

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE TEORİK BİLGİNİN KESİNLİĞİ PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

RÜÇHAN BARIŞ ŞAHİN

İstanbul, 2022

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE TEORİK BİLGİNİN KESİNLİĞİ PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

RÜÇHAN BARIŞ ŞAHİN

DANIŞMAN: PROF. DR. İLHAN KUTLUER

İstanbul, 2022

ÖZET

Bu çalışmada Fahreddin er-Râzî'nin teorik bilgide kesinliğe ulaşmanın imkânı ve yöntemi hakkındaki görüşleri incelenmeye çalışılmıştır. Buna bağlı olarak birinci bölümde Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde uyguladığı eleştirel yöntem ve bilgi teorisi hakkında genel bir çerçeve çizilmiştir. Ardından kelâm ilminin temel yöntemi olan nazar ve istidlâl şüpheli grupların yönelttiği eleştiriler ve Fahreddin er-Râzî'nin bu eleştirilere verdiği cevaplar serimlenmiştir. İkinci bölümde özellikle tanım teorisi ve burhânın ilkeleri bağlamında Fahreddin er-Râzî'nin felsefe geleneğinde bilimsel bilginin ölçütü sayılan burhân yöntemine yönelik yaklaşımları analiz edilmiştir. Üçüncü bölümde ise Fahreddin er-Râzî'nin ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı iki eserinden hareketle teorik bilginin kesinliğine ilişkin yaklaşımları ele alınmıştır. Çalışmamızın temel amacı Fahreddin er-Râzî'nin son dönem eserlerinde nazarî yöntem aracılığıyla kesinliği elde etmenin zorluğuna yönelik ifadelerinin, entelektüel serüvenindeki izlerini sürmek ve onun teorik bilginin imkânı ve sınırları hakkındaki görüşlerini belirgin hâle getirmeye çalışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, nazar ve istidlâl, tahkîk, tanım, burhan.

ABSTRACT

In this study, the opinions of Fahreddin al-Râzî about the possibility and method of achieving certainty in theoretical knowledge are tried to be examined. Accordingly, in the first chapter, a general framework is drawn about the method of critique and theory of information applied by Fahreddin al-Râzî in his works. Then, the criticisms directed by sceptical groups to theoretical and argumentative reasoning, which are the basic method of scholarship of kalam, and the answers given by Fahreddin al-Râzî to these criticisms are exposed. In the second part, Fahreddin al-Râzî's approaches to the demonstration method, considered the criterion of scholarly knowledge in the philosophical tradition especially in the context of theory of definition and principles of demonstration, are analyzed. In the third chapter, his approaches to the certainty of theoretical knowledge based on two works written by Fahreddin al-Râzî in the twilight of his life are discussed. The main purpose of our study is to trace Fahreddin al-Râzî's statements in his intellectual adventure about the difficulty of obtaining certainty through the theoretical method in his recent works and to try to make his views on the possibility and limits of theoretical knowledge more obvious.

Key Words: Fahreddin al-Râzî, theoretical and argumenative reasoning, the method of verification, definition, demonstration.

ÖNSÖZ

Fahreddin er-Râzî, İslâm düşünce geleneğinde özellikle kelâm ve felsefe ilişkileri bağlamında kendisinden sonraki dönemi derinden etkilemiş düşünürlerden birisidir. Eserlerini eleştirel bir üslupla kaleme alan Râzî'nin ömrünün son döneminde nazarî yönetime ciddi eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Bu bağlamda o, ömrünü hakikate ulaşmaya adanmış ve fakat düşünce serüveninin neticesinde teorik akılla kesinliğe ulaşmanın hayli zor olduğunu itiraf eden bir düşünür olarak tarihe geçmiştir. Biz de bu çalışmada Fahreddin er-Râzî'nin ömrünün son döneminde kaleme aldığı eserlerinde nazarî yönetime yönelttiği eleştirileri ve teorik aklın sınırlarına ilişkin düşüncelerini incelemeye çalıştık.

Tez sürecinde desteğini hiçbir zaman esirgemeyen, karşılaştığım zor durumlarda tecrübeleriyle bana yol gösteren, tezimin her adımında önemli katkıları bulunan danışman hocam Prof. Dr. İlhan Kutluer'e teşekkürü borç bilirim. İslâm felsefesi alanına ilgi duymamda ve tezimin konusunu belirlememde önemli etkisi bulunan ve tezimi baştan sona okuma nezâketi göstererek fikirlerini benimle paylaşan kıymetli hocam Prof. Dr. Ömer Türker'e de şükranlarımı sunarım. Ayrıca tezimi baştan sona okuyup önemli katkılar sunan Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya'ya, tez konumun başlıklarını ve içeriğini belirleme hususunda fikirlerine müracaat ettiğim Doç. Dr. Eşref Altaş'a, İngilizce özeti hazırlamam hususunda bana yardımcı olan değerli büyüğüm Halil İbrahim Çeşme'ye, evrak işlerimde yardımcı olan dostum Arş. Gör. Eren Pilgir'e de katkılarından ötürü minnettarım. Tez süresi boyunca hep yanımda olan kıymetli eşime, hayatım boyunca beni ilme teşvik ederek ellerinden gelen hiçbir yardımı esirgemeyen anne ve babama sevgi ve saygılarımı sunarım. Son olarak ilim hayatımda üzerimde emeği olan bütün hocalarıma hürmetlerimi arz ederim.

Rüçhan Barış ŞAHİN

İstanbul, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	vi
GİRİŞ	1
I-) Tezin Konusu ve Önemi	1
II. Tezin Kapsamı, Sınırları Ve Metodu	2
III. Kaynaklar Ve Literatür	3
BİRİNCİ BÖLÜM: FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE NAZARÎ YÖNTEM VE ŞÜPHECİLİK	7
1.1. Fahreddin er-Râzî'nin Eleştirel Düşünce ve Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış	7
1.1.1 Fahreddin er-Râzî'de Eleştirel Düşünce	7
1.1.2. Fahreddin-er-Râzî'nin Bilgi Teorisi.....	16
1.2. Nazarî Yönteme Yöneltilen Eleştiriler Karşısında Fahreddin er-Râzî'nin Tutumu	22
1.2.1. Nazarî Yöntemin Öncüllerine Yönelik Eleştiriler	32
1.2.2 Nazarî Yöntemin Bilgi Vermesine Yönelik Eleştiriler	43
İKİNCİ BÖLÜM: FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN BURHAN TEORİSİ BAĞLAMINDA BİLGİDE KESİNLİĞE YAKLAŞIMI.....	53
2.1. Fahreddin er-Râzî'nin Tanım Teorisine Yönelttiği Eleştiriler	56
2.2. Fahreddin er-Râzî'nin Burhânın İlkelerine (Mebâdî) Yönelttiği Eleştiriler.....	62
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN SON DÖNEM ESERLERİNDE TEORİK BİLGİNİN KESİNLİĞİ PROBLEMİ	74
3.1. Metâlibü'l-'âliye'de Teorik Bilginin Kesinliği Problemi	74
3.1.1 Nazarî Yöntemin Sınırlılığına İlişkin İddialar	74
3.1.2 Nazar ve İstidlâlin Mütemmimi: Riyâzet ve Mücâhede Yöntemi	87

3.2. Zemmü Lezzâti'd-dünyâ ve Teorik Bilginin Kesinliğı Problemi	94
3.3. Fahreddin erRâzî'de Teorik Aklın İmkân ve Sınırları	104
SONUÇ	109
KAYNAKÇA	115



KISALTMALAR

bkz.:	Bakınız
c.:	Cilt
ev.:	Çeviren
DİA.:	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.:	Editör
İSAM.:	İslam Araştırmaları Merkezi
nşr.:	Neşreden
s.:	Sayfa
S.:	Sayı
TDV:	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.:	Tahkik

GİRİŞ

I-) Tezin Konusu ve Önemi

Bu tezin konusu Fahreddin er-Râzî’de teorik bilginin kesinliği problemidir. Bu bağlamda çalışmamız boyunca peşine düştüğümüz temel problem Fahreddin er-Râzî’nin ömrünün son döneminde yazdığı *el-Metâlibü’l-‘âliye* ve *Zemmü lezzâti’d-dünyâ* isimli iki eserinde hakikate ulaşma konusunda akla biçtiği rolün ne olduğu ve teorik aklın sınırlılığına yaptığı vurgunun sebeplerinin neler olabileceğidir. Zira Fahreddin er-Râzî, ömrünün erken dönemlerinde nazârî yöntem ile aksi düşünülemez derecede bir kesinliğin elde edilmesini mümkün görürken son dönem eserlerinde teorik akılla bu kesinliğe ulaşma hususunda daha ihtiyatlı bir tutum segilemiştir. Nitekim bahsi geçen bu iki eserde, özellikle metafiziğin zor meselelerinde aklın aksine ihtimâl bırakmayacak bir kesinliği elde edemediğini ve insan için mümkün olan en doğru tavrın yalnızca daha uygun ve elverişli olan görüşü (*evlâ ve ahlak*) tercih etmek olabileceğini ifade etmiştir. Bu sebeple araştırmamızda Fahreddin er-Râzî’nin hayatının farklı dönemlerinde nazârî yöntem aracılığıyla kesinliği elde etme konusundaki farklı tutumlarının muhtemel sebeplerini sorunsallaştırmaya çalıştık.

Yakın dönemde Fahreddin er-Râzî’nin bilgi teorisi ve felsefe eleştirileri hakkında yapılan önemli çalışmalar bulunmaktadır. Ayrıca Râzî’nin ömrünün son döneminde ulaştığı evlâ ve ahlak olan görüşün tercih edilmesi fikri de bazı akademik araştırmalarda dile getirilmiştir. Ancak özellikle onun son dönem epistemolojik tutumuna atıf yapılan çalışmalar makale düzeyinde olup ilgili çalışmalarda evlâ ve ahlak görüşünün Fahreddin er-Râzî’nin bilgi teorisi ve eleştirel yöntemiyle bir irtibatı kurulmamaktadır. Çalışmamız aradaki bu irtibatın kurulması noktasında ilgili literatüre mütevazı bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Dolayısıyla tezimizin amacının Fahreddin er-Râzî’nin son dönem eserlerinde teorik bilginin kesinliği problemine ilişkin yaklaşımlarını ortaya koymak ve aklın sınırlılıklarına yaptığı vurgunun muhtemel sebeplerini tespit etmeye çalışmak olduğunu söyleyebiliriz.

II. Tezin Kapsamı, Sınırları Ve Metodu

Araştırmamız giriş, üç ana bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezimizin konusu ve amacı, kapsamı, sınırları, metodu ve konuyla ilgili kaynaklar ile literatür hakkında bilgi verdik. Birinci bölümde Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde takip ettiği eleştirel yöntemi kendisinden önceki önemli düşünürlerle ilişkili bir biçimde resmetmeye çalıştık. Ardından bilginin tanımı, kaynakları ve kesinliği gibi epistemolojinin temel probemlerinin Fahreddin er-Râzî düşüncesinde ele alınmış şeklini ortaya koymaya gayret ettik. Buna ilâveten özellikle kelâm ilminin temel yöntemi olan nazar ve istidlâlin Râzî tarafından nasıl temellendirildiğini ve farklı şüpheci grupların bu yönetime yönelttiği eleştirilere ne gibi cevaplar verdiğini ele aldık. Bunu yaparken Fahreddin er-Râzî'nin sūfestâiyye ya da geometri bilginlerinin eleştirilerini kendi bilgi teorisi bağlamında nasıl kurguladığını göstermeye çalışarak onun şüpheci grupların ele alınması açısından sahip olduğu özgün yönleri belirginleştirdik.

Araştırmamızın ikinci bölümünde felsefî bilgide kesinliğin ölçütü sayılan burhân yöntemine dâir genel bir çerçeve çizmeye çalıştık. Daha sonra Fahreddin er-Râzî'nin özellikle burhân yönteminde tasavvurların kendisi aracılığıyla elde edildiği tanım teorisi ve kazanılmış tasdiklerin kendisine dayandığı burhânın ilkelerine yönelttiği eleştirileri serimledik. Bu bölümde tanım teorisine Fahreddin er-Râzî öncesinde yapılan eleştiriler ve bu eleştirilerin Râzî üzerindeki muhtemel etkilerine de dikkat çekmeye gayret ettik. Ayrıca onun felsefî eserlerinde insan açısından bilinenler sahasına giren mevcutlara dâir görüşlerini de aktardık. Bölümün sonunda da Fahreddin er-Râzî'nin tanım teorisi ve burhânın ilkelerine yönelttiği eleştirilerin onun tahkîk yöntemi ve son dönem epistemolojik yaklaşımlarıyla ilişkisine dâir kanaatlerimizi ifade ettik.

Araştırmamızın son bölümünde ise Fahreddin er-Râzî'nin ömrünün son dönemlerinde yazdığı *el-Metâlibü'l-âliye* ve *Zemmü lezzâti'd-dünya* isimli eserlerinde aklın hakikati elde etmesinin imkânı ve nazarî yöntemin sınırlarına ilişkin yaklaşımlarını incelemeye çalıştık. Bu bağlamda öncelikle *Metâlib*'in teoloji bölümünün mukaddimesini ilgili problem merkezinde analiz ettik. Ardından eserde riyâzet ve mücâhede yönteminin nazarî yöntemle nasıl irtibatlandırıldığını tespit etmeye

çalıştık. Daha sonra *Zemmü lezzât*'ın aklî hazlar bölümünü insanın teorik bilgede kesinliğe ulaşmasının imkânı problemi merkezinde sorunsallaştırdık. Bu iki eserin ilgili bölümlerinin incelenmesinin ardından ise Fahreddin er-Râzî'nin son dönem eserlerinde nazarî yönetime yönelttiği eleştirilerden hareketle onu şüphecilikle nitelemenin imkânını sorguladık. Buna ilâveten Râzî'nin “daha uygun ve elverişli olan görüşün tercih edilmesi” fikrine ulaşmasında etkili olması muhtemel sebeplere işaret ederek evlâ ve ahlak görüşünün Râzî'nin düşünce dünyasında ifade ettiği anlama dâir kanaatlerimizi ortaya koyduk.

Çalışmamızda imkânımız ve gücümüz nispetinde Fahreddin er-Râzî'nin konumuzla ilgisi bulunan eserlerinin bütünlüğünü dikkate almaya çalıştık. Ancak eserlerinin sayısının hayli fazla olmasından dolayı Râzî'nin eserlerinin tamamını incelemek mümkün olmadı. Yine bu eserlerden pek çoğunun henüz baskısı bulunmaması da çalışmamız sürecindeki dezavantajlarımızdan birisi oldu. Fakat Fahreddin er-Râzî'nin İslâm düşünce geleneğinde en meşhur olan eserlerinin çoğuna çalışmamızda yer verdiğimizizi belirtebiliriz.

Çalışmamız esnâsında Fahreddin er-Râzî'nin eserlerini karşılaştırmalı bir okumaya tâbî tuttuğumuzdan ötürü onun eserlerinin kronolojisini dikkate almaya son derece önem verdik. Eserlerin kronolojisinin tespitinde ise Fahreddin er-Râzî çalışmalarına önemli katkıları bulunan Eşref Altaş'ın “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi” isimli makalesini esas aldık.

III. Kaynaklar Ve Literatür

Tezimizin kaynaklarının başında Fahreddin er-Râzî'ye ait olan birincil literatür yer almaktadır. Bu bağlamda birinci bölümde kelâm ilminin yöntem tartışmaları bağlamında *el-İşâre fî ilmi'l-kelâm*, *el-Muhassal*, *Nihâyetü'l-'ukûl* gibi eserleri kullandık. İkinci bölümde incelediğimiz burhân teorisine ilişkin yaklaşımlarının tespitinde de *el-Mûlahhas fî'l-hikme ve'l-mantık*, *Şerhu'l-İşârât*, *Şerhu Uyuni'l-hikme* gibi eserlerden istifade ettik. Son bölümde ise *Metâlibü'l-'âliye* ve *Zemmü lezzâtı'd-dünyâ* isimli iki önemli eseri kullandık. Bunun dışında Fahreddin er-Râzî'nin diğer eserlerine de ihtiyaç durumunda müracaat ettik.

Tezimizin ikincil kaynaklarını ise modern dönemde Fahreddin er-Râzî üzerine yapılmış çalışmalar oluşturmaktadır. Son dönemlerde Fahreddin er-Râzî ve onun bilgi teorisine ilişkin yapılmış önemli çalışmalar bulunmaktadır. Bu bağlamda tezimizi yazarken en çok yararlandığımız kaynaklardan birisi Eşref Altaş'ın *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* isimli doktora tezidir. Ülkemizde Fahreddin er-Râzî üzerine yapılmış en kapsamlı çalışmalardan birisi olan bu eser, Fahreddin er-Râzî'nin düşünce dünyasına bütüncül bakışın en iyi örneklerinden birisidir. Esere özellikle Fahreddin er-Râzî'nin tanım teorisi ve burhânın ilkelerine yönelttiği eleştiriler bağlamında müracaat ettik. Yazarın bu doktora tezi dışında istifade ettiğimiz çeşitli makaleleri de bulunmaktadır. Bu bağlamda “Aklın İmkânı ve Sınırı: Fahreddin Râzî'ye Göre Genel ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı”, “Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmîleri, İlmî ve Siyasî İlişkileri”, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, “Fahreddin er-Râzî'nin 13.Yüzyıldaki Mirası” gibi makalelerinden de faydalandık.

İkincil literatüre ait ana kaynaklarımızdan birisi de Şaban Haklı'nın “Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği” isimli doktora çalışması oldu. Fahreddin er-Râzî üzerine yapılmış kapsamlı çalışmalardan birisi olan bu tezde Haklı, Fahreddin er-Râzî'nin felsefe ve kelâm ilişkileri bağlamındaki görüşlerini incelemiştir. Bu çalışmadan özellikle Fahreddin er-Râzî'nin bilgi teorisi bağlamındaki görüşlerini incelediğimiz bölümde yararlandık. Yazar tezde Fahreddin er-Râzî'nin evlâ ve ahlak görüşüne işaret etmiş olmakla beraber bu konuyu detaylı bir biçimde ele almamıştır.¹

Fahreddin er-Râzî'nin ömrünün son döneminde nazari yönteme yönelttiği eleştirileri açık bir biçimde vurgulayan yazarlardan birisi Ömer Türker'dir. Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî” isimli makalesinde Râzî'nin eleştirel düşüncesi hakkında önemli bilgiler vermiş ve düşünürün son dönemlerinde nazar yöntemiyle metafizik bilgide kesinliğin elde edilemeyeceği, evlâ ve ahlak olanın tercih edilmesi gerektiği fikrine ulaştığını açıkça vurgulamıştır.² Tezimizin konusunu belirlememizde de önemli etkisi olan bu makalenin sınırları Fahreddin er-Râzî'de

¹ Şaban Haklı, “Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği”, (*Yayınlanmamış doktora tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), s. 18-19

² Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, Ömer Türker, Osman Demir (ed.), Ankara: İSAM Yayınları, 2013, s. 36.

kesinlik konusunu bütün ayrıntılarıyla incelemeye müsait olmadığı için onun bu konudaki görüşlerine yalnızca işaret edilmiştir. Çalışmamız boyunca yazarın bu makalesinden başka çalışmalarından da yararlandık. Bu bağlamda Türker'in *Anlamı Tamamlamak, Varlık Nedir?*, *İslâm Felsefesine Konusal Bir Giriş* ve *Ahlak Nedir?* gibi kitapları ile “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, “İslam Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13. Yüzyıl ve Sonrası” gibi makalelerini zikredebiliriz.

Tezimizin konusunu belirleme noktasında Ayman Shihadeh'in *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlakı* ismiyle tercüme edilen *The Theological Ethics of Fakhr al-Din al-Razi* isimli çalışması da önemli bir role sahiptir. Shihadeh bu çalışmasının son bölümünde Fahreddin er-Râzî'nin *Zemmü lezzâti'd-dünyâ* ve *el-Metâlibü'l-âliye* isimli eserlerinde aklın hakikate ulaşma konusunda son derece yetersiz olduğu fikrine ulaştığını belirterek evlâ ve ahlak görüşüne de işaret etmiştir. Râzî'nin bu anlayışını “epistemolojik kötümserlik” olarak niteleyen yazar aynı zamanda *Zemmü lezzâti'd-dünyâ* isimli risâlenin tahkikini neşrini gerçekleştirmekle de literatüre önemli bir katkı sunmuştur. Hedeflemekte olduğumuz araştırmamız açısından kıymetli işaretlere sahip olan bu çalışmada Shihadeh, Râzî'nin ömrünün son döneminde ulaştığı bu kötümser tavrın epistemolojik arka planına kısaca değinmekle yetineceğini ve onun bu kötümserliğine sebep olan çevresel şartlar ve sâiklerin başka araştırmalara konu olması gerektiğini belirtmiştir.³ Çalışmamızda Shihadeh'in “Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12.yy'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler” ve “Er-Râzî'nin İbn Sînâ'nın İşârât'ına Yazdığı Şerh: Yorumun ve Açmazların Kesişimi” isimleriyle tercüme edilen makalelerinden de Fahreddin er-Râzî'nin eleştirel yöntemi bağlamında önemli ölçüde istifade ettik.

Tezimizin konusu ile doğrudan irtibatlı olan önemli bir çalışma da İhsan Fazlıoğlu'nun “Râzî Krizini Aşmak: Mevlânâ'nın ‘Arayış’ı İçin Yeni Bir Yorum” isimli makalesidir. Fazlıoğlu bu makalesinde Fahreddin er-Râzî'nin ömrünün son döneminde nazarî yönteme yönelttiği eleştirilerin kendisinden sonra müşâhede ve keşf yönteminin güçlenmesinde hayli etkili olduğunu iddia etmiştir. Ancak makale düzeyindeki bir

³ Ayman Shihadeh, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlakı*, Selime Çınar, Kübra Şenel (çev.), Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016, s. 153-196.

çalışma, Fahreddin er-Râzî'nin konu hakkındaki bütün görüşlerini incelemeye müsait olmadığından Fazlıoğlu da düşünürün konuyla ilgili görüşlerine işaretle yetinmiştir.⁴

Bu çalışmalara ilâveten Fahreddin er-Râzî'nin bilgi teorisi üzerine yapılan Mustafa Bozkurt'un "Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi" ve Hüsnü Turgut'un "Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi" isimli doktora çalışmalarından da yararlandık. Yine M. Nesim Doru'nun "Fahreddin er-Râzî'de Bilgi Problemi", Ahmet Göktepe'nin "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Kuramında Doğruluk Sorunu", Kübra Şenel'in "Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflatuncu İdeler", Ayşe Kaya'nın "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi", Ebubekir Pilatin'in "İslam Filozoflarına Göre Sofist Felsefe" isimli yüksek lisans tezlerine de müracaat ettik. Bu tezlerin dışında konuyla irtibatı bulunan makaleler de kaynaklarımız arasında yer almaktadır.

Fahreddin er-Râzî'nin teorik bilgide kesinlik problemine ilişkin yaklaşımı hakkında yapılan çalışmalarla ilgili şöyle bir genel değerlendirme yapmak mümkün görünmektedir: Yapılan çalışmaların çoğu Fahreddin er-Râzî'nin genel olarak bilgi teorisini ya da bilgi teorisinin husûsî bir meselesini incelemektedir. Yine Fahreddin er-Râzî'nin yöntemi üzerine de yetkin isimler tarafından önemli çalışmalar yapılmıştır. Ancak tezimizin ana problemi olan Fahreddin er-Râzî'nin ömrünün son döneminde nazarî yöntem eleştirileri önceki dönem eserleriyle mukâyeseli bir biçimde ayrıntılı bir tahlile tâbî tutulmamıştır. Esasen bu mukâyese Râzî'nin eserlerinin sayısı ve bu eserlerin henüz pek çoğunun tahkikli neşirlerinin yapılmamış olması gibi gerekçelerle hayli zor görünmektedir. Buna Fahreddin er-Râzî'nin farklı eserlerinde farklı pozisyonları savunduğu gerçeği de eklenince mesele daha da karmaşık bir hâle bürünmektedir. Ancak İslâm düşünce geleneğinde kendisinden sonra gelen düşünürleri derinden etkileyen bir isim olan Fahreddin er-Râzî'nin nazarî yöntem hakkındaki ulaştığı son nokta ayrıntılı çalışmaları hak etmektedir. Bu sebeple tezimizin bu yöndeki çalışmalara mütevazı bir katkı sunmasını ve ilerleyen dönemde çalışmamızın eksik yönlerinin tamamlanarak kemâle erdirilmesini diliyoruz.

⁴ İhsan Fazlıoğlu, "Razi Krizini Aşmak: Mevlana'nın Arayışı için Yeni Bir Yorum", *Düşünen Şehir Dergisi* içinde, S. 8, 2019, s. 104-117.

BİRİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN er-RÂZÎ’NİN ESERLERİNDE NAZARÎ YÖNTEM VE ŞÜPHECİLİK

1.1. Fahreddin er-Râzî’nin Eleştirel Düşünce ve Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış

Fahreddin er-Râzî’nin teorik bilgide kesinlik konusunda nasıl bir yaklaşıma sahip olduğunu tespit edebilmek için onun eserlerinde takip ettiği eleştirel yöntemin ve bilgi teorisinin temel unsurlarının araştırılması kaçınılmazdır. Zira Râzî’nin gerek eleştirel yöntemi gerekse bilgi teorisi, onun düşünce serüvenini ve kaleme aldığı eserlerinin içeriğini doğrudan etkilemiştir. Bu sebeple Râzî’nin eleştirel yöntemi ve bilgi anlayışı ile ilgili genel bir çerçeve çizmek faydalı olacaktır.

1.1.1 Fahreddin er-Râzî’de Eleştirel Düşünce

Fahreddin er-Râzî İslâm düşünce geleneğinin önde gelen isimlerinden birisidir. Onun düşünce tarihinde öne çıkmasını sağlayan en önemli unsurlardan birisi de kelâm ve felsefe ilişkilerinde dönüştürücü bir etkiye sahip olmasıdır. Bu dönüştürücü etkinin merkezinde ise tahkik yöntemi şeklinde ifade edilen eleştirel yaklaşımının bulunduğunu söylemek mümkün görünmektedir.⁵

İlk dönem eserlerinde kelâm ve fıkıhta hocası olan babasının⁶ mensubu olduğu klasik Eş’arî tavrı benimseyen Râzî⁷ süreç içerisinde felsefî ilimleri tahsil etmiş ve

⁵ İslâm düşünce geleneğinde eleştirel düşüncenin farklı formları olan *tahkîk*, *tedkîk*, *tahrîr*, *takrîr*, *takrîb* gibi kavramlarının anlamları için bkz. Ömer Türker, “Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkik”, *İslam Düşünce Atlası* içinde, İbrahim Halil Üçer (ed.), 2017: İlem Yayınları, c. 2, s. 515-516.

⁶ Onun şu sözleri düşünce dünyasında babasının etkilerini açıkça gözler önüne serer: “...Babam istifâde ettiğim bir deniz, doğru yolu bulduğum ıstık ve ilminden faydalandığım biriydi. O, babam olduğu gibi ilimde de babamdı. Allah onun ve tüm İslâm imamlarının hayırla mükâfâtlandırınsın.” Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzu’l-mûnika fî ârâi ehli’l-ilm*, Ahmet Koca (çev.), İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, s. 141.

⁷ Râzî’nin erken dönem eserlerinde klasik Eş’arî tavrı benimsediği ve filozoflara reddiye yazmak üzere kaleme aldığı eserlerine *el-Mebâhisü’l-imâdiyye fî metâlibi’l-meâdiyye*, *el-İşâre fî ilmi’l-keâm*, *el-Beyân ve’l-burhân fî’r-redd alâ ehli’z-zeyğ ve’l-tuğyân*, *Tehzibü’d-delâil fî uyûni’l-mesâil* gibi örnekler verilebilir. Bu eserlerin kronolojik olarak sıralanması ve içerikleri hakkında bilgi için bkz. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, Ömer Türker, Osman Demir (ed.), Ankara: İSAM Yayınları, 2018, s. 101-104.

böylece birazdan ayrıntılarını aktarmaya çalışacağımız eleştirel yöntem ekseninde eserler kaleme almaya başlamıştır.⁸ Fahreddin er-Râzî *İ'tikâdât* isimli eserinde kendi düşünce serüveni hakkında önemli ipuçları sunan şu satırlara yer verir:

“Biz de ilm-i kelâmı öğrenmekle meşguliyetimizin başlangıcında kendilerine reddiye yapmak amacıyla filozofların kitaplarını öğrenmeye şevk duyduk. Ömrümüzün önemli bir kısmını buna sarf ettik. Sonunda Allah bizi Nihâyetü'l-'ukûl, el-Mebâhisü'l-meşrikiyye, Kitâbü'l-Mûlahhas, Şerhu'l-İşârât, Kitâbü Cevâbâtî'l-mesâilî'n-Neccâriyye vb... onların reddini içeren çeşitli kitaplar yazmaya muvaffak kıldı. Bu kitapların tamamı, dinin asıllarının açıklanması ile filozof ve sâir muhâliflerin şüphelerinin ortadan kaldırılmasını kapsamaktadır. Bize muhâlif olsun ya da olmasın bütün herkes, önceki (mütekaddimûn) ve sonrakilerden (müteahhirûn) hiç kimsenin bu eserlerin benzerini yazmadığını itiraf ederler.”⁹

Eserin bu pasajında dikkat çeken önemli iki husus bulunmaktadır: Bunlardan birincisi, bahsi geçen bütün eserlerin kaleme alınma gayesinin dinin asıllarının açıklanması ve itikâdî prensiplerin savunusu olduğudur. Acaba gerçekten Fahreddin er-Râzî'nin ismini zikrettiği bütün eserleri bu gayeyle mi yazılmıştır? Hiç şüphesiz düşünce serüveni açısından hayli kritik olan bu sorunun cevabı, onun bütün eserlerinin mezkûr soru merkezinde yeniden okunmasını gerekli kılacak bir öneme sahiptir. Böyle bir okuma çalışmamızın sınırlarını aşsa da araştırmamız süresince yaptığımız okumalardan hâsıl olan kanaatimiz, Râzî'nin bu cümlelerinin, bulunduğu sosyal çevrenin baskısı sebebiyle kurulmuş olma ihtimâlinin yüksek olduğudur. Zira pasajın ilerleyen bölümlerinde o, Sünnî itikadı terk etmekle ithâm edildiğini açıkça belirtir.¹⁰ Öyle görünüyor ki Râzî mutaassıp çevrelerin kendisine yaptığı baskılardan böyle bir

⁸ Fahreddin er-Râzî'nin felsefî ilimlerle tanışmasında hocası Mevdüddin el-Cilî'nin önemli bir yeri vardır. Onun ilim tahsilinin ayrıntıları için bkz. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmîleri, İlmî ve Siyasî İlişkileri”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, Ömer Türker, Osman Demir (ed.), Ankara: İSAM Yayınları, s. 43-85.

⁹ Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, Ali Sâmî en-Neşşâr (thk.), Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1402, s. 91-92.

¹⁰ “...Ehl-i sünnet ve'l-cemaat inancının desteklenmesi adına ortaya koyduğumuz bütün çabaya rağmen düşmanlarımız ve hasetçiler bize ve inancımıza sürekli dil uzatmaktadırlar. Onlar benim Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın yolunda olmadığımı inanıyorlar. Oysa bilginler benim ve seleflerimin mezhebinin Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olduğunu gayet iyi bilmektedir. Zira benim ve babamın öğrencileri dünyanın her tarafında insanlara, doğru dini ve hak mezhebi anlatıp yaymakta ve bid'atleri geçersiz kılmaktadırlar.” Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, s. 92-93.

cevapla kurtulmak istemektedir. Ayrıca bahsi geçen eserlerden bazıları gerçekten kelâm ilminin maksatlarının açıklanması ve itikâdî prensiplerin savunusunu içerse de diğer bazıları için bunu söylemek pek mümkün görünmemektedir.

Pasajda ikinci dikkat çeken yön ise Fahreddin er-Râzî'nin filozoflara ve diğer muhâlif gruplara yönelttiği eleştirileri ihtivâ eden bu eserlerin kendisinden önce hiçbir düşünür tarafından yazılmadığını iddia etmesidir. Râzî'nin bu iddiası yazdığı diğer eserlerde de dile getirilmektedir. Peki, Fahreddin er-Râzî'nin eserlerini kendisinden önceki düşünürlerin yazdıklarından farklı kılan yön nedir? Bu sorunun cevabı onun kelâm ilmi alanında yazdığı bir eser olan *Nihâyetü'l-'ukûl*'ün girişinde şöyle ifade edilmektedir:

“Benim kitabım bu alanda tasnif edilmiş diğer eserlerden üç yönüyle ayrışır:

Birinci yön, soru ve cevapları detaylı bir biçimde incelemek ve problem denizlerinde derinlere inmektir. Öyle ki, her görüş sahibi benim bu kitabımdan belki de kendi görüşüne mensup kimselerin kitaplarından daha fazla yararlanır. Zira ben her sözün özünü ve konuların ayıklanmış kısmını ortaya koydum. Dahası ilgili görüşün desteklenmesi konusunda o görüş mensuplarınca dayanılacak, önemsenecek veya onların görüşlerini ispatlayabilecek bir söz bulamadığımda, o görüşün ispatında ve o meselenin açıklanmasında söylenmesi mümkün olan en iyi sözleri kendim çıkarmaya çalıştım...

İkinci yön, hakikî bilgi ve tam bir yakîn ifâde eden burhânlar ve hakikî delillerin çıkarılmasıdır. Yoksa bu delillerin ortaya konulmasının nihâî gâyesi yalnızca muhatabı âciz bırakmak ve hasmı susturmak olan ilzâmlar değildir.

Üçüncü yön, onu takip eden kişinin tüm şek ve şüphe kapılarını serdetmesini ve gereksiz fazlalık ve uzatmadan kaçınmasını gerektiren hayranlık uyandırıcı bir tertîb ve parlak bir sentezdir.”¹¹

¹¹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, Saîd Abdüllatîf Fûde (thk.), Beyrut: Dârü'z-Zehâin, 2015, c.1, s. 100.

Fahreddin er-Râzî'nin yukarıdaki ifadelerinden onun meseleleri ele alırken tarafsız bir tutum sergileyeceği ve gâyesinin hakikate ulaşmak olduğu anlaşılmaktadır. O, meseleleri incelerken tarafların görüşleri ve bu görüşlerin dayandığı delilleri çarpıtmadan, gerçeğe ve görüş sahiplerinin kastına muvâfık bir biçimde ele almaya çalışacağını açıkça ifade etmektedir. Râzî tarafsızlık ilkesini gerçekleştirme konusunda bununla da yetinmeyerek bir adım daha atar: Görüş sahiplerinin dayandığı delillerin yeterince güçlü olmadığı durumlarda ilâve deliller üretmek suretiyle o görüşün varabileceği nihâî noktayı göstermek. Böylece Râzî herhangi bir konuda ekollerin görüşlerini ve ayrıntılı delillerini incelemek isteyenlere kendi yazdığı eserlerin kâfi geleceğini ifade etmiş olmaktadır.

Fahreddin er-Râzî eserini kaleme alırken kullanacağı delillerin burhânî öncüllere dayanacağı ve amacının hakîkî bilginin elde edilmesi olduğunu da belirtir. Bu bağlamda onun gâyesinin ilzâm ya da hasmı susturmak olmadığını ifade etmesi de mütekaddimûn dönemi kelâmcıların uyguladığı bazı yöntemleri yanlış bulmasından kaynaklanmaktadır. O, bu cümlelerle ilzâm yönteminin kesin bilgiyi elde etmede kullanılmaması gerektiğine tenbihte bulunmuştur. Zaten *Nihâyetü'l-'ukûl*'ün ilerleyen bölümlerinde kendisinden önceki kelâmcıların kullandığı ve fakat kesin bilgiyi elde etmede işe yaramayan yöntemleri “*Zayıf Yolların Tezyîfi*” başlığı altında uzun eleştirilere tâbî tutacaktır.

Önceki kelâmcıların kullandığı ve Fahreddin er-Râzî tarafından eleştirilen istidlâl yöntemlerinden birincisi, “delilin geçersizliği medlûlün de geçersizliğini gerektirir” ya da “delili olmayan görüşün nefyi gereklidir” gibi cümlelerle ifâde edilen *in'ikâs-ı edille* görüşüdür. İkinci yöntem ise *gâibin şâhide kıyasıdır*. Üçüncüsü *ilzâm* ve dördüncüsü de *nazarî konularda nakle dayanmaktır*.¹² Fahreddin er-Râzî eleştirdiği bu yöntemlere ilâveten akıl yürütme süreçlerinde takip edilmesi gereken sahih yöntemleri de aynı eserde ele alır.

Fahreddin er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-'ukûl*'de takip etmeyi vaad ettiği bu kesin kanıtlara dayalı yöntemin, kelâm ilminin asıllarının açıklanması ve bu asıllara yöneltilecek şüphelerin cevaplanması bağlamında ne derece uygulanabileceği -yahut

¹² Bu delillerin ayrıntısı için bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 124-153.

Râzîce uygulanabildiği- de test edilmesi gereken bir iddiadır. Bu iddia kelâm ilminin mâhiyeti açısından sorgulanabilir görünse de Râzî'nin ilerleyen süreçte kaleme aldığı felsefî eserlerinde¹³ de tahkîk iddiasını sürdürdüğü görülmektedir. Fakat bu eserlerde Râzî'nin çabası inanç ilkeleri savunusundan ziyâde metafizik hakikatlerin elde edilmesi yani bir hakikat araştırmasına evrilmiştir.¹⁴ Râzî'nin felsefî ilimleri tahsilde derinleşmesi ve hakikat araştırmasını merkeze alması, daha ileri dönemlerde kaleme aldığı kelâmî eserlerinin içeriğinde de değişiklikler yapmasında önemli rol oynamıştır. Bunun en güzel örneklerinden birisi Râzî'nin yaşadığı döneme nispetle önceki ve sonraki dönem âlim, mütekellim ve filozoflarının görüşlerinin bir hulâsâ ve tenkidini vermeyi amaçlayan *Muhassal*'dır. Râzî *Muhassal*'da epistemoloji, ontoloji ve ilâhiyât meselelerine dâir kendisine ulaşan bütün görüşleri ve bu görüşlerin dayandığı delilleri özlü bir biçimde ele alır. Bu bağlamda kelâm ve felsefe tarihi bakımından Râzî'nin en büyük başarılarından birisinin gerek kelâm gerekse -İbn Sinâ başta olmak üzere- felsefe geleneğinin imkânlarını göstermek ve bu gelenekleri eleştirel bir gözle okuyarak geniş bir sorun birikimini miras bırakmak olduğu söylenebilir.¹⁵

Râzî felsefî meseleleri ayrıntılı bir biçimde ele aldığı *el-Mebâhsü'l-meşrikiyye* isimli eserinde gâyesinin doğru bilgiye ulaşmak olduğunu ve bu gâye doğrultusunda bir yöntem takip edeceğini ifade eder. Ona göre gerekli durumlarda hakikate ulaşmak adına geçmiş bilginlerin görüşlerine muhâlefet etmekten geri durmamak lazımdır. Zira selefi taklidi kesinliğin kıstası sayanlar bile kendilerinden önceki yanlış görüşleri eleştirmişlerdir. Bu durumda ya selefın bu tavrının hatalı olduğunu söylemek ya da onların bu tutumlarının doğru olduğunu kabul etmek gerekecektir. İki ihtimal de bizim herhangi bir görüşü kabul ya da red hususunda kör taklit yerine gerekçelerin peşine düşmemiz icap ettiğini gösterir. Bu bağlamda Râzî yaşadığı dönemde geleneksel İbn Sînâcıları, felsefî gelenekten herhangi bir sapışı yasaklayacak kadar körce taklit ettikleri

¹³ Burada felsefî eserlerle, kendisinde ele alınan meseleler ve yazım üslûbu açısından felsefî yönü ağır basan *el-Mebâhsü'l-meşrikiyye*, *el-Mülâhhas* ve *Şerhu'l-İşârât* gibi eserlerini kast ediyoruz. Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinin nasıl isimlendirilmesi gerektiğine ilişkin bir tartışma için bkz. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 52-63.

¹⁴ Ayman Shihadeh, "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. Yy'da Felsefî Kelâmı Yeni Gelişmeler", Bilal Taşkın (çev.), *Kelâm Araştırmaları Dergisi [KADER]*, 2016, c. 14, S. 1, s. 256. Shihadeh metafizik hakikatlerin elde edilmesine doğru olan bu yönelimin İbn Haldun tarafından da dile getirildiğini belirtir.

¹⁵ Ömer Türker, *Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî, İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker, Osman Demir (ed.), Ankara: İSAM Yayınları, 2018, s. 19-20.

için ihtar eder.¹⁶ Râzî geçmiş düşünürlerin bütün görüşlerine karşı çıkmanın da doğru bir yaklaşım olmadığını, bunun arkasında da büyüklere muhâlefet ederek meşhur olma gâyesi bulunduğunu belirtir. Ona göre yöntemsel açıdan doğru olan tavır, orta bir yol tutturmak ve görüşlerin delillerinin peşine düşmektir.¹⁷

Fahreddin er-Râzî'nin yukarıda bahsi geçen yöntemle kendisinden önceki felsefe eleştirmenlerinden ayrıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Râzî'nin, Gazzâlî ve onun çizgisini takip eden Şerefeddin el-Mesudî, İbn Gaylan el-Belhî gibi düşünürlerden farklı bir yöntem benimsediğini söyleyebiliriz. Sözgelimi Gazzâlî'nin *Tehafütü'l-felâsife*'de reddiyeci bir tavır benimsediği ve bu eseri kaleme almadaki temel gâyesinin filozofların iddialarının temelsizliğinin ortaya konması olduğunu hatırlayabiliriz.¹⁸ Yine İbn Gaylan el-Belhî'nin *Hudûsü'l-âlem*'i ve Mesudî'nin *Şükûk*'u, İbn Sînâ'nın kelâmın temel kabulleriyle çelişen bazı görüşlerine reddiye tarzında yazılmıştır.¹⁹ Râzî, Gazzâlî çizgisini takip eden bu düşünürlerden Şerefeddin el-Mes'udî'yi, gereğinden fazla yüceltmesi ve Gazzâlî'yi eleştirel bir yaklaşım sergilemeksizin taklit etmesi²⁰; İbn Gaylân'ı ise İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerin bilimsel bir yöneme değil cedelî bir tavra dayanması yönünden eleştirmektedir.²¹

Râzî'nin bu reddiyeci tavırdan farklı bir tutuma sahip olduğunu ifade ettikten sonra onun felsefe okumalarında nasıl bir metot takip ettiği üzerinde durabiliriz. Bu konuyu iki açıdan ele almak mümkün görünmektedir: Birincisi Râzî'nin özellikle İbn Sînâ üzerinden yaptığı felsefe okumaları ve bu alanda kaleme aldığı şerh ya da özgün çalışmalarının yönteminin vaz edilmesi, ikincisi ise onun kendisinden önceki filozoflarla ne tür bir irtibat kurduğunun belirginleştirilmesi.

¹⁶ Ayman Shihadeh, "er-Râzî'nin İbn Sînâ'nın İşârât'ına Yazdığı Şerh: Yorumun ve Açmazların Kesişimi", *İslam Felsefesi Filozoflar ve Eserler* içinde, K. El-Rouayheb, S. Schmidtke (ed.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021, s. 425.

¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebahisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyyât*, M. M. El-Bağdâdî (nşr.), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, c. 1, s. 3-4.

¹⁸ "...Bunun için ben bir tez ortaya atarak değil sorgulayarak ve redderek onlara karşı çıkacağım. Filozofları çeşitli şekillerde sıkıştırarak kesinliğine inandıkları şeyleri geçersiz kılacağım; onları bazen Mu'tezile bazen Kerrâmîyye bazen de Vâkıfiyye mezheplerinden destek alarak sıkıştıracağım..." Ebû Hâmîd el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, s. 34.

¹⁹ Shihadeh, "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. Yy'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler", s. 251-252.

²⁰ Fahreddin er-Râzî, *Münâzarât Dînî ve Felsefî Tartışmalar*, Ömer Ali Yıldırım (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 69-89.

²¹ Râzî, *Münâzarât Dînî ve Felsefî Tartışmalar*, s. 115-119.

Râzî'nin felsefî eserlerinin girişinde yer alan yöntemle ilişkin açıklamaları, onun felsefeye bakışını anlamlandırabilmemiz açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu sebeple öncelikle Râzî'nin bazı eserlerinin girişindeki -meselemizle doğrudan irtibatı bulunan- pasajları aktarmak yerinde olacaktır. Râzî *Mebâhis*'in girişinde şöyle demektedir:

*“Seleflerimizin kitaplarında bulduğumuz şeyleri, sözü aşırı uzatmaktan veya aşırı kısaltmaktan kaçınarak her konunun özünü (lübâb) seçecek ve bunun yerine berrak tartışmalar tercih edecek surette toplayacağız (tahsil). Bizim usulümüz her bir sorunu diğerlerinden ayırmak, ardından her birini kabul veya reddetmek, ardından meseleyle ilişkili itirazları ve zorlu karşı delil getirmeleri tartışmak, sonra -şayet yapabilirsek- tatmin edici çözümler ve inandırıcı yanıtlar sunmaktır.”*²²

Mülahhas'ın önsözünde ise eserin yöntemi şöyle konumlandırılır:

*“Bu kitabımız bizden öncekilerin yürüttüğü soruşturmaların özetinden (mülahhas) ve onların görüşlerinin toplanmasından (muhasal) müteşekkildir. Ancak bu kitapta yer yer öncekilerin görüşlerinden değerli olup bazen de onların görüşleriyle eşit önem ve ağırlıkta olan değerli katkılarımız da bulunuyor. Biz tüm bu görüşleri sağlam araştırmanın (bahs) ve doğru düşünmenin (nazar) ölçütlerine göre soruşturuyoruz. Eğer herhangi bir tartışmada daha tercihe şâyân (rûchân) bir görüş bulursak ve burhân ufkundan hakikatin ihtisâmı parıldarsa o görüşü tercih edip benimseyeceğiz. Gelgelelim terazinin iki kefişi eşitse (tekâfe'et el-keffetân), biri diğerine baskın gelemiyorsa ve zihnin düşünümü de elleri boş geri çekiliyorsa meseleyi ikilemlerin belirsizliğine devredeceğiz (teraknâhü fî hayyizi't-te'âruzi esîran).”*²³

Aktarılan bu pasajlarda Râzî'nin yöntemine ilişkin dikkat çeken ilk husus onun konuların özünü incelemeyi hedeflediğidir. Zira o, ısrarla gereksiz ayrıntılara girmekten

²² Shihadeh, “er-Râzî'nin İbn Sînâ'nın İşârât'ına Yazdığı Şerh: Yorumun ve Açmazların Kesişimi”, *İslam Felsefesi Filozoflar ve Eserler*, s. 426; Râzî, *el-Mebahisü'l-meşrikayye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, c. 1, s. 3.

²³ Shihadeh, “er-Râzî'nin İbn Sînâ'nın İşârât'ına Yazdığı Şerh: Yorumun ve Açmazların Kesişimi”, *İslam Felsefesi Filozoflar ve Eserler*, s.427; Fahreddin er-Râzî, *Mantıku'l-Mülahhas*, Ahad Ferâmerz Karamelik, Âdîne Asgarînejad (thk.), Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 2003, s. 3-4.

ve sözü aşırı uzatmaktan kaçınacağını vurgulamaktadır.²⁴ İkinci önemli konu ise - yukarıda *Nihâyetü'l-'ukûl*'ün girişinde de vurgulanmıştı- her bir görüşün ve bu görüşün dayandığı delillerin imkân ve zaafının test edileceği vaadidir. Râzî burada da herhangi bir görüşe getirilmesi muhtemel bütün deliller, şüpheler ve mümkünse bu şüphelerin cevabı mâhiyetindeki yeni delilleri kendisinden önceki düşünürlerin çalışmalarını da hesaba katarak serimleyeceğini ifade etmektedir. Belki de daha önemli olan bir husus ise onun güçlü delillere dayanan bir görüşle karşılaşması durumunda o görüşü benimseyeceğini peşinen belirtmiş olmasıdır. Buna göre Râzî herhangi bir inancın kör bir taklitçisi olmak yerine hakikatin peşinde olan bir düşünür olmayı tercih etmiştir.

Râzî tam bir kesinliğin ancak tüm itirazlar ve karşı deliller dikkate alınıp çözüldükten sonra elde edilebileceğini düşünmektedir.²⁵ Dolayısıyla kesin bilgiye ulaşmak için böylesi bir sürecin başarıyla sonuçlanması gerekmektedir. Fakat yukarıda *Mûlahhas*'tan aktarılan pasajın son kısmı, bu durumun her zaman mümkün olmadığını göstermektedir. Zira Râzî bazen bir konuda karşıt iki görüşün delillerinin eşit derecede savunulabilir olduğunu ve birini diğerine tercih etmek için elimizde bir sebep olamayabileceğini belirtir. Bu durumda yapılacak şey herhangi bir görüşü tercih edememe durumu olan tevakkuftur.²⁶ Râzî'nin bu tevakkuf tavrı *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de de görülür. Râzî mezkûr eserinde birçok konuda görüş belirtmekten kaçınarak konunun iyi araştırılması gerektiğini vurgular ve meselenin çözümü konusunda Allah'tan yardım diler.²⁷

Delillerin yenişememesi ya da bir konu hakkındaki farklı görüşlerden herhangi birisinin tercih edilememesi durumu İslâm düşünce geleneğinde *şekk* kavramıyla karşılanır. Bilindiği üzere *şekk*; “bir hususta birbirine zıt iki ihtimâlin eşit derecede

²⁴ Bu hassasiyet *Şerhu'l-İşârat*'ta da aynı şekilde takip edilmektedir. “Böylece bu şerhi özlü şekilde yazmaya, düzenlemeye, bölümlerine ayırmaya ve ıslah etmeye yoğunlaştım. Burada kusurlara yol açacak kısıklıktan kaçındığım gibi bıktırarak uzun anlatımdan da kaçındım.” Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârat ve't-tenbîhât*, Ali Rıza Necefzâde (nşr.), Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Fehrengî, 2005, c. 1, s. 2-3; Shihadeh, “er-Râzî'nin İbn Sînâ'nın *İşârat*'ına Yazdığı Şerh: Yorumun ve Açmazların Kesişimi”, *İslam Felsefesi Filozoflar ve Eserler*, s. 434.

²⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 203.

²⁶ Fahreddin er-Râzî ilerleyen dönemde delillerin yenişemediği konularda tam bir kesinlik elde edemesek bile herhangi bir görüşü tercih etmemizi mümkün kılacak bir gerekçeye sahip olmamızın, tevakkuftan kurtulmamızı sağlayacağını düşünmektedir. Onun bu konudaki görüşleri çalışmamızın son bölümünde incelenecektir.

²⁷ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 59.

bulunup diğer tarafa ağırlık verilememesidir.”²⁸ *Tekâfüü’l-edille* şeklinde de ifade edilen delillerin yenişememesi durumu Râzî’nin eserlerinde açık bir biçimde görülür. Esasen Râzî’nin kelâmî eserlerinde, nazarî yöntemin kesinliğe ulaştırdığı iddiasına sofistler tarafından yöneltile delillerin yenişememesi itirazını kabul etmediği görülmektedir. Râzî’ye göre bu durum ya kıyâsta kullanılan öncüllerin uygun olmaması ya da formel anlamda kusursuzluğun sağlanamamış olmasından kaynaklanmaktadır.²⁹ Ancak delillerin yenişememesi ve iki ekolün aynı meseleye ilişkin görüşlerinden herhangi birisinin tercih edilememesi durumu bizzat Râzî’nin eserlerinde de görülmektedir. Sözgelimi onun fizik teorilerden atomculuk veya hilomorfizm hakkında eş deliller ortaya koyması, zamanın başlangıcı ve âlemin ezeliği meselelerindeki antinomi durumlarının kendisi tarafından açıkça dile getirilmesi bu duruma birer örnektir.³⁰ Râzî’nin şekk kavramını esas alan bu tavrı kendisinden sonra gelen düşünürler tarafından *imâmü’l-müşekkikîn* şeklinde anılmasına sebep olacaktır.³¹

Buraya kadar aktardıklarımızdan anlaşılacağı üzere kendisinden önce kelâm ve felsefe ekollerinin savunucusu olan düşünürlerin aksine Râzî’nin daha eleştirel bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum onun kendisinden önceki düşünürlerle kurduğu irtibatın incelenmesiyle de test edilebilir. Onun düşüncelerinde - Platon, Aristoteles, İbn Sina, Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî, Ebu Bekir er-Râzî, Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî, İbn Heysem ve benzeri örneklerinde olduğu gibi- gerek antik dönem filozofları gerekse İslâm düşünce geleneğinin farklı kelâm ve felsefe ekolleri düşünürlerinin etkisinin bulunduğu ifade edilebilir.³² Kanaatimizce Râzî hiçbir

²⁸ Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, Eşref Altaş (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 85.

²⁹ Fahreddin er-Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri: el-İşâre fî Usûli’l-Kelâm*, Ulvi Murat Kılavuz, Serkan Çetin (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018, s. 32.

³⁰ Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin 13. Yüzyıldaki Mirası”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* (içinde), Murat Demirkol, Enes Kala (ed.), Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014, s. 330.

³¹ Râzî’yi bu tür bir kuşkuçulukla niteleyenlerin başında Nasiruddin Tusi ve onun takipçileri yer almaktadır. Bununla ilgili bkz. Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin 13. Yüzyıldaki Mirası”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, s. 329.

³² Bu düşünürlerin bazı konulardaki görüşlerinin Fahreddin er-Râzî üzerindeki etkilerine çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde işaret edeceğiz. Ayrıca Râzî’nin kendisinden önceki düşünürlerle eleştirel yaklaşımının tikel meseleler üzerinden incelendiği şu çalışmaya bakılabilir. Raşid Kûkâm, “et-Tefkîr el-felsefî ledâ Fahriddîn er-Râzî ve nakduhu lil-felâsife ve’l-mütেকellimîn”, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Cezayir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü, 2005, s. 269-312.

düşünürün mutlak bir mukallidi olmamış, kendisine gelen bütün bilimsel birikimi eleştirel bir okumaya tâbi tutmuştur. Burada onun yazdığı bütün eserlerinde -gerek bazı cüz'î meselelerde gerekse istidlâl yöntemleri konusunda çeşitli eleştirileri bulunmakla birlikte- genel olarak kelâm disiplininin ve özelde de Eş'arî ekolün temel metafizik kabullerinden ödün vermeme gayreti içinde olduğunu da belirtmek gerekir.

Râzî'nin kelâm ve felsefe okumalarında takip ettiği bu eleştirel yöntem, onun ömrünün son döneminde nazarî yöntemle kesinliği elde etme konusundaki ihtiyatlı yaklaşımı üzerinde önemli bir rol oynamıştır. Kelâm ve felsefe ekollerinin görüşlerinin sınırlarını ve eleştirilere dayanma gücünü test etmek suretiyle karşılaştırmalı bir okuma yapan Râzî, bu süreçte aklın bazı konularda kesin bir hüküm veremediğini fark etmiştir. Özetle erken dönemde dînin asıllarını savunmak üzere yola çıkan Râzî'nin serüveninin hikmet ve şeriat arasını cem etme³³ gayretiyle sürdüğünü ve sonuçta aklın pek çok meselede aksi düşünülemez bir kesinliği elde etme hususundaki acziyetini itirafı ile neticelendiğini söyleyebiliriz.

1.1.2. Fahreddin-er-Râzî'nin Bilgi Teorisi

Fahreddin Râzî'nin bilgi teorisi ile ilgili genel bir çerçeve çizmek, onun şüpheciliğine giden süreci daha iyi anlamlandırabilmemiz konusunda bize yardımcı olacaktır. Zira Râzî şüpheci grupların birazdan incelemeye çalışacağımız eleştirilerini, kendi bilgi teorisini merkeze alarak kurgulamış ve verdiği cevapları da yine bu teoriden hareketle üretmiştir. Bu sebeple şimdi Râzî'nin bilginin mâhiyeti ve oluşum süreçlerine ilişkin görüşleri ile bilgide kesinliği ne gibi ilkelerden hareketle temellendirdiğini incelemeye çalışacağız.

Râzî'nin eserlerinde bilginin mâhiyeti konusunda herhangi bir tanım vermediği görülmektedir. Zira o bilginin herhangi bir şekilde tanımlanamayacağını düşünmektedir.³⁴ Fakat bilginin tanımlanamaması, onun kapalı bir kavram olmasından kaynaklanmaz. Aksine bilgi, insanın kendi varlığına ilişkin idrâkinin bir parçası

³³ İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 17.

³⁴ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 85; *Nihaytü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 120; *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, Câbir Feyyâz el-'Alvânî (nşr.), Müessesetü'r-Risâle, 1996, c. 1, s. 85; *Kelâm İlminin Esasları: Me'âlimü usûli'd-dîn*, Doç. Dr. Muhammet Altaytaş (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 44.

olduğundan bedîhî bir kavramdır. Ayrıca bilginin dışında kalan bütün her şey bilgi ile açığa kavuşmaktadır. Dolayısıyla bilgiyi açıklama teşebbüsünde bulunmak, onu kendisinden daha kapalı bir şeyle tanımlamaya çalışmak olacağından bilgi tam olarak tanımlanamaz.³⁵

Mevâkıf müellifi Adudüddin el-Îcî ve *Mevâkıf* şârihi Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Râzî'ye "bilgi, ister bir zorunluluk olsun isterse de bir delil olsun bir gerektirici nedeniyle kesin ve örtüşen inançtır."³⁶ şeklinde bir tanım nispet etmişlerse de yakın dönemde yapılan çalışmalarda onun böyle bir tarifine henüz rastlanmamıştır.³⁷ Tam aksine Râzî bilginin itikat şeklinde anlaşılmasını; itikadın mahiyetine ilişkin idrâkimizin bedîhî olmasını gerektirmesi, bir şeyin misli ya da kendisinden daha kapalı bir şeyle tanımlanmasına sebep olması ve tasavvurları dışarıda bırakması gibi gerekçelerle eleştirmiştir.³⁸ Fakat Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Râzî'nin bu tanımı bilgide zorunluluk görüşünden döndükten sonra benimsediğini belirtmiştir. Bu tanımın ancak bilgiye ilişkin yaptığı bölümlmeden (taksîm) hareketle Râzî'ye nispet edilmesi mümkün görülebilir.³⁹

Râzî farklı eserlerinde bilginin tanımlanmasının mümkün olmadığını belirtse de özellikle İbn Sînâ tarafından yapılan bilgi tanımlarını eleştirmekten de geri durmamıştır. Sözelimi Râzî, bilginin mâhiyeti konusunda, suretin maddesinden soyutlanması ya da

³⁵ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 119-120.

³⁶ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi: Şerhul-mevâkıf*, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2015, c. 1, s. 168.

³⁷ Hüsnü Turgut, "Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi", (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021) s. 21-26.

³⁸ Mustafa Bozkurt, "Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi", (*Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006) s. 64-65.

³⁹ Râzî zihnin bir şeyi başka bir şeye yüklemesinin ya kesin olduğunu ya da kesin olmadığını, kesinse kendisine hükmedilen şeye mutâbık olduğu ya da olmadığını, şayet mutâbıksa bir gerektirici (*mûcib*) sebebiyle ya da bir gerektirici olmaksızın mutâbık olduğunu belirtir. Bu taksim neticesinde bir gerektirici sebebiyle vâkıa mutâbık olan inanca ise bilgi denmektedir. Râzî bu taksimden hareketle *cehl*, *şekk*, *zan* gibi kavramları da açıklar. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh*, c. 1, s. 83-84; *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 85.

sûretin zihinde husûlü⁴⁰ veya suretle zihnî ittihâdı gibi farklı görüşlere karşı çıkmış ve bilginin bilen ve bilinen arasında bir izâfet olduğu fikrini benimsemiştir.⁴¹

Râzî insanın doğuştan herhangi bir bilgiye sahip olmaksızın boş bir zihinle dünyaya geldiğini düşünür. Ona göre doğuştan getirilen herhangi bir bilgi olmasa da insanda dış dünyayla irtibat kurduğunda bilgi edinmesini sağlayacak iç ve dış idrâk güçleri bulunmaktadır. Bu sebeple insanın bilgi edinme süreçlerinin ilk aşamasında duysal idrâkler yer alır. Duyularla elde edilen bilginin akılla elde edilen bilgiden zaman bakımından önce olduğunu belirten Râzî, öğrenme süreçlerini çocuklar üzerinden ele alarak belirginleştirir. Buna göre öğrenme potansiyeline sahip bir çocuğun duyulur bir nesneyi tekrar tekrar idrâk etmesi sayesinde o nesnenin mâhiyeti ve bilgisini elde ettiğini belirtir. Bu bağlamda Râzî “*Siz hiçbir şey bilmezken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.*”⁴² âyetini de bilginin kaynağına ilişkin epistemolojik yaklaşımını desteklemek üzere kullanır. Ona göre âyetin birinci kısmı insanın doğuştan hiçbir bilgiye sahip olmadığını, ikinci kısmı ise bilgilerin öncelikle duyular aracılığıyla elde edildiğine işaret etmektedir.⁴³

Burada Râzî’nin iç ve dış duyular konusunda İbn Sînâ’ya yönelttiği eleştirilere de kısaca değinmek yerinde olacaktır. Çünkü bu mesele bağlamında İbn Sînâ’ya yöneltilecek eleştiriler Râzî’nin idrâkin mâhiyeti ve oluşum süreçlerini anlamlandırması

⁴⁰ Râzî’nin husûl görüşü bağlamında İbn Sînâ’ya ilişkin eleştirileri için bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019, s.65-91.

⁴¹ Şaban Haklı’ya göre Râzî’nin itirazı bilginin yalnızca form ya da formun bulunmasından ibâret olduğu noktasındadır. Râzî bilginin suretle olan ilişkisini reddetmez ancak formun yanında ona ilave bir şey olduğunun kabul edilmesi gerekir. Râzî bilen ve bilinenin birleşmesiyle açıklanmasından kaçınmak için bu kaydın şart olduğunu ifade eder. Şaban Haklı, “Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği”, (*Yayınlanmamış doktora tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), s. 18-19; Râzî, *el-Mebahisü’l-meşrikiyye fî ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabî’iyyât*, c. 1, s. 450; *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât*, c. 1, s. 200; M. Nesim Doru, “Fahreddin er-Râzî’de Bilgi Problemi”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 30-34. Kübra Şenel de Râzî’nin bilginin izâfet olarak kabul edilmesi için suretin husûlüne gerek olmadığını belirttiğini ve suretin husûlü görüşüne karşı çıktığını ifade eder. Nitekim Râzî zihnî varlığı kabul ettiği *Mebâhisü’l-Meşrikiyye*’de bile bilginin muntabı’ suretin kendisi olmadığını ve suretin ancak bilen ve bilinen arasındaki izâfet için bir şart olabileceğini vurgulamıştır. Bilginin izâfet olmasının açıklanması için bkz. Kübra Şenel, “Fahreddin Râzî’nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), s. 119-123.

⁴² *Kur’ân-ı Kerîm*, Nahl Sûresi, Ayet 78.

⁴³ Râzî, *el-Mebahisü’l-meşrikiyye fî ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t- tabî’iyyât*, c. 1, s. 466; Şaban Haklı, “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”, Ömer Türker, Osman Demir (ed.), *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018, s. 459; Şenel, “Fahreddin Râzî’nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler”, s. 73-74; Doru, “Fahreddin er-Râzî’de Bilgi Problemi”, s. 25; Bozkurt, “Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi”, s. 74.

açısından önemli bir role sahiptir. Bu sebeple öncelikle İbn Sînâ'nın iç ve dış duyulara ilişkin yaklaşımının ortaya konması gerekmektedir.

Bilindiği üzere İbn Sînâ'ya göre hayvânî nefsin iki temel işlevi bulunur: müdrike ve muharrike. İnsanın idrâk etmesini sağlayan müdrike gücü ise dış ve iç duyular olmak üzere iki kısma ayrılır. Dış idrâk güçleri; görme, işitme, dokunma, koklama ve tatma olmak üzere beş tanedir.⁴⁴ İbn Sîna bu beş dış duyuya ilâveten insanda beş tane de iç duyu bulunduğunu belirtir. Bunlar; ortak duyu (*hiss-i müşterek*), hayal ve musavvire gücü (*el-kuvvetü 'l-hayâliyye ve 'l-musavvire*), mütehayyile ve müfekkire gücü (*el-kuvvetü 'l-mütehayyile ve 'l-müfekkire*), vehim gücü (*el-kuvvetü 'l-vehmiyye*) ve hafıza ve hatırlama gücüdür (*el-kuvvetü 'l-hâfıza ve 'z-zâkire*).⁴⁵ Dış duyular ve iç duyular aracılığıyla gerçekleşen idrâkin ise dört aşaması bulunmaktadır: duyumsama, tahayyül, tevehhüm ve taakkul. Bir şeyin cisimsel özellikleriyle kavranması anlamına gelen duyumsama, beş dış duyu ve iç duyuların ilki olan hiss-i müşterek aracılığıyla gerçekleştirilir. Hiss-i müştereğe gelen bu veriler ilk idrâk edildikleri şekliyle ortak duyunun deposu işlevi gören hayâl gücüne intikâl eder. Böylece insan daha önce idrâk ettiği herhangi bir nesneyle tekrar karşılaştığında ya da onu tahayyül ettiğinde o nesneyi hatırlayabilir. Ayrıca tahayyül sayesinde insan dış duyular aracılığıyla hayâle yerleşen suretleri terkip ve tafsil işlemlerine tâbi tutarak dışta var olmayan suretleri oluşturabilir. Tevehhüm ise duyulur nesnelerde tahakkuk eden ve bu nesnelerin suretlerinde taşınan tikel anlamların idrâkidir. Bu anlamlar hâfıza gücünde depolanır ve saklanır. İdrâkin son aşaması olan taakkul ise duyulur bütün suretlerden tamamen arındırılarak şeyin kendisi olması bakımından idrâkidir.⁴⁶

Râzî idrâkin vasıtaları olan duyulardan dış duyular konusunda büyük oranda İbn Sînâ ile hemfikirdir. Fakat Râzî İbn Sînâ'nın iç duyularla ilgili görüşlerini sıkı bir eleştiriye tâbi tutar. Râzî'nin iç duyularla ilgili bu eleştirilerini birkaç ana başlık altında ifade etmek mümkün görünmektedir. Bu eleştirilerin ana odaklarından birisi İbn Sînâ tarafından iç duyuların her birinin varlığına dâir öne sürülen kanıtların eleştirisidir. Râzî

⁴⁴ İbn Sînâ felsefesinde dış duyuların idrâkiyle ilgili ayrıntılı açıklamalar için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri (Nefs, Akıl ve Rûh)*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012, s. 117-130.

⁴⁵ Durusoy, s. 132.

⁴⁶ Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 35-36.

İbn Sînâ'nın iç duyular tarafından gerçekleştirildiğini iddia ettiği iç idrâkleri kabul etmekle birlikte bahsi geçen idrâklerin ayrı birer kuvveye atfedilmesini doğru bulmaz. Ona göre her biri farklı bir türde olsa da bu iç idrâklerin tamamı tek bir şey yani yalnızca nefs tarafından gerçekleştirilir.⁴⁷ Bu durumda Râzî açısından iç idrâkler nefsin sıfatları veya işlevlerine dönüşmektedir.⁴⁸

Râzî'nin iç duyular bağlamında İbn Sînâ'ya yönelttiği diğer bir eleştiri de iç duyuların organları ve yerlerine yöneliktir. Râzî İbn Sînâ'nın iç duyuların beynin bulunduğu bölgelerle ilgili ifadelerini, burhânî olmaya elverişli olmadığı ve herhangi bir gücün bir bölgede bulunmasını diğerlerine tercih etmemizi gerektirici bir sebebin bulunmadığı gibi gerekçelerle eleştirir.⁴⁹

Râzî duyularla elde edilen bu bilgilerin insanda kavram bilgisini meydana getirdiğini ve duyular aracılığıyla dış dünyadan edindiğimiz bu bilgilerin evvelî bilgilerimizin temelini oluşturduğunu düşünür. Ona göre kendisini meydana getirecek olan tasavvurlar zihinde birleştğinde evvelî bilgiler zorunlu bir biçimde meydana gelir.⁵⁰ Demek oluyor ki duyu verileri, aklın evvelî önermeleri olumlaması için yalnızca aracı konumundadır. Zira tasavvurlar arasında bir nispet kurularak tasdiğe dönüştürülmesi akıl aracılığıyla gerçekleşir. İşte Râzî'nin epistemolojisinde bilginin kesinliğinin temelini oluşturan evvelî önermeler yukarıda özetlemeye çalıştığımız biçimde meydana gelir. İnsan bu evvelî önermelerden bir veya daha fazla akıl yürütme (*kıyâs* ya da *nazar ve istidlâl*) neticesinde yeni zorunlu bilgilere ulaşır. Ona göre insan sayet akıl yürütme süreçlerini kıyâsın formel unsurlarına hakkıyla riâyet ederek işletirse

⁴⁷ Râzî'nin bütün idrâklerin nefs tarafından gerçekleştirildiği görüşü, kendisinden önce yaşamış ve görüşleri üzerinde önemli etkileri olan Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî tarafından da savunulmuştur. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitabü'l-Mu'teber fi'l-hikme*, Haydarabad: Dârü'l-Mearif el-Osmâniyye, 1357, c. 2, s. 302-303; Gülâmhüesyin İbrahîmî Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, Tahir Uluç (çev.), İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019, c. 1, s.274.

⁴⁸ M. Zahit Tiryaki, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2018, c. 4, S. 2, s. 75.

⁴⁹ Tiryaki, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, s.102-105; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, c. 2, s. 255, 259-264.

⁵⁰ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 176.

zorunlu (*lüzum*) olarak yeni bilgilere ulaşır.⁵¹ Böylece Râzî'nin bilgide kesinliğin elde edilmesine ilişkin görüşü daha belirgin hâle gelmiş olmaktadır.

Râzî'nin bilgi teorisinin tam olarak anlaşılabilmesi için onun tasavvur ve tasdik ayırımına da işaret etmek zorunluluk arz eder. Zira Râzî gerek kelâmî gerekse felsefî eserlerini kaleme alırken genellikle tasavvur ve tasdik ayırımından hareketle konuya başlar.⁵² Ona göre “bir hakikatin, kendisi hakkında olumlu ya da olumsuz herhangi bir hüküm vermeksizin idrâk edilmesine *tasavvur*; bu hakikatin olumlama veya olumsuzlama ile hükmedilerek idrâkine ise *tasdik* denir.”⁵³

Râzî insanın tasavvur düzeyinde elde ettiği bilgilerin duyusallar, acı ve haz gibi vicdâniyyât alanına giren bilgiler, varlık, birlik, çokluk gibi aklın bedîhesiyle bilinen kavramlar ve akıl ve hayâlin bu kısımlardan hareketle birleşik tarzda elde ettiği bilgiler olduğunu belirtir.⁵⁴ Bazı eserlerinde bu tasavvurların tamamının zorunlu olarak elde edildiğini ve kesbî olmadığını iddia ederken bir kısım eserlerinde de müktesep tasavvurların mümkün olduğunu ifade eder.⁵⁵

Yukarıda da belirttiğimiz gibi insanın bilgisinin kesinliğine giden yolun ilk aşamasını duyu verileri oluşturmaktaydı. Râzî'nin tasavvurlara ilişkin açıklamalarından anlaşılacağı üzere iç ve dış duyular birazdan bahsini edeceğimiz tasdiklerin de temelinde yer almaktadır. Râzî'ye göre insanın bütün bilgileri kendisinden türettiği ve herhangi bir akıl yürütmeye ihtiyaç duymadan elde ettiğimiz tasdikî bilgilerin de var

⁵¹ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 41. Fahreddin er-Râzî'nin bilgide zorunluluk görüşünün epistemolojik anlatımı için bkz. Ayşe Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi”, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s. 86-100.

⁵² Tasavvur ve tasdik ayırımının İslâm düşünce geleneğinde ilk olarak Menon paradoksunu çözmek amacıyla Fârâbî tarafından ortaya çıktığı bilinmektedir. Daha sonra bu ayırım İbn Sînâ tarafından bütün mantığa uyarlanarak ele alınmıştır. Fahreddin er-Râzî ise tasavvur-tasdik ayırımını Menon paradoksunu yeniden problematize ederek ele almış ve kendisinden sonra gelen düşünürlerin bu meseleyle ilgili ayrıntılı tartışmalarına öncülük etmiştir. Ömer Türker, “Kutbuddin Razi'de Tasdik Kavramı ve İçeriği”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, c. 5, S. 2, s. 2. Türker'e göre Joep Lameer bu ayırımın Yunan felsefesindeki köklerini bulmaya çalışmışsa da ikna edici sonuçlara ulaşamamıştır.

⁵³ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 23; *Mantıku'l-Mülâhhas*, s.7; *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 103; *Şerhu Uyûni'l-hikme*, Ahmed Hicâzî es-Sekâ (nşr.), Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415, c.1, s. 43.

⁵⁴ Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi”, s. 86-87.

⁵⁵ Müktesep tasavvur ve tasdiklerin imkânı konusunda Râzî'nin farklı görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz. Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 120-134.

olması zorunludur. Zira aksi takdirde kısırdöngü ve teselsül kaçınılmaz olacaktır. Râzî, *Muhassal*'da herhangi bir çabaya ihtiyaç duyulmayan tasdikleri üç kısımda ele alır:

1. Güneşin aydınlatıcı ve ateşin yakıcı olduğunun bilgisi gibi duyusallar,
11. Herkesin kendi açlık ve susuzluğunu bilmesi gibi vicdânî bilgiler,
111. Olumlama ve olumsuzlama aynı anda bir araya gelmez ve aynı anda ortadan kalkmaz cümlesinde olduğu gibi bedîhîler⁵⁶

Râzî her ne kadar *Muhassal*'da zorunlu tasdikleri bu üç grupta ele almışsa da onun epistemoloji anlayışında bütün bilgilerimizin kaynağını “Bir şey ya vardır ya yoktur” cümlesi oluşturmaktadır.⁵⁷ İnsan bu bilgidен hareket ederek kelâmî terminolojiyle nazar ve istidlâl, felsefî terminolojiyle ise burhânî kıyâs aracılığıyla yeni kesin bilgiler elde eder. Râzî'nin gerek kelâmî eserlerinde nazarî yönteme gerekse felsefî eserlerinde burhânî kıyâsa yönelik yaklaşımlarını çalışmamızın ilerleyen bölümlerine erteleyerek bilginin kesinliği hakkında şüpheli grupları nasıl ele aldığını incelemeye geçebiliriz.

1.2. Nazarî Yönteme Yöneltilen Eleştiriler Karşısında Fahreddin er-Râzî'nin Tutumu

Bilindiği üzere tarihin hemen her döneminde insanın kesin bilgiyi elde etmesinin imkânına yönelik eleştiriler var olmuştur. Bilgide kesinlik meselesinin gündem edildiği her durumda akla öncelikle felsefe tarihinde sofistler olarak anılan düşünürler gelir. Sokrat öncesi filozofların tabiat araştırmaları sonrasında ortaya çıkan sofistler, kesin bilginin peşine düşmek yerine muhatabı ikna sanatı olarak retoriği felsefî eğitimin esası kabul etmişlerdir. Sofistler arasında bilginin imkânı ve değeri konusunda agnostik, septik ve rölativist olanlar gibi çeşitli eğilimlerin bulunduğu görülmektedir. Sözelimi Protagoras, agnostisizmin temel yaklaşımını belirgin biçimde ortaya koyan bir filozoftur. Protagoras insanın her şeyin ölçütü olduğunu ileri sürmüş, algı yahut inançlardan bağımsız sabit bir gerçeklik olmadığını iddia etmiştir. Dolayısıyla ona göre

⁵⁶ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 24-25.

⁵⁷ Râzî, *Şerhu 'Uyûni 'l-hikme*, c. 1, s. 202.

kesin bilginin elde edilmesi mümkün değildir ve herhangi bir görüşün diğerinden daha doğru olduğu iddia edilemez. Sofistler arasında Protagoras gibi sübjektivist ve agnostik veya Gorgias gibi septik filozofların yanında Diagoras, Prodicus ve Critias gibi ateistler ve Antisthenes gibi monoteistler de vardır.⁵⁸

Antik Yunan’da sofistlerle başlayan bilginin imkânına yönelik kuşkular Helenistik dönemde Pyrrhon, Timon, Arkesilaos, Karneades, Aenesidemus, ve Sextus Empiricus gibi filozoflarca sürdürülmüştür.⁵⁹ Bu şüpheli grupların ve görüşlerinin İslâm düşünce geleneğinde de farklı düşünürler tarafından ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda kelâmcılar genellikle mârifetullâha ulaşmada takip edilen yol olan nazarî yöntemin temellendirilebilmesi için sofistlerin bilginin imkânına yönelik eleştirilerini cevaplandırmaya çalışmışlardır. Sofistlerin birçok kelâm düşünürü tarafından *indiyye*, *inâdiyye* ve *lâedriyye* olmak üzere üçlü bir tasnife tâbî tutulduğu mâlûm ve meşhur bir husustur. Lâedriyye diye isimlendirilen grup, nesneler hakkında herhangi bir bilginin var olamayacağını ve şüphelerimizden dahî şüphe edebileceğimizi iddia eden agnostik tavrı temsil etmektedir. Eşyanın varlığını bütünüyle reddeden ve bilgi denilen şeyin sadece vehim ve hayalden ibaret olduğunu savunan septik tavır sahipleri ise İnâdiyye ismiyle anılır. Son olarak hakikatin inançlara tâbî olduğunu ve dolayısıyla nesnel, objektif bir bilgidен söz edilemeyeceğini iddia eden rölativist eğilim sahipleri de İndiyye ismiyle müsemmadır.⁶⁰

Felsefî gelenekte ise sofistlik daha ziyade bir teknik (sınâa, mihne) olarak kavranmış ve bu tekniğin genel adı olan *safsata* bir mantık disiplini olarak ele alınmıştır. Nitekim Fârâbî’ye göre sofistler, ne bazılarının iddia ettiği gibi Sûfestây adlı birinin öncülüğünde kurulmuş bir felsefî ekol ne de bilginin imkânını reddedenlere verilen isimdir. Ona göre sofist, gerçekte öyle olmadığı hâlde, sayesinde kendinin hikmet ve ilim sahibi olduğunu zannettirecek şeyi kullanma gücünü elde eden kişi anlamına gelir. Bu terimin yanlış anlaşılma sebebi ise Yunanca’da delâlet ettiği anlamın

⁵⁸ İlhan Kutluer, “Lâedriyye”, DİA, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, c. 27, s. 41. Sofistlerle ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. G. Skirbekk; N. Gilje, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi* İstanbul: Kesit Yayınları, 2014, s. 52-66; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales’ten Baudrillard’a*, İstanbul: SAY Yayınları, 2018, s. 65-70.

⁵⁹ Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales’ten Baudrillard’a*, s. 155-160.

⁶⁰ Fatma Aygün, “Eşyanın Hakikâti Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi [KADER]*, 2015, c. 13, S. 2, s. 830.

bilinmemesidir. Fârâbî bilgiyi inkâr etmenin bu yetiyi elde edenlere de ârız olduğunu ancak onların sofist ismini alma sebeplerinin bu inkâr olmadığını da ifade eder.⁶¹ İbn Sînâ da sofistlerin üçüncü şıkkın imkânsızlığını reddedişleriyle ilgili olarak çözümlemelerde bulunurken bazı sofistler için agnostik çağrışımı yapacak şekilde “mütehayyir” (şaşkın, akli karışık) kelimesini kullanmaktadır. Buna göre iki şeyin aynı anda doğru olamayacağını bilen bir filozof bu konuda inatlaşan sofisti bir şekilde susturmalı, fakat gerçeği görmesi muhtemel olan ve aslında yol gösterilme ihtiyacı içinde olan mütehayyir de aydınlatmalıdır.⁶²

İslâm düşünce geleneğinde sofistlikle yüzleşmenin çarpıcı örneklerinden birisi ise Gazzâlî’dir.⁶³ Gazzâlî içine düştüğü meşhur bilgi krizinde ne duyulara ne de aklın ilkelerine güven duymaz hâle geldiğini, bir sofiste dönüştüğünü ve bu durumun iki ay sürdüğünü belirtir. Demek oluyor ki ilmî kesinlik açısından dayandığı esasların aslında dayanaksız olduğu düşüncesi Gazzâlî’yi bir septiğe dönüştürmüş, bu şüphecî tutum onun ruh ve beden sağlığını bozacak raddeye varmıştır.⁶⁴ Gazzâlî bu kuşku tecrübesinden ise Allah’ın kalbine attığı bir nur ile kurtulduğunu ifade eder.⁶⁵

Râzî bilginin imkânına yönelik eleştirileri özellikle kelâm alanında yazdığı eserlerde ayrıntılı bir biçimde ele almış, şüphecî gruplar tarafından kelâmın yöntemi olan nazar ve istidlâlâye yöneltilmesi muhtemel pek çok şüpheyi cevaplandırmaya çalışmıştır. Esasen bu durum kelâm geleneği açısından Râzî ile ortaya çıkmış değildir. Mâtürîdî⁶⁶, Cüveynî⁶⁷ ve Kadı Abdulcebbar⁶⁸ gibi Râzî öncesi farklı ekollere mensup

⁶¹ Fârâbî, *Mantıkta kullanılan Lafızlar*, Yaşar Aydın (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 79-80.

⁶² İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, Ömer Türker, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 47. Özde İbn Sînâ ve genel olarak İslâm düşünce geleneğinde sofistlerin varlık kavramı merkezinde nasıl ele alındığına dair ayrıntılı tahliller için bkz. Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019, s. 21-33.

⁶³ Gazzâlî’nin fikrî serüveninin ifade ettiği anlam için bkz. İlhan Kutluer, “Gazzali’nin Felsefi Serüveni”, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* içinde, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s. 395-416.

⁶⁴ Kutluer, “Gazzali’nin Felsefi Serüveni”, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 409.

⁶⁵ Türker, *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, s. 32-33. Türker’e göre Gazzâlî’nin bu sözü, onun düşüncesinin bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda, zihninin ilk bilgilerin oluşum sürecini açık bir farkındalıkla gözlemlemeye elverecek şekilde şeffaflaşması anlamına gelmektedir. Bkz. Ömer Türker, “İslâm Düşüncesinin Sofistlikle Yüzleşmesi”, *Sabah Ülkesi Dergisi*, (2016), S. 49, s. 24-27.

⁶⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, Bekir Topaloğlu (çev.), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 39-54.

⁶⁷ İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü’l-İrşad*, Adnan Bülent Bıslıoğlu, Sabri Yılmaz vd. (çev.), Ankara: TDV Yayınları, 2012, s. 25-29.

kelâm düşünürlerinin eserlerinde de Râzî'nin nazar yoluyla kesin bilgiye ulaşmanın imkânı hakkındaki tartışmalarının izini sürmek mümkündür. Ancak Râzî *Muhassal*'da bütün bilgileri kaynaklarına göre tasnif etmiş ve her bir grubun muhtemel bütün şüphelerini serimlemiş; *Nihâyetü'l-'ukûl*'ün giriş kısmında da bu eleştirileri uzun uzadıya cevaplandırmaya çalışmıştır. Özellikle meselelerin tertibi ve içeriği açısından *Muhassal*, müteahhirûn kelâmında kurucu bir rol üstlendiğinden Râzî'nin bilginin imkânına yönelik tartışmaları, Amidi, İci, Teftazani ve Seyyid Şerif Cürçani gibi Râzî sonrası pek çok düşünür tarafından sürdürülmüş ve derinleştirilmiştir.⁶⁹ Bu bağlamda *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsıd* bilginin imkânına yönelik itirazların çok büyük hacimde ve hayli dakîk bir biçimde ele alındığı metinlere verilebilecek önemli iki örnektir.

Râzî *Muhassal*'da nazarî yöntem ile kesin bilgiye ulaşmanın imkânını reddeden üç gruptan bahseder: Bunlardan birincisi insanın akıl yürütme neticesinde kesin bilgiye ulaşmasının imkânını mutlak olarak reddeden *Sümeniyye*'dir. İkinci grup aklın aritmetik ve geometri alanlarında mümkün olsa da metafizik alanda kesin bilgi elde etmesinin mümkün olmadığını iddia eden ve *mühendisiyyûn* ismi verilen geometri bilginleridir. Üçüncü grup ise mârifetullâh konusunda aklın yetersiz kalması hasebiyle mutlaka bir öğreticiye (muallim) ihtiyaç duyduğumuz fikrinde olan mülhitlerdir ki Râzî bu grupla Bâtınîleri kastetmektedir.⁷⁰ Râzî sofistleri ise aynı eserin giriş kısmında evvelî bilgilere karşı çıkan gruplar arasında sayar. O, nazar ve istidlâlin kendisine dayandığı öncüller yani bedîhî tasdikler konusunda insanların dört gruba ayrıldığını belirtir:

1. Duyusalları ve bedîhîleri kabul edenler (Düşünürlerin çoğunluğu)
11. Sadece duyusalları eleştirenler (Platon, Aristoteles, Batlamyus ve Galen)
111. Duyusalları kabul eden ve bedîhîleri eleştirenler

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi'l-adli ve't-tevhîd*, İbrahim Medkûr (thk.), Beyrut: Dârü lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2002, c. 12, s. 41-100.

⁶⁹ Râzî'nin kelâm ve felsefe geleneklerinde oluşturduğu önemli etki ve dönüşümlerin güzel bir özeti için bkz. Ömer Türker, *Anlamı Tamamlamak*, Ketebe Yayıncılık, İstanbul, 2020, s. 75-80.

⁷⁰ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 36-39.

iv. Duyusal ve bedhîhilerin tamamını eleştirenler (Sofistler).⁷¹

Muhassal'da bilginin imkânına yönelik tartışmaları bu genel çerçevede yürüten Râzî *Nihâyetü'l-'ukûl*'ün baş kısımlarında yer alan nazar bölümüne “Sûfestâiyye'nin Reddedilmesi (*er-Red ale's-sûfestâiyye*)” başlığı ile giriş yapar.⁷² Bu bölümde nazarî yöntemin maddesine karşılık gelen öncüllere yöneltilen eleştirileri detaylı bir biçimde ele alırken kelâmcıların meşhur üçlü tasnifini kullanır. Yani Râzî İndiyye, İnâdiyye ve lâedriyye gruplarının temel iddialarını *Nihâyetü'l-'ukûl*'ün bahsettiğimiz bölümlerinde incelemiştir. Nazarî yöntemle kesin bilgiye ulaşmanın imkânına yönelik eleştirileri ise yeni bir başlık altında inceler. Burada dikkat çeken önemli bir hususa işaret etmek gerekir: Râzî bahsi geçen bölümde nazarî yöntemin kesin bilgi vermesine yönelik eleştirileri kendi epistemolojik yaklaşımları merkezinde kurgulamıştır. Bu sebeple ilgili bölümün giriş kısmında Râzî nazarî yöntem ile kastının ne olduğunu detaylandırır ve çizdiği çerçevede anlaşılması koşuluyla teorik bilginin kesinliği açısından herhangi bir problemin kalmayacağını iddia eder. Râzî'nin bahsi geçen epistemolojik yaklaşımını yani akıl yürütme süreçleri anlamında nazar ile ne kastettiğini ilerleyen bölüme bırakıp başta sûfestâiyye olmak üzere şüpheli grupların eleştirileri bağlamındaki özgün yaklaşımlarına işaret edelim.

Râzî sûfestâiyye grubunu yukarıda da işaret ettiğimiz üzere İndiyye, İnâdiyye ve Lâedriyye şeklinde üç gruba ayırarak inceler.⁷³ Onun yaptığı bu ayırım kendisinin de takipçisi olduğu kelâm geleneğinde meşhur ve kullanılan bir taksimdir. Dolayısıyla Râzî'nin sofist grupların bilginin imkânına ilişkin yaklaşımları ve bu konudaki temel iddiaları bakımından üç grupta ele alınması ve onlara verilen isimler bakımından geleneğe sâdik kaldığı görülmektedir. Ancak Râzî'nin sofistlere bakışında özgün ve

⁷¹ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 25-35.

⁷² Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 157.

⁷³ Râzî kelâmcıların sofist isminde bir grubun gerçekten var olup olmadığını tartıştıklarını belirtir. Bir kısım kelâmcılar insanın kendi mevcudiyetinden, acı veya haz duymasından kuşku duymasının imkânsız olmasından hareketle sofistlerin bu görüşlerinin farazî ve mukadder cümleler olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre kelâmcıların sofistlerin itirazı bağlamında zikredilen şüpheler gerçek bir grubun görüşleri olmaktan çok nazar ashâbının nazarî yöntemin temellendirilmesi açısından takdir ettiği cümleler olarak değerlendirilir. Kelâmcılardan bazıları ise sofistler isminde bir grubun gerçekten mevcut olduğunu düşünürler. Râzî, Yahyâ en-Nahvî'nin *Tefsîru İsagoci* isimli eserinde ilmi ve marifeti inkâr eden bir gruptan bahsettiğini ve Kadî Abdülcebbar'ın ise sofistlerin eşyanın varlığını inkâr etmediklerini fakat bilgi ile zann-ı gâlibi birbirine karıştırmaları sebebiyle sahip oldukları bilgilerin zan olduğunu düşündüklerini ifade ettiğini aktarır. Râzî, *er-Riyâzu'l-münika fî ârâi ehli'l-ilm*, s. 32.

Râzî sonrası dönemi de önemli ölçüde etkileyen bir yönü vardır. Râzî sofistlerin bilgi konusundaki temel iddialarını ortaya koyduktan sonra onların bu iddialarını çok güçlü delillerle serimler. Bahsi geçen iddiaları incelerken çeşitli cevaplar veren Râzî bu cevaplara sofistler tarafından mukâbele edilebilecek muhtemel itirazları da öne sürer. Böylece sofistlerin bilginin imkânına yönelik iddialarını bazen onlar adına ve onlardan daha güçlü bir biçimde müdafaa ettiği bile söylenebilir. Bu durum Râzî'nin tahkik tavrıyla doğrudan ilgilidir. Nitekim o *Nihâyetü'l-'ukûl*'un girişinde herhangi bir meseleyi ele alırken takip edeceği yöntemin, görüşün savunulmasını mümkün olan en güçlü delillerle ortaya konması ya da eleştirilmesi olduğunu belirtir. Hatta Râzî, görüş sahiplerinin konuyla ilgili güçlü bir delil üretmediği durumlarda bu işi kendisinin üstleneceğini de belirtmiştir.⁷⁴

Râzî'nin sofistlere yönelik yaklaşımındaki özgün yönlerinden birisi de onun sofistlik argümanları Müslümanlar arasında cereyân eden tartışmalar ekseninde yeniden kurgulamasıdır. Râzî bunu öylesine maharetli bir biçimde yapar ki felsefe tarihi ve İslâm düşünce geleneğine yabancı birisi onun bu satırlarını okusa sofistlerin bahsi geçen bu üç grubunun da Müslümanlar arasında mevcut olduğu ya da sofistliğin İslâm düşüncesi içerisindeki ihtilâf edilen meseleler sebebiyle ortaya çıktığı hissine kapılabilir.

Râzî'nin sofistler ya da diğer şüpheci grupların eleştirilerini ele alması noktasında dikkat çeken bir yön de şudur: Râzî felsefe tarihinde bilginin imkânına yönelik tartışmaları kendisinin bilgide zorunluluk anlayışının sağlamasını yapmak üzere kullanır. Eserlerine sathî bir bakış, onun düşünce tarihinde aklın kesinliğe ulaşması noktasındaki eleştirileri derleyerek aktardığı hissi verebilir. Lakin onun bilgi teorisine vâkıf olmak suretiyle eserlerinin incelenmesi durumunda Râzî'nin şüpheci grupların eleştirilerini kendi tahkik serüveninin bir parçası hâline dönüştürdüğü fark edilir. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere Râzî'nin tartışmaları İslâm düşünce geleneği içerisinde cereyân eden tartışmaları merkeze alarak yürütmesinin de onun muhakkik bir âlim olmasıyla irtibatlı olduğu kanaatindeyiz.

⁷⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 100.

Râzî her ne kadar sofistlerin iddialarını ayrıntılı bir şekilde eleştirse de esâsen onlarla zorunlu bilgilerin dahî tartışılmasını gerektirecek bir münazaraya girmenin faydasız ve gereksiz olduğunu da belirtir. Ayrıca eğer bir tartışmaya girilecekse de bilginin imkânının ispatı bağlamında önerdiği yöntem, hakikati kabule meyilli olanlarının aydınlatılmaya çalışılması ve buna yanaşmayanların da acı çektirerek kabule mecbur bırakılmasıdır.⁷⁵

Râzî'nin sofistlerle ilgili yaklaşımını belirttikten sonra onun mühendisiyyûn grubuyla olan ilişkisine de kısaca değinmek gerekmektedir. Zira Râzî'nin tezimizin de ana hipotezlerinden birisi olan ömrünün son döneminde nazarî bilginin bütün meselelerde kesinliğe ulaştırması fikrinden geri adım atmasında ve bazı konularda aklın ancak uygun olan görüşü tercih etmekle yetinebileceği görüşünde hendese âlimlerinin etkili olduğu görülmektedir. Râzî erken dönem eserlerinde aşağıda incelemeye çalışacağımız delillerden hareketle metafizik bilgide kesinliği elde etmenin mümkün olmadığını iddia eden geometri bilginlerini eleştirir.⁷⁶ Ancak mühendisiyyûn grubunun bu eleştirilerini ve evlâ olan görüşün tercih edilmesi tavrını son dönem eserlerinde tevârüs etmiştir. Bir farkla ki mühendisiyyûn tarafından metafizik bilginin bütünü için geçerli olan bilinemezlik iddiası Râzî tarafından metafiziğin zor bahisleriyle sınırlandırılmıştır.⁷⁷

Burada şüpheci grupların Râzî'nin düşünce serüveni üzerindeki etkisiyle ilgili önemli bir hususa işaret etmek istiyoruz: Râzî her ne kadar kelâm kitaplarında ve genel olarak erken dönem eserlerinde nazarî yönteme yöneltmesi muhtemel bütün eleştirileri cevaplandırmışsa da onun son dönem eserlerinde bazı konularda kesinliğin elde edilmesi fikrinden geri adım atma tavrında bu eleştirilerin önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Dînî ilimlerin küllî disiplini olan kelâm ilminde bu eleştirilerin cevaplanması kelâmın işlevselliği açısından hayli önemlidir ve bu sebeple Râzî kelâm alanında kaleme aldığı bu eserlerinde muhtemel cevapları vermiş ve kesinlikçi bir tavır

⁷⁵ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s.173.

⁷⁶ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 36-38.

⁷⁷ Eşref Altaş, "Aklın İmkânı ve Sınırı: Fahreddin Râzî'ye Göre Genel ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, c. 7, S. 2, s. 115. Altaş'a göre mühendisiyyûnun metafizik bahislerin tamamını kapsadığını düşündüğü bilinemezlik iddiasının delilleri Râzî tarafından son dönem eserlerinde tevârüs edilmiş fakat bu bilinemezci yaklaşım Tanrı'nın hakikatiyle sınırlandırmıştır.

sergilemiştir. Ancak kanaatimizce Râzî bu eleştirileri cevaplandırırken verdiği cevapların yetersiz olma ihtimâlini de fark etmiştir. Onun bir konuda verdiği cevabı başka bir eserinde reddetmesi de bu kanaatimizi desteklemektedir.⁷⁸ Fakat ömrünü bir hakikat araştırmasına adan Râzî'nin aklın sınırlılığını itirafı ömrünün daha geç dönemlerinde ortaya çıkacaktır. Bu sebeple Râzî'nin nispeten daha erken dönemlerinde kaleme aldığı eserlerinde mevcut olan şüpheli grupların kesin bilgiye yönelik itirazları ve verdiği cevaplar, çalışmamızın son bölümüne bıraktığımız geç dönem epistemolojik yaklaşımının temellerinin görülebilmesi açısından büyük öneme sahiptir.

Râzî'nin nazarî yönteme yönelik sūfestâiyye ve mühendisiyyûn tarafından yöneltilen eleştirilerine geçmeden önce onun nazarı nasıl tanımladığını ve insanın kesin bilgiye ulaşmasının yöntemini nasıl kurguladığını incelemek faydalı olacaktır. Çünkü Râzî bütün eleştirileri nazar kavramına yüklediği anlam bağlamında kurgulayarak tartışır. Ayrıca ona göre nazarî yöntemi kendi anladığı şekliyle kabul eden birisinin bilgide kesinliğe ulaşmada herhangi bir kuşku kalmayacak, şüphelerin itirazları boşa çıkacaktır.⁷⁹

Râzî *nazar* kavramını değişik eserlerinde farklı şekillerde tanımlanmış olsa da biz onun nazar yöntemiyle kastının ne olduğunu incelerken daha çok *Nihâyetü'l-'ukûl* ve *Muhassal* gibi eserlerinden hareket edeceğiz. Zira bilhâssa *Nihâyetü'l-'ukûl*'ün giriş bölümü, kelâmın temel yöntemi olan nazarın detaylıca incelendiği ve nazar yöntemine yöneltilen eleştirilerin Râzî tarafından uzun uzadıya ele alınıp tartışıldığı bir bölümdür.

Râzî, *Muhassal*'da nazarı, “*kendisiyle başka tasdiklere ulaşılması için tasdiklerin tertîp edilmesidir.*”⁸⁰ şeklinde tanımlar. Tanımdan da anlaşılacağı üzere Râzî burada nazar ile yalnızca yeni tasdiklerin elde edilebileceğini düşünmektedir. Aynı eserde tasavvurların zorunlu olup müstesna olamayacağı görüşünü savunan Râzî'nin bu görüşüyle mezkûr nazar tanımı arasında da bir paralellik bulunmaktadır. Râzî âlemin değişen (*mütegayyir*) olduğunu ve her değişenin mümkün olduğunu doğrulayan kimsenin bu iki önermeden hareketle “âlem mümkündür” sonucunu da tasdik etmesi

⁷⁸ Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, s. 330.

⁷⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 179.

⁸⁰ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 36.

gerektiğini belirtir. İşte bu sebeple Râzî'ye göre nazarın, üçüncü tasdiki gerektiren iki tasdik zihinde hazır olmasından başka bir anlamı yoktur. Bu iki gerektiren (*müstelzim*) önerme yakînî olursa gerek (*lâzım*) da yakînî olur. Ancak önermelerden birisi veya ikisi zannî olursa sonuç da zannî olur.⁸¹

Râzî'nin nazar ile kastının çok daha ayrıntılı bir ifâdesi *Nihâyetü'l-'ukûl*'de verdiği şu tanım da net görülür: “*Kendilerinin meydana gelmesiyle kaçınılmaz olarak nazarî bilgilerin de meydana gelmesini gerektirecek bir biçimde zorunlu bilgilerin tertip edilmesidir.*”⁸²

Görüldüğü üzere Râzî kendisiyle kesinliğin elde edilebilmesi için nazarın zorunlu bilgilerden hareketle ve nazarî bilgilerin kaçınılmaz olarak meydana gelmesini gerektirecek biçimde kurgulanmasının şart olduğunu düşünür. Râzî bu nazar tanımını yine aynı eserinde şu şekilde detaylandırır:

“Biz nazarla şu dört bilginin toplamını içeren tefekkürü kast ediyoruz:

i. Zihinde bir tertîp üzere oluşan öncüllerin bedîhî bilgisi

ii. Bu öncüllerin tertîbinin doğruluğuna ilişkin bedîhî bilgi

iii. Hem kendilerinin hem de tertîplerinin doğruluğu bilinen o öncüllerden, talep edilen bilginin lâzım geldiğine (lüzûm yoluyla elde edileceğine) ilişkin bedîhî bilgi

iv. O öncüllerden gerektiği bilinen şeyin doğru olduğunun bilgisi”⁸³

Râzî bu pasajda doğru bilgiye ulaşmak için öncelikle nazar ve istidlâle konu olacak önermelerin zorunlu öncüllere dayanması gerektiğini ifâde etmektedir. Bu öncüller ise hissiyât, vicdâniyât ve evveliyât ya da aklın bu bilgilerden hareketle oluşturduğu öncüller şeklinde sıralanabilir. Ancak çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılarına yer vereceğimiz üzere Râzî bütün bilgilerimizin “Nefy ve ispat aynı anda bir araya gelemez ve ortadan kalkamaz” cümlesine dayandığını belirtir. Bu sebeple Râzî'nin bilgi teorisinde kesinliğin temelini “Bir şey ya vardır ya yoktur” cümlesi

⁸¹ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 36.

⁸² Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 196.

⁸³ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 179.

oluşturmaktadır. İnsan bu cümleden hareketle hissiyât ve vicdâniyâtı da sürece dâhil etmek koşuluyla doğru akıl yürütmeler neticesinde doğru ve kesin bilgiyi elde edebilir. Dolayısıyla Râzî'ye göre teorik bilgide kesinliğin öncelikli şartı, kıyâsın maddesinde doğrudan veya dolaylı zorunlu öncüllerin kullanılmasıdır.⁸⁴ Râzî doğrudan zorunlu öncülle evvelî bilgileri ya da bütün bilgilerimizin kendisine dayandığı “Bir şey ya vardır ya yoktur.” önermesini kast eder. Dolaylı zorunlu önermeler ise doğrudan zorunlu öncüllerden kurulan kusursuz kıyâsların gereği olarak elde edilen önermelerdir.

Râzî'e göre nazar yoluyla kesin bilgiye giden yolda ikinci şart istidlâl süreçlerinin doğru bilgiyi verecek şekilde kusursuz bir biçimde işletilmesidir. Yani felsefe geleneğinin terimleri ile ifade edilecek olursa Râzî bilgide kesinliğin ilk şartını burhânî kıyâsın maddî açıdan doğruluğu, ikinci şartını ise sûret açısından kusursuzluğu şeklinde belirlemiştir. Madde ve suret açısından zikredilen şartlara sahip kıyâslar bizleri zorunlu olarak doğru bilgiye ulaştıracaktır.

Râzî'ye göre kıyâsın formel kısmına karşılık gelen akıl yürütmelerin (*istidlâl*); tündengelim (*kıyas*), tümevarım (*istikrâ*) ve analogi (*temsîl*) olmak üzere üç türü bulunmaktadır. Genel (*âm*) ile özele (*hâs*) delil getirmenin mantıkçıların terminolojisindeki kıyâsa karşılık geldiğini ifade eden Râzî özel ile genele delil getirmenin ise istikrâ olduğunu belirtir. Özelden özele yapılan delillendirmeye de temsîl denir ki, bu kavram fakihlerin ıstılâhında kıyâs kelimesiyle karşılanır.⁸⁵

Râzî mantıkî kıyâsın şekillerini mantık kitaplarında uzunca tartışsa da *Nihâyetü'l-‘ukûl* ve *Muhassal*'ın ilgili bölümünde nazarın doğru bilgiye ulaştıran şekillerini muhtasar bir surette ifade etmiştir.⁸⁶ İstikrânın tam olması şartıyla kesin bilgi vereceğini ifade eden Râzî mantıkî kıyâsın bilgi veren şekillerini de şöyle özetlemektedir:

1. Bir şeyin bir şeye gerekliliğiyle hükmetmektir. Şöyle ki (aralarındaki) gereklilik ilişkisinin gerçekleşmesi için gerektirenin varlığından gereğin varlığı, gereğin yokluğundan gerektirenin yokluğu gerekir. Ancak (aralarında) genellik

⁸⁴ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, c. 1, s. 343-344.

⁸⁵ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 45.

⁸⁶ Râzî'nin istidlâl yöntemlerine dâir görüşlerinin ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Turgut, s. 167-249.

mümkün olduğu için gerektirenin yokluğundan gereğin yokluğu ve gereğin varlığından gerektirenin varlığı gerekmez.

11. İki kısımla sınırlı bölümlleme. Böylece bunlardan herhangi birinin olumsuzlanması diğerinin olumlanmasını gerektirir ve bunlardan herhangi birinin olumlanması diğerinin olumsuzlanmasını gerektirir.

111. Kendisi için B'nin sâbit olduğu her şey için A'nın sübutuyla hükmettiğimizde ya da B'nin kendisi için sâbit olduğu her şeyden A'nın olumsuzlanması ile hükmettiğimizde, sonra B'yi bütün C'ler için ya da bazı C'ler için sâbit gördüğümüzde bütün C'ler için ya da bazı C'ler için A'nın sübutuyla ya da olumsuzlanmasıyla hükmederiz.

iv. C'den olumsuzlanmış B için A'nın sâbit olduğuna hükmettiğimizde eğer olumsuzlama ve olumlama vakti tek ise bu, iki tarafında ayrı olmasında yeterlidir. Vakit belirmiş olmadığında, ancak iki taraftan birinin devamı varsayıldığında sonuç verir. Çünkü iki çelişikten birinin devamı, nasıl olursa olsun diğerinin yanlışlığını gerektirir.

v. İki vasıf tek bir mahalde meydana geldiğinde o mahalde karşılaşmışlardır. O mahallin dışında ise söz konusu karşılaşma meydana gelmiş olabilir, gelmemiş olabilir. Bu durumda kuşkusuz bu, ancak tikel hüküm olur.”⁸⁷

Şimdi teorik bilginin kesinliğe ulaşma konusunda şüpheli grupların eleştirilerinin Râzî tarafından yapılan detaylı analizine geçebiliriz. Nazarî yönteme yöneltile eleştirileri nazarın maddesi ve sureti açısından yani akıl yürütme süreçlerinde kullanılan öncüller ve bizzat akıl yürütmenin kendisine yönelik eleştiriler olmak üzere iki bölümde ele almaya çalışacağız.

1.2.1. Nazarî Yöntemin Öncüllerine Yönelik Eleştiriler

Râzî'nin doğru bilgiye ulaşabilmek için herhangi bir şekilde ispata muhtaç olmayan bedîhî tasdiklerden hareketle işe başlamak gerektiğini düşündüğünü

⁸⁷ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 45. Kesin bilgiye ulaştırıcı kıyasın maddesi ve suretinin nasıl olması gerektiğinin ayrıntılı tahlili için bkz. Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 122-124.

belirtmiştik. Bu sebeple Râzî öncelikle akıl yürütme süreçlerinin kendisine dayandığı zorunlu bilgilere sūfestâiyye tarafından yöneltilen eleştirileri cevaplayarak işe başlar. Râzî'nin sūfestâiyye arasında görüşlerine en çok yer verdiği grup lâedriyyedir. Dolayısıyla öncelikle lâedriyye grubunun zorunlu bilgilere yönelik eleştirilerinin Râzî tarafından nasıl ele alındığını inceleyebiliriz.

Râzî lâedriyyenin sofistler içerisinde en önde gelen grup olduğunu belirtir. Onların temel iddiasının ise herhangi bir şeyin varlığı ya da yokluğunu bilemeyeceğimiz ve bilgi konusunda gerekli olanın tevakkuf olduğunu ifade eder.⁸⁸ Râzî lâedriyye grubunun şüpheleri bağlamında dört delile yer verir.

Râzî'nin lâedriyye grubuna atfettiği birinci delil zorunlu bilgilerde meydana gelen ihtilâfa dayanır. Farklı mezheplerin görüşleri incelendiğinde her bir mezhebin zorunlu kabul ettiği görüşler bulunduğu bir hakikattir. Ancak bu mezheplerin zorunlu kabul ettiği görüşler başka ekollere mensup düşünürler tarafından yanlışlanabilmektedir. Şayet insanların zorunlu olarak kabul ettiği öncüllerin yanlışlanması mümkünse bu durum bütün zorunlu bilgilerimiz için bir şüpheyi sebep olacaktır. Zira insanın zorunlu saydığı herhangi bir öncülde hata ihtimâlinin bulunması, diğer bilgilerimiz için de böyle bir hatanın mümkün olduğunu gösterir. Dolayısıyla bahsi geçen durum, zorunlu bilgilere olan güvene zarar verir.⁸⁹

Râzî bu itirazı örneklendirirken İslâm düşünce geleneği içerisinde yer alan farklı kelâm ekolleri ve İslâm filozofları arasındaki tartışmaları kullanır. Yani düşünce tarihinde bilginin imkânına yönelik yapılan tartışmalar, Râzî tarafından Müslümanlar arasında cereyân eden meseleler ekseninde yeniden kurgulanır. Râzî'nin kelâmcılar ve filozoflar arasındaki bu tartışmalara verdiği örneklerin ana başlıkları ise şunlardır: husun-kubuh meselesi, insan fiilleri ve özgür irade problemi, arazların ve cisimlerin bekâsı, Allah'ın bir cihette bulunması, boşluğun (halâ) varlığı, zamânın mâhiyeti ve âlemin hudûsu, yoktan yaratmanın imkânı, müreccihsiz tercihin imkânı, insanın

⁸⁸ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 157.

⁸⁹ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 157.

kendisine ilişkin idrâkinin zorunlu mu nazarî mi olduğu, insanın mâhiyeti, ma'dûmun iâdesi ve tevellüd meselesi.⁹⁰

Lâedriyyeye göre bu meselelerdeki farklılığın zorunlu bilgileri kuşkuya düşürmesinin nedeni ise şudur: Sıhhatinin zorunlu olarak bilindiği iddia edilen bu önermeler ya kendisinde zorunlu olarak sahihtir ya da değildir.

a) Eğer sıhhati zorunlu ise onu inkâr edenler, inkârında isâbet ettiklerini zannettikleri hâlde zorunlu bilgileri inkâr etmiş olacaklardır. Bu durumda zorunlu bilgiler zorunlu olmayan bilgiler sebebiyle kuşkuya düşürülmüş olur.

b) Eğer sıhhati zorunlu değilse bu durumda da zorunlu olmayanlar (onun zorunlu olduğuna inanlardan ötürü) zorunlu olanla karıştırılmış olur.

Her iki durumda da zorunlu zorunlu olmayanla karışmış olacaktır. Böyle bir durumda ise doğru ile yanlış birbirinden ayırmak için delillere ihtiyaç duyulacaktır. Ancak kullanılacak deliller de zorunlu bilgilerden oluşması gerektiğinden kısır döngü kaçınılmaz olacaktır.⁹¹ Zira lâedriyye tarafından ortaya konan bu itiraz zorunlu olduğu kabul edilen bilginin sıhhatini bilemeyeceğimiz üzerine kuruludur.

Râzî insanın inançlar, dinler, rikkat-i cinsiyye, alışkanlıklar ve âdetler gibi sonradan edindiği tüm nazarî ve amelî hey'etlerden sıyrılarak düşünmek yoluyla zorunlu bilgilerin diğer bilgilerden temyiz edilebilmesinin de lâedriyye grubu tarafından kabul edilmediğini belirtir. Zira insanda alışkanlık neticesi yer eden hey'etler (*el-hey'ât el-i'tiyâdiyye*), zamanla insan nefsinde yerleşik birer melekeye (*melekât-ı müstakırre*) dönüşürler. Bu sebeple herhangi bir çabayla ortadan kaldıramazlar. Dolayısıyla aklın böyle bir yolla zorunlu bilgiler hakkında hüküm vermesine güvenmemiz söz konusu olamaz. İnsandaki bu hey'etlerin çabayla ortadan kaldırılabilceğini varsaysak bile tafsîlî bir biçimde farkında olmadığımız bir hey'etin nefste yer etmiş olması ve onun

⁹⁰ Bu tartışmaların ayrıntısı için bkz. Râzî, *Nihaytü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 158-160; Ebubekir Pilatin, "İslam Filozoflarına Göre Sofist Felsefe", (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019) s. 90-93.

⁹¹ Râzî, *Nihaytü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 161.

izâlesiyle meşgul olmamamız mümkündür. Böyle bir imkânın mevcudiyeti de akla bu konuda güvenmemize engel olur.⁹²

Râzî bedîhîler arasındaki tartışmaların bedîhî bilgilere ve dolayısıyla bütün bilgilerimize olan güveni ortadan kaldıracağı iddiasının bedîhî bilginin anlamının tam olarak kavranamamasından kaynaklandığını düşünüyor olmalıdır. Nitekim o bu şüphenin cevabına bedîhî bilgi ile kastının ne olduğunu açıklayarak başlar: “Biz *bedîhî ile yalnızca sıfat ve mevsûfun hakikatini tasavvur etmenin zihnini birini diğerine yüklemesi için yeterli olduğu şeyi kast ediyoruz.*”⁹³

Râzî bu şekilde kurulmuş bir önermenin bütün insanlar için ortaklaşa kabul edileceğini ve herhangi bir ihtilâfın söz konusu olmayacağını ifade eder. Şayet bir ihtilâf meydana geliyorsa da bunun sebebi sıfat ve mevsuf olarak zikredilen iki tarafın mefhumlarına ilişkin bir karışıklığın bulunmasıdır. Râzî bu açıklamasını yukarıda tartışılan meseleler bağlamında zikrettiği iyi ve kötünün kaynağı konusu örneği üzerinden daha belirgin hâle getirir.

Râzî’ye göre doğruluğun iyi zulmün kötü bir şey olduğuna dâir ihtilâf iyi ve kötü mefhumlarının açığa kavuşturulmamasından kaynaklanır. Şayet bu kavramlar nefse mülâyemet veya münâferet kastıyla kullanılırsa adaletin iyi zulmün ise kötü olduğu konusunda herhangi bir tartışma olmaz. Ancak iyi ve kötü anlamları, fiil veya terk sebebiyle âhirette sevap veya cezaya konu olması bakımından kullanılırsa adalet ve zulmün iyiliği ya da kötülüğü tartışma konusu olabilir. Zira bu anlamdaki bilginin zorunlu olduğu söylenemez. Bu itiraz bağlamında Râzî son olarak, ihtilâf edilen diğer meselelerde de durumun benzer olduğunu belirtir.⁹⁴

Lâedriyye’nin zorunlu bilgilere yönelik diğer bir şüphesi ise zorunlu ve nazarî bilgiler arasındaki ilişkiyi merkeze alır. Zorunlu bilgilerin nazarî bilgileri gerektirmesi ya zorunlu ya da nazarîdir.

⁹² Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 161-162.

⁹³ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 173.

⁹⁴ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 174.

a-) Şayet nazarî olursa bu durumda lüzumun ispâtı da başka nazara dayanacak ve böylece durum teselsülle neticelenecektir.

b-) Lüzûmun zorunlu olması durumunda ise nasıl ki zorunlu bilgiler bütün herkeste hâsıl oluyorsa nazarî bilgilerin de böyle olması gerekir. Ancak nazarî bilgilerin herkeste meydana gelmediği açıktır. Dolayısıyla zorunlu olduğu iddiâ edilen bu bilgiler de insan için bazen hâsıl olacak bazen de olmayacaktır. Zorunlu önermelerin hâsıl olmaması durumunda ise araştırma (bahs) ve talep gerekecektir ki nazarın bundan başka bir anlamı da yoktur. Sonuç olarak zorunlu bilgiler nazarî bilgilere dönüşecektir ki bu takdirde teselsül kaçınılmaz olur.⁹⁵

Râzî nazarî bilgilerin meydana gelmemesi durumunda ondan lüzum yoluyla elde edilen zorunlu bilgilerin de meydana gelmeyeceği konusunda bir tartışma olmadığını belirtir. Fakat bu durumun zorunlu bilgilerin nazarî bilgiye dönüşmesini gerektireceği hükmünün yanlış olduğunu ifade eder. Bir şeyin başka bir şeye olumlu ya da olumsuz nispetinin, nispet edilen ve kendisine nispet olunan şeyin hakikatlerinin zihinde meydana gelmesi şartına bağlı olduğunu ifade eden Râzî, insanın bu iki şeyi sürekli aklında tutması gerekmediğini belirtir. Yani bütün tasdikler kaçınılmaz olarak tasavvurlara bağlı olsa da zorunlu önermelerin tasavvurlarının insan zihninde sürekli meydana gelmesi şart değildir.⁹⁶ Peki, zorunlu bilgiler sürekli olarak insan zihninde bulunmuyorsa bu bilgilerin hatırlanması için nazara ihtiyaç hissedildiği hakikati ne olacaktır? Yani bu durum bütün zorunlu bilgilerin nazarî bilgi hâlini almasına sebep olmaz mı?

Râzî bu soruyu zorunlu ve nazarî bilgi arasındaki farkı ortaya koyarak cevaplar. Ona göre zorunlu bilgilerin tasavvurları zihinde hazır olduğu anda zihin bu tasavvurlar aracılığıyla doğrudan bir tasdike ulaşır. Ancak nazarî bilgiler için durum böyle değildir. O, bu iki bilgi arasındaki farkı bir örnekle daha da belirginleştirir:

“Zorunlu bilginin örneği şudur: Bir, iki ve yarımın hakikatlerini tasavvur eden kişinin birin, ikinin yarısı olduğu hükmüne varmaması imkânsızdır. Nazarî bilginin

⁹⁵ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 163-164.

⁹⁶ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 174-175.

örneği ise şudur: âlem ve hâdisin hakikatlerini tasavvur eden kişi açısından yalnızca bu iki tasavvur âlemin hâdis olduğunu kesinleme konusunda yeterli gelmez."⁹⁷

Buradan çıkan neticeye göre zorunlu ve nazarî bilgiler, unutulmaya elverişli olabilmesi hükmünde ortak olsalar da zihinde tasavvurlarının oluşmasıyla tasdikin doğrudan ya da dolaylı bir biçimde oluşması yönlerinden ayrışır. Râzî zorunlu ve nazarî bilgiye dâir fikirlerini böylece belirginleştirdikten sonra lâedriyyenin öne sürdüğü şüphenin zorunlu bilgiler için geçerli olmadığını ancak nazarî bilgiler için zihnin bir yönelişe (*iltifât*) daha ihtiyacı olduğunu ifade ederek reddeder.

Râzî tartışılan mesele bağlamında lâedriyye grubu tarafından yöneltilebilecek bir itiraza daha dikkat çeker: Acaba zorunlu bilgilerin unutulma ihtimâlinin insanın aynı konuda çelişik hükümlerin meydana gelmesine sebep olur mu? Ona göre böyle bir ihtimal söz konusu olmaz. Zira bir önermenin başka bir önermeyle çelişik olabilmesi, bu iki önermenin sıfat ve mevsuflarının müsâvî olması şartına bağlıdır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Râzî'ye göre zorunlu bilgilerin tasavvurları zihinde oluştuğunda ikisi arasındaki nispet zorunlu olarak meydana geldiği için çelişik bir görüşün zihinde bulunması mümkün değildir.

Râzî zorunlu ve nazarî bilgiler bağlamında sofistler tarafından öne sürülmesi muhtemel bir şüpheyi daha dikkat çeker. Nasıl ki bilgide kesinliğin elde edilmesini mümkün görenler bu iddialarını doğruluğu zorunlu olarak bilinen bir öncüle dayandırıyorlarsa şüpheci gruplar için de aynı durum geçerlidir. Yani şüpheci grupların yanlış olan bu görüşlerinin de nazarî değil de işe ilk başladıkları zorunlu bilgilerdeki bir hataya dayanmış olması gerekir. Çünkü hatırlanacağı üzere Râzî'nin kesinlik anlayışında zorunlu öncüllerden hareketle yapılan akıl yürütmeler -şayet bu akıl yürütme formel bir kusurla malûl değilse- zorunlu olarak doğru bilgiye ulaştıracaktır. Böyle bir durumda şüpheci grupların yanlış olduğu iddia edilen görüşlerinin ortaya çıkmaması gerekir.

Râzî'ye göre sofistlerin zorunlu bilgilerde hata ihtimâlini göstermekle bilgide kesinliğin imkânını selbetmeye yönelik bu itirazları da yersizdir. Zira onların hatalarının

⁹⁷ Râzî, *Nihayeti'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 175.

kaynağı zorunlu değil nazârî önermelerdir. Onlar henüz işin başında yanlış önermelere dayanmış ve akıl yürütmelerini bu yanlış temel üzerine binâ etmişlerdir. Bu sebeple öne sürülen bu itiraz da zorunlu bilgileri şüpheyeye düşürme tutarlılığına sahip görünmemektedir.⁹⁸

Râzî, lâedriyye grubunun zorunlu bilgilerin eleştirisi bağlamında öne sürmesi muhtemel bir problem olarak da fitratın zorunlu bilgilerin elde edilmesinde yeterli olup olmamasını zikreder. Buna göre yalnızca insânî fitrat, zorunlu bilgilerin elde edilmesinde yeterlidir ya da değildir.

a-) Fitratın yeterli olması durumunda zorunlu bilgilerin insanın var olduğu andan itibaren hâsıl olması gerekir. Öyle ki nefy ve ispâtın birleşmesinin imkânsızlığı ya da bir şeye eşit olan şeylerin birbirine eşit olması gerektiği gibi zorunlu bilgilerin, henüz cenin hâlindeyken dahî insan tarafından bilinmesi gerekir.

b-) Fitratın yetersiz olması durumunda ise bu bilgilerin başka bir yolla kazanılması gerekir ki bu durumda mezkûr bilgilerin bedîhî değil müktesep olması gerekir.⁹⁹

Râzî'ye göre zorunlu bilgilerin mahsûsâtтан tümevarım yoluyla elde edildiği yani insanın tikel şeyleri algılamak suretiyle aralarındaki benzerlik ve farklılıklardan hareketle bu bilgileri elde ettiği gibi bir açıklama da lâedriyye tarafından kabul edilmez. Çünkü onlara göre tikel nesnelerin duyu yoluyla algılanması kesin bir bilgi ifade etmez. Dahası duyuların kesin bilgi verdiği kabul edilse bile duyu verileri bedîhî bilgiler için temel olamaz.¹⁰⁰ Dolayısıyla zorunlu bilgilerin insanın varlığının başlangıcında meydana gelmesi ve mahsûsâtтан tümevarım yoluyla elde edilmesi mümkün görünmemektedir. Bu durumda geriye yalnızca bu bilgilerin kesbî olması şıkkı kalır ve fakat zorunlu bilgilerin kesbî olması hâlinde de devr veya teselsül kaçınılmazdır.

⁹⁸ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 175-176.

⁹⁹ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 164.

¹⁰⁰ Râzî bu itirazı “Bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir.” cümlesini merkeze alarak derin bir analize tâbî tutar. Bu tahlil için bkz Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 165-66.

Râzî bu itiraza insanın zorunlu bilgileri elde etme süreçlerini betimleyerek cevap verir. Esâsen Râzî'nin bu soruya verdiği cevap onun bilgi teorisiyle doğrudan irtibatlıdır. Bu sebeple Râzî'nin ilgili cevabını doğrudan aktarmak faydalı olacaktır:

“Deriz ki: (İnsan fitratı zorunlu bilgileri elde etme konusunda) yeterli değildir. Bilakis bu evvelî önermelerin tikellerinin tasavvurunun (insan zihninde) hazır bulunması gerekir. Bu tasavvurlar meydana geldiğinde tasdik de zorunlu olarak meydana gelir. İşte bu tasavvurlar ancak duyular aracılığıyla elde edilir. Biz evvelî önermelerin meydana gelmesinin ancak tikellere ilişkin hükümlerden tümevarım aracılığıyla elde edildiğini iddia etmiyoruz ki zikrettiğiniz itiraz bize yönelsin. Aksine his zihinde mâhiyetlerin suretlerinin oluşmasını sağlar. Sonra bu tasavvurlar oluştuğunda tasdik kaçınılmaz olarak o tasavvurları takip eder.”¹⁰¹

Görüldüğü üzere Râzî insan fitratının zorunlu bilgilerin elde edilmesinde yeterli olmadığını açıkça ifade ederek sofistlerin itirazını boşa çıkarmaktadır. Ona göre duyuların kesin bilgi vermediğine ya da duyulardan tümevarım yoluyla zorunlu bilgilerin elde edilemeyeceğine ilişkin tüm şüpheler de bu pasajda cevaplanmıştır.

Râzî'nin bilgi teorisini kısaca özetlediğimiz bölümden de hatırlanacağı üzere Râzî'e göre insan doğduğunda herhangi bir bilgiye sahip değildir ve bütün bilgileri dış dünyayla temastan sonra elde eder. Ona göre doğuştan getirilen herhangi bir bilgi olmasa da insanda doğuştan var olan iç ve dış idrâk güçleri bulunmaktadır. İç ve dış duyular aracılığıyla dış dünyadan edindiğimiz ve zorunlu bilgiyi meydana getirecek olan tasavvurlar zihinde birleştiğinde ise evvelî önermeler meydana gelir. Buna göre duyu verileri, aklın evvelî önermeleri olumlaması için yalnızca aracı konumundadır. Zira tasavvurlar arasında bir nispet kurularak tasdike dönüştürülmesi akıl aracılığıyla gerçekleşir.

Râzî lâedriyye grubunun zorunlu bilgilere yönelik son şüphesini de mahsûsâta duyulan güvensizlikten hareketle ortaya koyar. Onlara göre bedîhî bilgiler, duyu verilerinden daha güvenilir olmadığına ve duyu verileri de kesin bilgi ifade etmediğine

¹⁰¹ Râzî, *Nihayetü 'l-'ukûl fî dirâyeti 'l-usûl*, c. 1, s. 176.

göre zorunlu bilgilerin de kuşkuyla karşılanması gerekecektir.¹⁰² Râzî bu bağlamda lâedriyye tarafından verilebilecek çeşitli örnekler zikreder:

1. Kuşluk vaktinde görülen Zeyd'i yarın gördüğümüzde bu kişinin dünküyle aynı olduğuna hükmederiz ve bu bilgi bizde zorunlu olarak meydana gelir. Oysa Allah'ın, Zeyd'e bütün yönlerden benzeyen başka bir şahıs yaratmış olma ihtimâli bütün Müslümanlar arasında ittifakla mümkün görülür. Bu imkânın mevcudiyeti, zikri geçen zorunlu bilgiye olan güveni ortadan kaldırır.

11. Bizden birisi evden çıktığında Allah Teâlâ'nın evdeki kapları âlim ve fâzıl birer insana dönüştürmesi mümkündür. Bu ihtimâl, onun yokluğuna ilişkin kesin bir hükme varmamızı engeller.¹⁰³

111. Melankoli ve halüsinasyon hastaları dışta var olmayan şahıs ve suretlerin var olduğuna ve onları algıladıklarına kesin olarak inanabilirler. Yine filozoflara göre peygamber ve veliler dışta var olmayan suret ve şahısları müşâhede edebilirler. Buna göre dışta var olmadığı hâlde var olduğunu iddia ettiği bu suret ve şahıslar insana nasıl kesinlik hissi verebilir?

iv. Uyuyan kişi uykusunda varlığına kesin olarak inandığı suretleri müşâhede eder. Sonra başka bir hâle intikâl ettiğinde yani uyandığında önceki hâlinde müşâhede ettiği şeyin bâtil ve hayâlden ibâret olduğu açığa çıkar. Bu durum insanın uyanırken müşâhede ettiği suretlerin de başka bir hâle geçtiğinde bâtil ve hayâlden ibâret olduğunu anlamasının mümkün olduğunu gösterir.

¹⁰² Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s.166.

¹⁰³ Râzî bu itirazın yalnızca Eş'ariyye'ye yöneltilebileceği iddiasının da lâedriyye tarafından kabul edilmeyeceğini belirtir. Sözelimi Mu'tezile mucizenin peygamberin doğruluğuna delâletine zarar verebileceği ve gerçek peygamberlerle öyle olmadığı hâlde peygamberlik iddiasında bulunanların ayırt edilemeyeceği gerekçesiyle bu örneği kabul etmeyebilir. Felsefeciler de verilen bu örneğin fâil-i muhtâr bir Tanrı tasavvuruna sahip olanlar için bağlayıcı olabileceğini ve Tanrı'nın zorunluluk yoluyla fiil işlediğini kabûl eden filozoflar açısından herhangi bir sorun teşkil etmeyeceğini iddia edebilirler. Ancak Mu'tezile'nin bu imkânı reddetmesi bir delile dayanır ve bu imkânı reddedecek her insanın da ancak bir akıl yürütme sonucu bu hükme varması mümkündür. Dolayısıyla bu delile vâkıf olmayanlar için itiraz bağlayıcılığını korumaktadır. Râzî'ye göre lâedriyye feleklerde görülmemiş yabancı şekillerin meydana gelmesi mümkün olması gerekçesiyle bu örneğin filozoflar için de bağlayıcı olduğunu iddia edebilir. Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 167.

v. İnsan yağmur damlalarının dikey tarzda yağdığını görür. Ancak bu damlalar dikey değildir.

vi. Biz hareketli olduğu hâlde durağan olarak gördüğümüz bulut ya da yolda süratle giden gemiyi içindekilerin hareketsiz zannetmesi örneklerinde olduğu gibi bazen hareketli olan şeyleri durağan zannedebiliriz. Yine büyük olan yıldızları küçük ve sudaki üzümü armut kadar büyük görmemiz örneklerinde olduğu gibi büyüğü küçük, küçüğü de büyük zannedebiliriz.¹⁰⁴

Örnekleri çoğaltılabilecek olan bu türden olaylar lâedriyye açısından zorunlu bilgilere olan güveni zedelemektedir. Zira onlara göre mahsûsatın kesinliğinden emin olamıyorsak evvelî bilgilerimizden de emin olamayız. Çünkü bu iki bilgi türü kesinlik konusunda aynı seviyede yer alırlar.

Râzî bu itiraza duysal bilgilere güvenemeyeceğimiz iddiasına karşı çıkarak cevap verir. Ona göre yukarıda öne sürülen itirazların çoğunda yapılan hata, hükmü verenin duyular olduğu zannıdır. Sözelimi bugün ve yarın görülen kişinin aynı olup olmaması, duyu organlarıyla idrâk edilmez. Aynı şekilde evde bulunan eşyaların evden çıktığımızda başka şeylere dönüşmesi ihtimâli duysal bir bilgi değildir. Dolayısıyla bu itirazlardan duyu verilerine bir güvensizlik sonucu çıkarılamaz.¹⁰⁵

Râzî uyku hâlinde görülen suretlerin yanılsama olmasından hareketle yakaza hâlinde de yanılabileceğimiz ihtimâlinin bedîhî bilgilere zarar vereceği itirazını da kabul etmez. Zira öne sürülen bu şüphe insanın varlığına, haz ve acılarına ilişkin idrâkinin kesinliğine zarar vermez.

Râzî *Nihâyetü'l-'ukûl*'de lâedriyyenin duysallara yönelik eleştirileri bağlamında yalnızca bu iki itiraza cevap verir. Esasen bu iki itirazı *Muhassal*'da bedîhîlere yöneltilen eleştiriler bağlamında zikretmiştir.¹⁰⁶ Bu bölümde yalnızca tartışmanın bağlamının yanlış kurgulandığına dikkat çekmesi okurunu tatmin edecek düzeyde bir cevap gibi görünmemektedir. Fakat bu durum onun duysal bilgilerin

¹⁰⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 166-169.

¹⁰⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 177.

¹⁰⁶ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 32-34.

zorunlu bilgiler olduğu düşüncesinden kaynaklanıyor olmalıdır. Dahası o, duyusal verilerin aklın kontrolünde ele alınması gerektiğini de belirtmiştir. Ayrıca duyuların yanılmasıyla ilişkin verilen örneklerin cevapları için Râzî okurlarını *Kitabü'l-Menâzır*'a yönlendirir.¹⁰⁷

Râzî sofistlerden diğerk grubun inâdiyye olduğunu ve bunların hiçbir şeyi kesinleyemeyeceğimizi iddia ettiklerini belirtir. Onların bu fikre varmasının sebebi ise çelişkili görüşlerin (*el-işkâlât el-müteârıza*) var olmasına dayanır.¹⁰⁸ Bu grubun iddiasının daha iyi anlaşılabilmesi için üç örnek vereceğini söyleyen Râzî bu örneklerin geri kalanlar için emsâl teşkil edeceğini ifade eder. Râzî'nin verdiği üç örnek şunlardır:

1. Eğer bir şey mevcut olsaydı bu mevcut ya başkalarının varlığına ortak ya da onların varlığından ayrı olurdu ki bu ikisi de çeşitli gerekçelerle yanlışır.

11. Eğer bir şey mevcut olsaydı bu mevcut ya vacip ya da mümkün olurdu ki imkân ve zorunluluk konusundaki şüpheler bu iki şıkkı da iptal etmektedir.

111. Eğer bir cisim mevcut olsaydı ya bölünmesi bir yerde sona ererdi. Ya da sonsuz parçalara bölünürdü. Birinci görüş atomculuğu reddedenlerin delilleri; ikinci görüş ise atomcuların ispat sadedindeki delilleri sebebiyle geçersizdir. Dolayısıyla cismin var olduğu iddia edilemez.¹⁰⁹

Görüldüğü üzere İnâdiyye grubu düşünce tarihinde gerek zorunlu gerekse nazarî önermenin onunla benzer güçte olup ona mukâvemet eden bir muârızı bulunduğunu iddia etmektedir. Düşünce tarihinde delillerin yenişemezliği (*tekâfüü'l-edille*) olarak bilinen bu durum şüpheci grupların temel argümanlarından birisidir. Râzî bu argümanı felsefe ve kelâm ilişkileri açısından yeniden kurgulamıştır. İnâdiyye'nin bu şüphanin usûl tartışmalarındaki farklı görüşlerden kaynaklandığını ve bunun şüpheciliğe sebep olduğunu belirten Râzî buradan hareketle bir şüpheciliğe varmayı doğru bulmaz. İtiraza

¹⁰⁷ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 178. Râzî ilgili bölümde yalnızca eserin ismini zikretmiş ve müellifinden bahsetmemiştir. Muhtemelen Râzî'nin burada okurlarını yönlendirdiği *Kitabü'l-Menâzır* isimli eser, İbn Heysem'e ait olmalıdır.

¹⁰⁸ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 170.

¹⁰⁹ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 170-171.

konu olan meselelerin cevaplarını ise ilgili bahislerde ele alacağını belirtir.¹¹⁰ Özetle söyleyecek olursak Râzî açısından septik tutum sahibi olan inâdiyyenin tevakkuf tavrının en azından kelâm kitaplarının nazarî yöntemi temellendirme bölümlerinde kabul edilmediğini söyleyebiliriz. Ne var ki birinci bölümde işaret ettiğimiz üzere Râzî'nin eserlerinde inâdiyyenin bu iddiasını destekleyecek biçimde aynı konuda farklı kanaatler serdettiği meseleler olduğu da görülmektedir. Fakat Râzî buradan mutlak bir şüphecilik çıkarmamıştır ve bu durumu Râzî'nin tahkik sürecinin bir parçası olarak okumak mümkün görünmektedir.

Râzî'nin eşit güçte olan delillerin var olduğu iddiasının ise son dönem eserlerinde farklı bir biçimde ele alındığı yani Râzî tarafından nazarî yönetime yöneltilen eleştirilerde kullanıldığı görülmektedir. Şimdilik inâdiyyenin bu eleştirilerinin de Râzî'nin son dönem düşüncesinde ciddi bir etkisi olma ihtimâline işaretle yetinip bu konudaki kanaatlerimizi açıklamayı çalışmamızın ilerleyen bölümlerine bırakalım.

Râzî sūfestâyyeden son grup olan inâdiyyenin temel iddiasını şöyle ifade eder: *“Eşyanın hakikatleri inançlara tâbidir yoksa inançlar eşyanın hakikatine tabi değildir. Âlemin kadîm olduğuna inanan kimse için âlem gerçekte de kadîm; hâdis olduğuna inanan kimse için ise âlem gerçekte de hâdistir.”*¹¹¹ Râzî İndiyye'nin bu iddiasını safra tabiatlı (safrâvî) kimselerin şekeri tadını acı olarak hissetmeleri örneğinde olduğu gibi eşyanın hakikatlerinin idrâklere bağlı olduklarından hareketle temellendirdiğini belirtmektedir. Oysa Râzî bu örnekten hareketle hakikatlerin değişken olması gerektiğini kabul etmez. Verilen örnekteki durumun sebebi ise kişinin ağzında acı tadı olan safra bulunmasıdır. Şeker bu acı tatla karıştığında kişi bunu acı olarak algılar.¹¹²

1.2.2 Nazarî Yöntemin Bilgi Vermesine Yönelik Eleştiriler

Tezimizin bu bölümünde nazarın bilgi vermesine yönelik eleştiri ve cevapları Râzî'nin *Muhassal*'daki tertibine sâdık kalarak nazar yöntemine yönelik genel eleştiriler ve mühendisîyyûnun eleştirileri şeklinde iki ana başlıkta incelemeye çalışacağız. Ancak

¹¹⁰ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 178.

¹¹¹ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 172.

¹¹² Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 178.

genel eleştiriler bölümü *Muhassal*'a nispetle çok daha ayrıntılı tartışıldığı ve cevaplandırıldığı için içerik açısından *Nihâyetü 'l- 'ukûl*'ü merkeze alacağız.

Râzî'nin nazara yönelik olarak muhtemel gördüğü ve cevapladığı ilk şüphe, nazarın bilgi verdiği iddiasının zorunlu da nazarî de olamayacağıdır. Zira bu iddia şayet zorunlu olsaydı akıl sahiplerinin ittifâkına konu olması ve bu hususta hiçbir itirazın bulunmaması gerekirdi. Mezkûr iddianın nazarî olması durumunda da nazarın yine nazarla doğrulanması gerekecektir. Bu da muhâl olduğundan nazarın bilgi vermesi imkânsızdır.¹¹³

Râzî böyle bir şüpheye nazarın bilgi vermesinin zorunlu olduğu şeklinde cevap verir ve nazarla kastettiği şeyin yukarıda bahsi geçen dört bilginin toplamı olduğuna tenbihte bulunur. Hatırlanacağı üzere Râzî nazarın netice vermesi için yalnızca madde ve sûret açısından doğruluğunu zikretmekle yetinmemiş buna ilâveten nazarın öncülleri ve tertîbinin doğru olması sonucunda zorunlu olarak bir bilgiye ulaşacağımıza ve bu bilginin de doğru bir bilgi olacağına yönelik kesin bir idrâki de nazar kapsamına almıştı. Bu sebeple Râzî'ye göre nazarın bilgi verdiği iddiası, onu bu bilgilerin toplamı olarak kabul eden birisi için herhangi bir itiraza açık değildir.

Râzî nazarın bilgi verdiği iddiasının zorunlu olduğunu ifade ettikten sonra nazarın nazarla nefyedilmesinin de imkânsız olduğunu ve bu durumun da nazarın bilgi verdiğine bir delil olabileceğine işaret eder. Yani nazarın bilgi verdiği iddiası hakkında yöneltlen şüphe nazarın bilgi vermediği iddiası için de aynıyla geçerlidir. Nazarın bilgi vermediği iddiası akıl sahiplerinin ittifakına konu olmadığı için zorunlu olamayacağı gibi bir şeyin kendisiyle nefyedilmesi imkânsız olduğu için nazarî de olamaz.

Râzî'nin nazarın bilgi verdiği iddiasına yönelttiği ikinci muhtemel itiraz nazar sonucunda kişide meydana gelen inancın keyfiyeti üzerine kuruludur. Râzî'nin nazar konusunu işlediği hemen bütün eserlerinde yer alan bu itiraza göre nazar sonucunda insanda bir inanç oluşmaktadır. İnsanda oluşan bu inancın ya zorunlu ya da nazarî olması gerekir. Bu inanç akıl sahiplerinin ihtilâfına konu olması sebebiyle zorunlu olamaz. Nitekim nazar yapan kişinin hasmı yani ondan farklı bir düşünceye sahip

¹¹³ Râzî, *Nihâyetü 'l- 'ukûl fî dirâyeti 'l-usûl*, c. 1, s. 181.

kimse, nazar neticesinde elde edilen bu inancın kesin bir bilgi olduğunu kabul etmez. Bu inancın nazarî olması da birinci şüphede dile getirilen gerekçe sebebiyle geçersizdir. Yani nazar sonucunda oluşan inancın kesinliğinin ispatı da başka nazarlara ihtiyaç duyacağından ötürü teselsül meydana gelir.¹¹⁴

Râzî ilk şüpheyeye verdiği cevabı burada da yineler. Nazarın akabinde oluşan inancın zorunlu olduğunu ifade eden Râzî'ye göre zorunlu bilgilerden lüzûm yoluyla elde edilen bilgilerin de zorunlu olduğunu bilirsek nazar neticesinde oluşan inancın zorunlu olduğuna hükmedebiliriz.¹¹⁵

Râzî'nin nazarın bilgi verdiğine yönelik takdîr ettiği üçüncü şüphe, yeni bir şeyin öğrenilmesinin imkânsızlığı fikrinden hareket eden meşhur Menon diyalogunu hatırlatır. Buna göre nazar yapan kişi talepte bulunan konumdadır ve onun talep ettiği bir şey (matlup) söz konusudur. Matlup, nazar eden kimse tarafından ya biliniyor ya da bilinmiyordur. Şayet matlup biliniyorsa onun talep edilmesi, zaten bilinen bir şeyi öğrenmeye çalışmak gibi abes bir duruma yol açacağından ötürü imkânsızdır. Matlûbun bilinmemesi durumunda ise nazar edenin ulaştığı bilginin, talep ettiği bilgi olduğunu bilmesinin imkânsızlığı ortaya çıkar.¹¹⁶

Menon paradoksunu tasavvurların kesb edilemeyeceği konusunda delil olarak kullanan Râzî tasdiklerin kazanılması açısından cevaplanabilir bulmaktadır. Yani Râzî'ye göre Menon diyalogu tasavvurlar açısından çözümsüz görülse de tasdikler açısından çözülebilirdir. Bu paradoksa Râzî şöyle bir cevap verir: “*Nazar eden kişi mevsûf, sıfat ve nispeti bilmesi yönünden âlim; bu nisbetin sâbit olup olmadığı yönünden câhildir. Sübût ya da intifâ’ cihetinden bir delil bulunursa, nazar eden kişi tarafından tasavvur edilen müfretler ile onun talep ettiği bilgi ayrışır.*”¹¹⁷

Râzî bu cevabında konuyu tasavvur ve tasdîk ayrımı üzerinden ele almış ve nazar yapan kişinin, talep ettiği bilginin konu, yüklem ve bu ikisi arasındaki nispeti bildiğini ifade etmiştir. Yani matlûp olan bilginin tasavvurlarının tamamı kişide hazır

¹¹⁴ Râzî, *Nihayetü'l-‘ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 181.

¹¹⁵ Râzî, *Nihayetü'l-‘ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 191.

¹¹⁶ Râzî, *Nihayetü'l-‘ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 182.

¹¹⁷ Râzî, *Nihayetü'l-‘ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 191.

bulunmaktadır. Esâsen nazar yöntemi kişiye bu tasavvurlardan bir tasdîke ulaşmayı sağlamaktadır. Yani kişi bu tasavvurları kullanarak gerçekleştirdiği nazar fiili ile tasavvurlar arasındaki nispetin sübûtunu sorgulamış olmaktadır. Dolayısıyla nazar yöntemi ya da başka bir ifade ile müktesep tasdîklerin elde edilmesine yönelik meşhur itiraz Râzî tarafından bu şekilde cevaplandırılmıştır.

Râzî'nin takdîr ettiği dördüncü itiraz da yine başka pek çok eserinde söz konusu ettiği doğru olduğuna inanılan bir görüşün fesâdının sonradan anlaşılması durumudur. Bu itiraz aynı zamanda düşünce tarihinde şüphecî gruplar tarafından kişinin hakikate ulaşması önündeki meşhur engellerden birisi olarak görülmektedir. Râzî meseleyi dînî gruplarla ilişkili bir biçimde vaz eder. Din ehlinde pek çok kimsenin bir mezhebe inandığını ve onun sıhhatinden kuşku duymadıklarını ancak bir müddet sonra bu mezhebin fesâdının ortaya çıktığını görürüz. Bu durum akla şu soruyu getirir: İnsan şu an doğruluğuna inandığı bir görüş ya da mezhebin sıhhatinden nasıl emin olacaktır? Belki de bu görüş fâsid olduğu hâlde henüz yanlışlığı ortaya çıkmamıştır ve kişi bir müddet sonra doğruluğuna inandığı bu görüşün yanlış olduğunu anlayacaktır. Böyle bir ihtimâlin mevcûdiyeti, el'an sahip olduğumuz kesin inançlarımızı zedeleyecektir.¹¹⁸

Râzî bir sonraki itirazda da benzer bir durumdan bahseder. Çeşitli gruplardan oluşan ilim ehlinin her birisi kendi görüşlerinin kesin olarak doğru olduğuna inanır ve bu görüşlerinden hiçbir şüphe duymaz. Ancak farklı gruplara mensup bu düşünürler fikrî tartışmalar yapmak üzere bir araya geldiklerinde aralarından en usta ve maharetli olanı, görüşünü kabullendirme konusunda muvaffak olacaktır. Dahası katıldığı münazaralarda birisine karşı üstün gelen kişi, kendisinden daha zeki olan bir düşünür karşısında mağlup olabilir. Ayrıca pek çok insan tarafından kabûle mazhar olmuş, insanların tahkîk ve tedkîk hususunda daha ileri bir mertebenin olamayacağına inandığı eserler telif eden âlimlerin bulunduğu ve onların eserlerine muttali olan başka âlimlerin yazılan bu eserlerin esasen büyük hatalarla dolu olduğunu ortaya koydukları da görülmektedir. İşte bütün bu durumlar bizim için sahip olduğumuz kesin inançların esâsen birer zandan hattâ henüz yanlışlığı ortaya konmadığından ötürü farkında olmadığımız yanlış fikirlerden ibaret olabileceğini göstermektedir. Hâl böyleyken

¹¹⁸ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 182.

insanın sahip olduğu inançların yakînî bilgiler olduğunu iddia etmesi nasıl mümkün olabilir?¹¹⁹

Râzî bu şüphelerin de nazarı yukarıda tarif ettiği şekilde anlayanlar için söz konusu olmayacağını belirtir. Yani ona göre nazarın dört zorunlu bilginin toplamı şeklinde tanımlanması durumunda herhangi bir fesâdın bu nazara ilişmesi mümkün değildir. Çünkü öncüllere, tertîbin sıhhatine ve lüzûma ilişkin zorunlu bilgiye herhangi bir kusurun ilişmesi mümkün olmadığından bunlar aracılığıyla elde edilecek sonucun da herhangi bir sorunla malûl olması imkânsızdır. Şayet nazar bahsedilen şartları taşııyorsa geçersiz (fâsid) olacaktır ki fâsid nazarın doğru bilgi vermeyeceği konusunda herhangi bir tartışma yoktur. Râzî aynı cevabın farklı mezhepleri benimseyenlerin itirazına da verilebileceğini ifade eder. Bu durumda münazaranın faydası da hatalı görüş sahibine hatasının gösterilmesinden ibaret olacaktır.¹²⁰

Râzî'nin nazarın bilgi vermesi hususunda zikrettiği diğer bir şüphe nazarın bilgi vermesinin, nazarın neticesine yönelik bir muârazın bulunması yahut bulunmaması ile ilgilidir. Nazarla ulaşılan bilginin muârazı bulunması muhâldir. Çünkü bu durumda ya iki inancın birden kesinlenmesi ya da herhangi bir tercih ettirici olmaksızın bu iki inançtan birini diğerine tercih etmek gerekecek veya iki inancın ikisi de kabul edilmeyecektir. Bütün bu ihtimâller yanlış olduğundan geriye yalnızca nazarın bilgi vermesinin, elde edilen bilginin muârazının bulunmamasına dayandığı ortaya çıkmaktadır. Muârazın bulunmaması ihtimâlinde de nazarın bilgi vermesi sorunludur. Zira muârazın bulunmaması zorunlu olmadığına göre nazarî olacaktır. Bu durum da sonu gelmeyen nazarlara ihtiyaç duyacağından teselsül meydana gelecektir.¹²¹

Râzî'nin bu itiraza verdiği cevaba geçmeden önce henüz itirazı aktardığında verdiği muhtemel bir cevaba da işaret etmek yerinde olacaktır. Nitekim Râzî bu sorunun muhtemel bir cevabını itirazın içerisinde zikretmiştir. Buna göre muâraza problemine, akîl delillerde muârazanın bulunmasının imkânsız olduğu şeklinde bir cevap verilebilir. Ancak Râzî'nin kendisi de böyle bir cevap ile tatmin olmamış gibi görünmektedir. Zira

¹¹⁹ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 182-183.

¹²⁰ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 191-192.

¹²¹ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 183.

bu soruya her ne kadar nefsü'l emirde muâraza bulunmasa bile zan mertebesinde bunun mümkün olduğu cevabını vermiştir. Râzî bu iddiayı bir örnekle daha da açık hâle getirir: İnsanın canlı ve cansız varlıkların hareketlerinin farklılığına ilişkin bilgisi zorunludur. Bu durum canlıların fiillerini kendilerine isnâd etmeyi gerektirirken mümkün varlıkların fiillerinde bir tercih ettiriciye ihtiyaç duymaları, canlıların fiillerini başkalarına isnâd etmeyi gerektirir. Akıl açısından bu iki durumdan birisi diğerinden daha açık görünmemektedir. Böyle bir durumda her ne kadar gerçekte bir muârazadan bahsedemesek de akılda bir teâruz meydana gelmektedir. Netice itibariyle nazar böyle bir durumdan yara almaktadır.¹²²

Bu muhtemel cevaptan sonra Râzî'nin esas cevabına geçebiliriz. Râzî nazarın bilgi vermesinin muârazın bulunmamasına dayandığını ve muârazın bulunmamasının da zorunlu olduğunu ifade ederek cevap verir. Zira nazarın zorunlu bilgilerin toplamı şeklinde anlaşılması durumunda herhangi bir muârazın bulunması imkânsız olacaktır.¹²³

Nazarın bilgi vermesi konusundaki diğer bir şüphe de nazarda kullanılan delîlin medlûle delâletinin bilinmesiyle alâkalıdır. Eğer nazarın bilgi vermesi delîlin medlûle delâletine bağlıysa kısır döngü ortaya çıkar. Zira delîlin medlûle delâletinin bilinmesi için hem delîlin hem de medlûlün bilinmesi icab eder. Oysa nazarla matlûp olan şey zaten medlûlün kendisidir.

Nazarın bilgi vermesinin delîlin medlûle delâletinin bilinmesine dayanmaması da mümkün değildir. Çünkü delîlin medlûle delâlet yönünden başka bir açıdan itibara alınması durumunda bu yön medlûle yabancılaşacak ve aralarında herhangi bir irtibat kurulamayacaktır.¹²⁴

Yine meşhur Menon paradoksunu hatırlatan bu itiraza Râzî nazarın bilgi vermesinin delîlin medlûle delâletinin değil de delâlet yönünün bilinmesine bağlı olduğunu ifade ederek cevap verir. Delâletin kendisi ve delâlet yönü arasındaki farkı ise bir misalle şöyle izah eder: Âlemin Yaratıcıya delâleti, kendisinin var olmasının Yaratıcı'nın da var olmasını gerektirmesi şeklinde olup izâfî bir durumdur. Bu izâfete

¹²² Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 183-184.

¹²³ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 192.

¹²⁴ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 184-185.

ilişkin bilgi ise âlem ve Yaratıcı'ya ilişkin bilgimizden sonra gelir. Âlemin Yaratıcı'ya delâlet yönü ise “imkân”dır ve bu imkânın bilgisi Yaratıcı'ya ilişkin bilgiden sonra gelmez. Bilakis Yaratıcı'ya ilişkin bilgi, âlemin imkânı bilgisi üzerine inşâ edilir. Bu sebeple kısır döngü gerekmez.¹²⁵

Râzî'nin nazarın bilgi vermesine yönelik aktardığı diğer bir eleştiri nazar neticesinde elde edilen bilginin nazarla birlikte olmasının imkânsızlığına dayanır. Bu itiraza göre medlûlü talep etmekten ibâret olan nazarın, nazarla ulaşılan bilgiyle birlikte bulunması imkânsızdır. Zira bir şey hâsıl olduğunda onun talep edilmesi imkânsızdır. Bu sebeple nazarla hâsıl olan bilgi var olduğunda nazardan bahsetmek anlamsız olacaktır. Aynı şekilde nazar esnâsında onunla ulaşılan bilgi de var olamayacağından nazarın, nazarla elde edilen bilgi üzerinde müessir ya da gerektiren (melzûm) olması da mümkün olmayacaktır.¹²⁶

Râzî bu itirazı da yukarıda mükerreren ifade ettiğimiz zorunlu bilgilerin toplamı şeklinde tanımladığı nazar anlayışıyla cevaplar. Nazarın zamansal bir tertîbe sahip zorunlu bilgilerin toplamı olduğunu hatırlatan Râzî, bu bilgilerin aynı anda bulunmasının nazar olarak isimlendirildiğini ifade eder. Yoksa nazarla kast edilen bu zorunlu bilgilerin bir araya gelmesinden sonra oluşan bir şey değildir. Bu sebeple nazarî bilgide müessir olan şey bilgi olması bakımından zorunlu bilgilerin toplamıdır. Burada hataya düşülen nokta, nazarda müessir olan şeyin, zorunlu bilgilerin zamansal bir tertiple meydana gelmesi olduğu zannıdır. Oysa nazarda neticeyi bilmeye yarayan (müessir), neticeyle beraber bulunurken neticeyle beraber bilinmeyen neticede müessir olamaz. Dolayısıyla nazardaki zorunlu bilgiler nazarın neticesi ile aynı anda meydana gelirler.¹²⁷

Râzî'nin nazarın bilgi vermesi bağlamında naklettiği diğer itiraz zorunlu bilgilerin bir araya gelmesiyle oluşan nazarî bilgilerin meydana gelmesinin vacip ya da caiz olmasının imkânsızlığı üzerine kurulur. O bu itirazda nazarın zorunlu bilgilerin toplamı şeklinde kabul edilmesine doğrudan yöneltilebilecek bir şüpheye yer verir.

¹²⁵ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 192-193.

¹²⁶ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 185.

¹²⁷ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 193.

Nazarın zorunlu bilgilerden ibâret kabul edilmesi hâlinde bu zorunlu bilgilerin bir araya gelmesi sonucu oluşan nazarî bilgiler ya vacip ya da caiz olacaktır. Ancak bu iki şık da imkânsızdır. İtirazı bu şekilde kurgulayan Râzî, nazarî bilgilerin meydana gelmesinin vâcip olamayacağını şöyle izah eder:

“Sizler nazarı, zorunlu bilgilerin toplamından ibaret gördünüz. Buna göre zorunlu bilgilerin bir araya gelmesi durumunda nazarî bilginin ortaya çıkması ya vacib ya da câiz olacaktır. Eğer vâcib olursa, nazarî bilginin hükmü süreklilik, şüpheler karşısında ortadan kalkmanın imkânsızlığı, kudret ve ihtiyardan hurûc, zem ve medhe müstehak olmama ve emir ve nehy konularında zorunlu bilginin hükmü gibi olması gerekir. Zira lâzımın varlığı melzûmun varlığını gerektirir. Tâlî olanlar yanlış olunca mukaddem de ona benzer.”¹²⁸

Pasajdan da anlaşılacağı üzere zorunlu bilgilerin bir araya gelmesiyle nazarî bilgilerin oluşmasının câiz ya da mümkün olduğunu söylemek de mümkün görünmemektedir. Nitekim bu durumun mümkün olduğunu kabul etmek aynı zamanda her ne kadar sahih nazarda kullanılan delîl tam olsa da medlûlün meydana gelmemesini mümkün görmek anlamına gelecektir. Böyle bir kabul ise herhangi bir gerektirici sebep olmadığı hâlde medlûlün varlığına ilişkin inanca sahip olmak anlamına gelecektir. Oysa bu durumun mukallidin inançlarından farkı yoktur. Dolayısıyla sahih nazarın akabinde oluşan inancın kesin bir bilgi olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Râzî'nin bu soruya vücûb cevabını vereceği, onun nazar telakkîsinden kolaylıkla anlaşılabilir. Yani zorunlu bilgilerin bir araya gelmesiyle nazarî bilginin meydana gelmesi de zorunludur. Zorunlu ve nazarî bilginin hükümlerde ortak olması gerektiğini Râzî de kabul etmektedir. Lakin Râzî zorunlu ve nazarî bilgilerimiz arasında, gerektirdiği hükümler açısından tek bir fark olduğunu belirtir: İnsan zorunlu bilgilerine çelişik bir inanca sahip olamazken nazarî bilgiler için bu durum geçerli değildir. Bunun dışında zorunlu ve nazarî bilgilerimiz arasında herhangi bir fark yoktur.¹²⁹

¹²⁸ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 185-186.

¹²⁹ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 193-194.

Râzî'nin yer verdiği diğer bir itiraz da insan zihninin aynı anda birden fazla bilgiyi birleştiremeyeceği iddiasıdır. Biz herhangi bir bilgi nesnesine yöneldiğimizde zihnimiz o şey ile meşgul olacağından başka bir şeye aynı anda yönelmesi imkânsızdır. Nazar fiilinin gerçekleşmesi ise birden fazla öncülün aynı anda zihinde bulunmasını gerektirmektedir. Bu sebeple nazarın bilgi vermesi imkânsızdır.

Râzî başka eserlerinde de yer verdiği bu itiraza şartlı önermelerin iki cümleden oluştuğunu hatırlatarak cevap verir. Bu iki cümleden birinin diğerini gerektirdiğine hükmetmek, o gereklilikle hüküm anında o ikisinin bilgisinin hazır olmasını gerektirir. Bu durum zihinde iki bilginin aynı anda bir araya gelmesinin mümkün olduğunu gösterir.

Râzî *Muhassal*'da nazarın metafizik meselelerde bilgi verdiğini reddeden grubun mühendisiyyûn adı verilen geometriciler grubu olduğunu ifade eder.¹³⁰ Temel iddiası metafizik meselelerde aklın ancak evlâ olan görüşü tercih edebileceği üzerine kurulu olan bu grubun birazdan incelemeye çalışacağımız itirazları, erken dönem eserlerinden birisi olan *Muhassal*'da Râzî tarafından cevaplandırılmışken ömrünün son döneminde kaleme aldığı *Metâlibü'l-âliye*'de kendi görüşü gibi sunulmuştur. Bu husus Râzî'nin nazarla metafizik bilgide kesinliğe ulaşmanın imkânı hakkındaki görüşlerinde yaşadığı dönüşümü göstermesi bakımından büyük bir öneme sahiptir.

Geometri bilginlerinin metafizik bilginin imkânına yönelik ilk itirazı metafizik hakikatleri tasavvur etmenin imkânsızlığı tezinden hareket eder. Râzî bu itirazı *Muhassal*'da şöyle ifade eder:

*“Tasdikin talep edilebilmesi, konu ve yüklem tasavvuruna bağlıdır. Metafizik hakikatler, tarafımızdan tasavvur edilemez. Bunun gerekçesi daha önce geçen şu husustur: Biz ancak duyularımızda veya nefislerimizde ya da akıllarımızda bulduğumuz şeyleri tasavvur ederiz. Buna göre tasdikin şartı olan tasavvur bulunmadığında tasdik imkânsız olur.”*¹³¹

¹³⁰ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 36.

¹³¹ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s.37.

Metafizik alanla ilişkili bulunan mâhiyetlerin, hakikatleri bakımından tasavvur edilmediğini kabûl eden Râzî bu durumun metafizik bilginin imkânını selb etmeyeceğini vurgular. Zira metafizik mâhiyetlerin, muhdesât ile aralarında ortak olan ilişenleri (*'avâriz el-müştereke*) bakımından tasavvur edilebileceğini ifade eder. Bu ise tasdik in imkânı açısından yeterlidir.¹³²

Metafizik bilginin imkânına yönelik ikinci itiraz ise insana apaçık görünen kavramların bilinmesinin zorluğundan hareketle ortaya konmaktadır. Râzî bu itirazı şöyle aktarır:

“İnsana en açık ve en yakın olan şey, herkesin ‘ben’ sözüyle işâret ettiği kendi hüviyetidir. Sonra akıl sahipleri bunun hakkında, herhangi biriyle kesin hükme ulaşmanın mümkün olmayacağı tarzda farklı görüşlere ulaştılar: Bazısı insanın bu duyulur beden (heykel) olduğunu, bazıı bedene sirayet etmiş cisimler olduğunu, bazıı mizaç olduğunu, bazıı akleden (nâtık) nefis olduğunu söyledi. İnsanın kendisine en açık ve en yakın olan şeye dâir bilgisi böyle olduğuna göre en gizli ve ilişki bakımından insandan en uzak olan şeyin bilinmesinde durum nasıl olur?”¹³³

Râzî yukarıda ifâde edilen durumu da kabul eder. Nitekim Râzî de insanın mahiyetine ilişkin ihtilâfların farkındadır ve pek çok eserinde bu konuyu tarafların delillerini de hesaba katarak ayrıntılı bir biçimde incelemeye tâbî tutmuştur. Ancak Râzî buradan da metafizik bilginin imkânsızlığına bir yol bulunamayacağını düşünmektedir. Zira ona göre mühendisiyyûn grubunun bu itirazı, nazarla metafizik bilgiye ulaşmanın imkânsızlığına değil, olsa olsa zorluğuna delâlet edebilir.¹³⁴

Râzî burada her ne kadar mühendisiyyûnu eleştirmiş olsa da ömrünün son döneminde onların itirazlarını tevârüs ederek insan idrâkinin sınırlılığını ispatlamak için kullanacaktır. Geometri bilginlerinin elverişli ve uygun olan görüşün alınması gerektiği tezi, son dönem eserlerinde Râzî tarafından da kabul edilecektir. Şimdilik bu hususa işaret etmekle yetinerek mühendisiyyûnun mezkur görüşünün, Râzî'nin *Metalib*'inde nasıl ele alındığını çalışmamızın son bölüme bırakalım.

¹³² Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 38.

¹³³ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 37.

¹³⁴ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 38.

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ’NİN BURHAN TEORİSİ BAĞLAMINDA BİLGİDE KESİNLİĞE YAKLAŞIMI

İslâm düşünce geleneğinde burhân teorisini tesis eden filozof “*ikinci muallim*” ünvanıyla anılan Fârâbî’dir. Her ne kadar Farabi’den önce Kindî’nin de eserlerinde burhân kavramına dayandığı görülse de burhân teorisinin bütün yöntemsel içeriğiyle ortaya konması Farabi tarafından gerçekleştirilmiştir. Zira İslam dünyasında ilk defa Farabi Aristoteles’in Organon külliyyatının “*Apodeiktika*” veya “*Analytica Posteriora*” kitabına karşılık gelen kısmıyla ilgili *Kitabü’l-Burhân* isimli eseri kaleme almıştır. Farabi’yi takip eden süreçte İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi düşünürler de burhân yöntemine ilişkin eserler yazmışlardır. Bu düşünürlerin yazdıkları eserler temelde Aristotelesçi bilim anlayışını ortaya koymaya çalışıyorlarsa da farklı yaklaşımlara sahip olduklarını da belirtmek gerekir. Sözgelimi İbn Sina *Kitabü’l-Burhân*’da tasavvur-tasdîk ve zorunlu-mümkün ayrımı ekseninde Meşşâî bilim teorisini yeniden kurgulamıştır. *İkinci Analitikler*’i şerh eden bir başka düşünür İbn Rüşd ise saf bir Aristotelesçiliğe dönmeyi hedefleyerek İbn Sina’nın Aristoteles okumasına aykırı bir yorumu temsil eder.¹³⁵

Klasik felsefe geleneğinde bir kıyâs türü olan burhân, metodolojik bakımdan ilmîliğin, epistemolojik bakımdan ise kesinliğin kriteri olarak görülmektedir. Herhangi bir disiplinde yer alan bilgiler burhân teorisinde ön görülen şartlara uygunluğu ölçüsünde ilmîliğe yaklaşır ya da ondan uzaklaşır.¹³⁶ Ancak İslâm dünyasında burhân teorisinin farklı düşünürler tarafından bazı eleştirilere tabi tutulduğu unutulmamalıdır. Bu eleştirilerden en meşhuru ise Meşşâî filozofların özellikle metafizikle alâkalı iddialarının temelsizliğinin gösterilmesi amacıyla *Tehafütü’l-Felâsife*’yi telif eden Gazzâlî’ye aittir. İslâm düşünce geleneğinde Meşşâî felsefeye yönelik eleştirel okumaların kendisine dayandığı daha etkili bir düşünür Fahreddin er-Râzî’dir. Fahreddin er-Râzî’nin felsefe okumalarında nasıl bir eleştirel yöntem benimsediğini birinci bölümde incelemeye çalışmıştık. Burada ise onun teorik bilginin kesinliği

¹³⁵ Kutluer, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 156-157; Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, Ankara: BİLAY Yayınları, 2020, s. 40-41.

¹³⁶ Kutluer, *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 158.

bağlamındaki görüşlerini burhân teorisinin temel kabulleri açısından değerlendirmeye çalışacağız. Esâsen Fahreddin er-Râzî'nin burhân teorisine bakışı ayrı bir çalışmanın konusu olsa da biz yalnızca konumuzla irtibatı açısından onun tanım teorisi ve burhânın ilkelerine yönelik eleştirilerini ele alacağız.

Fahreddin er-Râzî'nin burhân teorisi hakkındaki görüşlerine geçmeden önce İslâm düşüncesinde felsefî gelenek açısından burhân teorisinin nasıl ele alındığını incelemek faydalı olacaktır. Öncelikle Fârâbî'den itibaren düşünürlerin bilgilerimizi tasavvur ve tasdik ayırımına tâbî tutmak suretiyle ele aldığını hatırlatarak başlayabiliriz. Filozoflara göre kavramlarımızı ifade eden tasavvurlar, tanımlarla elde edilirken bu kavramlar aracılığıyla oluşturulan önermeler anlamında tasdikler de kıyâs yoluyla elde edilir.¹³⁷ Dolayısıyla tasavvur ve tasdik kavramlarının kendisinde incelendiği ve burhânî bilginin ölçütünün kendisinde belirlendiği bir disiplin olan mantık, düşünceyi hatadan koruyan ve bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşmanın yöntemini veren bir disiplini ifade eder.¹³⁸

Tasavvurların kendisi aracılığıyla elde edildiği tanım, “şeyin mahiyetine delâlet eden söz” olarak tanımlanır.¹³⁹ Bir şeyin hakikatini bilmek anlamına gelen mâhiyeti bilmek ise o şeyin cins ve faslını bilmeyi gerektirir. Zira nesneyi neyse o yapan şey anlamında mâhiyeti bilmek, nesnenin kurucu unsurlarını (*mukavvim*) bilmeyi gerekli kılar. Nesnenin zâtî özellikleri şeklinde de ifade edilen bu kurucu unsurlardan; başka nesnelerle ortaklığı ifade eden özelliğe cins, başka nesnelerden ayrışmasını sağlayan özelliğe de fasıl adı verilir. Mesela insanın tanımını ifade eden “düşünen canlı” terkibinde “canlı” terimi insan dışındaki canlıları da içerdiğinden cinse karşılık gelirken, “düşünen” terimi onu diğer canlılardan ayırıştırması ve yalnızca insana yüklem olması hasebiyle fasla karşılık gelir.

Nesnelerin bahsedilen özelliklerine ilaveten kurucu olmayan (*gayr-ı mukavvim*) ve fakat kurucu özelliklerin bir gereği olarak ortaya çıkan unsurları da bulunur. Bunlara

¹³⁷ Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 159.

¹³⁸ İbrahim Çapak, “Mantık: Tanım ve Önerme”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, M. Cüneyt Kaya (ed.), İstanbul: İSAM Yayınları, 2018, s. 541; İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015, s. 2.

¹³⁹ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 16.

da arazîler denir. Arazî özelliklerin zâtî özelliklerden farkı ise nesnenin cevherine delâletleri açısındanadır. Yani zâtî özellikler olan cins ve fasıl nesnenin madde ve suretine karşılık geldiğinden dışta cevher olarak bulunurlar. Arazî özellikler ise nesnenin kurucu unsurları olmayıp bu kurucu unsurların gereği olan arazlar grubuna girerler.¹⁴⁰

İşte klasik felsefe geleneği açısından nesnenin hakikatinin bilinmesi, o nesnenin kurucu unsurlarının tespit edilmesi ve bunlarla tanımının yapılmasına bağlıdır. Dolayısıyla tasavvurlarımız bağlamında kesin bilgiye ulaşmanın yolu, tüm fertlerin kendisinde toplandığı ve nesnenin hakikatinin dışında kalan tüm unsurların dışarıda bırakıldığı bir sınırlamadan (*hadd*) geçer.

Bilgilerimizin ikinci bölümünü oluşturan tasdiklerin (önergeler) elde edildiği yöntem ise kıyâstır. Önergeler açısından bilgide kesinliği elde etmenin temel şartı da kıyâsa konu olan önergelerin doğru olması ve akıl yürütmelerin sahih bir yönetime dayanmasıdır. Bu ise kıyâsların maddesini teşkil eden önergelerin gerçeklikle mütekâbil ve kıyâsın suretinin kusursuz olması aracılığıyla gerçekleşir. Doğruluğu bakımından önergeler konusuna Fahreddin er-Râzî'nin mebdâî eleştirilerinde temas edeceğimizden burada ayrıntılarına girmeye gerek görmüyoruz.

Fahreddin er-Râzî'nin felsefî ilimler hakkında incelemek üzere kaleme aldığı eserlere bakıldığında Râzî'nin burhân teorisine yönelik bazı itirazlar öne sürdüğü ve konuların tertibi açısından birtakım revizyonlara gittiği görülmektedir. Örneğin kendisinden önceki düşünürlerde bulunan pek çok konu, onun eserlerinde burhân bölümlerinden çıkarılmış ya da üzerinde çok kısa durularak geçilmiştir. Sözgelimi felsefî ilimleri incelemek üzere kaleme aldığı *el-Mûlahhas*'ın burhân bölümüne mantıkçıların bu bölümü fazlaca uzattıklarını ifade ederek başlar. Bu sebeple Fahreddin er-Râzî kitabın burhâna ayırdığı bölümünde yalnızca kıyâsın maddesini oluşturan önergelerin kesinlik derecelerini incelemiştir. *Şerhu'l-İşârât* ve *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* gibi İbn Sina'nın eserlerine yazdığı şerhlerde ilimlerin ilkeleri, felsefî sorular gibi başlıklar açılmış olsa da bu konulara dâir açıklamalar İbn Sînâ'nın cümlelerinin şerhi

¹⁴⁰ Tarif teorisinin izahı için bkz. Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s. 82-89. Zâtî, arazî, beş tümel ve tanım gibi kavramların açıklaması için bkz. İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 6-20.

mahiyetindedir.¹⁴¹ Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî'nin felsefî eserlerinde mantığın formel kısmıyla ilgili tartışmalar büyük bir yekûn oluştururken beş sanatla ilgili açıklamaları için bunu söylemek mümkün değildir.

Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde burhân teorisi bağlamında dikkatimizi çeken bir diğer husus ise tasavvurların elde edilmesinin yöntemi olan tanım teorisine ve burhânî kıyâsta kullanılan ve kesin olduğunda şüphe bulunmadığı ifade edilen ilkelere (*mebâdî*) yönelik eleştirileridir. Tanım teorisine yönelik eleştirilerin tasavvurlarımızın zorunlu olduğu fikri ile doğrudan bir irtibatı mevcuttur. Yine bilgide kesinlik konusuyla doğrudan ilişkili olan ve burhânî kıyasların kendisine dayandığı apriori ilkeler olarak kabul edilen ilk ilkeler de Fahreddin er-Râzî tarafından, büyük bir kısmı sofist düşünürlerce öne sürülen kuşkularla eleştiriye tâbî tutulmuştur. Bu bağlamda durumu daha ilginç kılan husus ise Fahreddin er-Râzî'nin felsefî eserlerinde burhânın ilkelerine yönelttiği eleştirileri kelâm kitaplarında ayrıntılı bir biçimde cevaplamış olmasıdır. Birinci bölümden hatırlanacağı üzere Fahreddin er-Râzî *el-Muhassal* ve *Nihayetü'l-'ukul* gibi kelâmî eserlerinin yöntem tartışmalarına ayırdığı bölümlerinde sofist grupların gerek duyular gerekse akıl yoluyla elde edilen bilgiler hakkındaki şüphelerinin çoğunlukla yersiz kuşkular olduğunu ifade etmişti. Acaba onun kelâm kitaplarında cevaplarını verdiği bu kuşkuları felsefî ilimleri kaleme aldığı eserlerinin burhân bölümlerinde öne sürmesinin sebebi ne olabilir? Bu sorunun cevabına geçmeden önce tanım teorisi ve burhânın ilkelerine yönelttilen eleştirileri inceleyebiliriz.

2.1. Fahreddin er-Râzî'nin Tanım Teorisine Yönelttiği Eleştiriler

Fahreddin er-Râzî tanım konusunda meseleyi basit ve bileşik mâhiyetlerin tanımlanması şeklinde bir taksim yaparak ele alır. Ona göre basit hakikatlerin tanımlanması mümkün değildir ve ancak bileşik hakikatlerin tanımı yapılabilir. Râzî bileşiği “*hakikati birkaç şeyin birleşmesiyle meydana gelen şeydir.*”¹⁴² şeklinde tanımlar. Bu durumda basit hakikatler de bileşik hakikatleri oluşturan ve kendisi herhangi bir parçaya sahip olmayan anlamına gelmektedir.

¹⁴¹ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 167-168.

¹⁴² Râzî, *Nihayetü'l-'ukul fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 105.

Mevcut olan bütün hakikatlerin bileşik olmasının imkânsız olduğunu belirten Râzî bunun teselsüle sebep olacağını düşünmektedir. Nitekim bileşik hakikatlerde mutlaka tek bir hakikate sahip parçalar bulunmalıdır. Aksi takdirde mürekkebi hakikat sonsuz parçalardan oluşmak zorunda kalacaktır. Râzî bu durumu birlik-çokluk ilişkisine benzeterak açıklar: İster sonlu ister sonsuz olduğu farz edilsin her çokluk içinde birlik bulunmalıdır. Zira çokluk birliklerin birleşmesinden meydana gelir. Eğer birlik meydana gelmezse ona eklenerek meydana gelen çokluk da oluşamayacaktır. Dolayısıyla mevcut hakikatlerin bir kısmının basit bir kısmının ise bileşik olması gerektiği gibi basit hakikatlerden herhangi birisinin bulunmaması bileşik hakikatin de var olmasını engelleyecektir Bu sebeple basit hakikatler varlık ve yokluk bakımından bileşik hakikatleri öncelemektedir.¹⁴³ Râzî basit ve bileşik hakikatlerin tanımlanması ya da kendisiyle tanım yapılmasının imkânı hakkında şunları söyler:

“Bir başka şeyin bileşik bir şekilde oluşmasında yer almayan basit şey ne tarif edilir ne de kendisiyle tarif yapılır. Bir başka şeyin bileşik bir şekilde oluşmasında yer alan bileşik ise hem tarif edilir hem de kendisiyle başkası tarif olunur. Bir başka şeyin bileşik bir şekilde oluşmasında yer almayan bileşik ise tarif edilir ancak kendisiyle başkası tarif olunmaz. Bir başka şeyin bileşik bir şekilde oluşmasında yer alan basit şey tarif edilemez ancak kendisiyle başkası tarif olunur.”¹⁴⁴

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere Fahreddin er-Râzî basit hakikatlerin tanımlanamayacağını düşünmektedir. Onun basit hakikatlerle kastı bilgi teorisinde sözünü ettiğimiz bedîhî tasavvurlar olmalıdır. Yani duyusal bilgiler, vicdânî bilgiler ya da aklın apaçık kavramları bu hakikatlere karşılık gelir. Bu bağlamda Râzî basit hakikatlerin ya asla tasavvur edilemeyeceğini ya da kesbe ihtiyaç olmaksızın tasavvur edilebileceğini belirtmektedir.¹⁴⁵

Bileşik hakikatler söz konusu olduğunda ise Râzî'nin tanımı kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ancak onun bileşik hakikatler konusunda ön gördüğü tanım anlayışı Meşşâî anlamda cins ve fasıl zikredilerek varlığın hakikati ya da mâhiyetini verdiği

¹⁴³ Râzî, *Nihayeti'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 105-106

¹⁴⁴ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 24; *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 107.

¹⁴⁵ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 108.

iddia edilen tanımdan farklıdır. Nitekim Râzî, Meşşâî tanım teorisine yöneltildiği muhtemel bazı eleştirileri, farklı eserlerinde mükerreren dile getirmektedir. Bu sebeple onun tanım teorisine yönelttiği eleştiriler ve bu eleştirilerin muhtemel arka planlarından bahsetmek gerekmektedir.

Fahreddin er-Râzî'nin tanım teorisine yönelik en meşhur eleştirilerinden birisi totolojiye düşmeden târif yapmanın mümkün olmadığı fikrine dayanır. Buna göre bir şey ancak şu dört yoldan birisiyle tanımlanabilir:

i. Kendisiyle

ii. Kendisine dâhil olan parçalarıyla

iii. Kendisinin dışındaki şeylerle

iv. Kendisine dâhil olan ve olmayan parçaların birleşimiyle

Fahreddin er-Râzî mâhiyetin kendisiyle tanımlanmasının kısırdöngüye yol açacağından ötürü mümkün olmadığını ifade eder. Zira şeyin kendisiyle tanımlanması, kendisinden önce bilinmesini gerekli kılacaktır. Bu sebeple şey kendisiyle tanımlanamaz.

Şeyin parçalarıyla tanımlanması ise ancak bileşik hakikatlerde mümkün olabilir. Çünkü bileşik olmayan şeylerin parçalarından bahsetmek mümkün değildir. Bileşik mâhiyetler söz konusu olduğunda ise tanım ya parçaların tamamı ya da bir kısmı ile yapılacaktır. Birinci ihtimâl yani parçaların tamamının tanımda zikredilmesi, şeyin kendisiyle tanımlanması anlamına gelecek ve yukarıda işâret edilen kısırdöngü durumu ortaya çıkacaktır. Parçaların bir kısmı ile yapılması durumunda da bir parçanın hem kendisi hem de kendisi dışındakileri tarif etmesi gerekecektir ki ikisi de imkânsızdır. Dolayısıyla parçaların bir kısmı ile yapılan tanım da eksik (*nâkıs*) olacağından hakikat bilgisi vermez.

Mâhiyetin kendisi dışındaki şeylerle tanımlanması ise eksik betim (*resm-i nâkıs*) ifade eder ve hakikat bilgisi vermez. Zira farklı mâhiyetlerin tek bir gerekte (*lâzım*) ortak olması mümkündür. Bu sebeple hâricî vasıf, tanıma konu olan şeyin tam târifini

vermez. Çünkü hâricî vasfın şeyin târifini vermesi için tanımlananın yalnızca o vasfa sahip olması ve bunun dışında herhangi bir vasıfla nitelenmemesiyle mümkün olur. Bunun bilgisi ise nitelenenin ve onun dışındaki her şeyin tasavvuruna dayanır ki imkânsızdır. Mâhiyetin, parçaları ve hâricî unsurlarının birleşmesi yoluyla tanımlanması da önceki açıklamalardan anlaşılacağı üzere imkânsızdır.¹⁴⁶

Görüldüğü üzere Fahreddin er-Râzî totolojiye düşmeden hakikati tam anlamıyla idrâk etmemizi sağlayacak biçimde tanım yapmanın mümkün olmadığını düşünmektedir. Bu durumun tasavvurların tamamının zorunlu olması ve hiçbir tasavvurun nazarî yolla elde edilememesiyle doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim Râzî tasavvurların kazanılmış olamayacağının iki gerekçesi olduğunu ve bu gerekçelerden birisinin Menon paradoksu diğerinin de tanım yapmanın imkânsızlığı olduğunu belirtir.¹⁴⁷

Râzî'nin yukarıdaki eleştirilerinin temelinde mâhiyeti, şeyin parçalarının toplamından ibâret görmesi bulunmaktadır. Bu görüş kendisinden sonraki düşünürler tarafından da etraflıca tartışılmıştır. Tartışmanın merkezî problemi bir mâhiyetin kendisini oluşturan parçalarla tanımlanmasının yine kendisiyle tanımlanmış olmasını gerektirip gerektirmeyeceğidir. Yani acaba şeyin mâhiyeti parçalarının toplamından mı ibarettir yoksa mâhiyet bu parçalara ilâve bir anlamı da içerir mi?

Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirileri İbn Sînâ felsefesi açısından cevaplamaya çalışan önemli düşünürlerden birisi Nasîrud'din et-Tusi'dir. Tûsî'ye göre şeyin parçalarının tek tek sayılması mâhiyetin kendisine eşit değildir. Zira mâhiyetin parçalarından her biri mahiyetten zât bakımından öncedir. Dolayısıyla parçaların bütünü de böyle olup mahiyetten öncedir. Bir şeyin kendisini öncelemesi imkânsız olduğundan parçalar, mâhiyetin kendisi olamaz. O hâlde parçaların tamamıyla mâhiyetin târifi mümkündür.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 23-24; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, c. 1, s. 93; Râzî, *Nihayeti'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, c. 1, s. 107-112.

¹⁴⁷ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, s. 23.

¹⁴⁸ Tartışmanın ayrıntıları için bkz. Cürcânî, c. 1, s. 196-208.

Râzî'nin tanım anlayışına yönelik zikrettiği bir başka problem de tanımın unsurlarının terkîbinin zorluğudur. Bu bağlamda Râzî yakın cins ve yakın faslın tespitinin son derece zor olduğunu belirtir. Râzî'nin ifade ettiği bu zorluk kendisinden önceki düşünürler tarafından da kabul edilmiştir. Sözelimi Aristoteles'e göre yeni bir tanım ortaya koymak, olan bir tanıma çürütmekten daha zordur. Tanımın mâhiyete delâlet eden söz olduğunu düşünen İbn Sînâ da bir şeyin gerçek tanımını yapma konusunda insanın mazur olduğunu ve gerçek tanıma yapılabilecek şeylerin son derece az olduğunu belirtir. Zira tanımda şeyin zâtîsi yerine lâzım-ı gayr-ı mufârikını koymak, yakın cins yerine uzak cinsi zikretmek veya mâhiyetin kurucusu olan fasılların tamamını tespit edememek mümkündür.¹⁴⁹

Mantığın İslâmî ilimlere dâhil edilmesinde büyük role sahip olan Râzî Gazzâlî de *Miyarü'l-ilim*'de tanımda kaçınılması zor olan pek çok hatanın yapılabildiğini ve bu hatalardan zihne en zor gelenlerin dört tane olduğunu belirtir:

1. Yakın cinsin tespitinin zorluğu ve tespit edilen yakın cinsten daha yakın bir cinsin bulunma ihtimâli
- ii. Birbirine çok benzer olması sebebiyle tanımda fasıl yerine lâzım-ı gayr-ı mufârik kullanılması ihtimâli
- iii. Hiçbirisini dışarıda tutmadan bütün fasıllara tanımda yer verilmesinin zorluğu ve özellikle de yüklem olmada isme eşit olan bir faslın dikkatten kaçırılmamasının zorluğu
- iv. Taksîm şartlarına riâyet edilmediğinde taksimde cins için evvelî olmayan fasılların kullanılma ihtimâli

Gazzâlî tanıma dâir bu zorluklar sebebiyle kelâmcıların tanıma efrâdını câmî, ağyârını mânî' söz şeklinde tanımladıklarını belirtir. Kelâmcıların tanımda yalnızca temyizi şart koştuğunu belirten Gazzâlî, bu görüş sahiplerinin hâssaların zikriyle yetindiklerini ifade eder. Örneğin insanın tanımında 'insan gülendir', atın tanımında 'at

¹⁴⁹ Haklı, "Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği", s. 49-50; İbn Sînâ, *Ta'likât*, Abdurrahman Bedevî (nşr.), Kum: Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1404/1984, s. 34-35.

kişneyendir' denilir. Oysa bu tanıma konu olan şeyin zatının ortaya konmasından son derece uzaktır.¹⁵⁰

Râzî'nin tanıma yönelik eleştirilerinin Gazzâlî'nin belirttiği anlamda kelâmî bir arka plana sahip olması muhtemel görünmektedir. Bilindiği üzere kelimcılara göre nesneler madde ve suretten değil cevher ve arazlardan meydana gelir. Temelinde hepsi için ortak atomların yer aldığı nesneler, cevherleri bakımından mütecânis olduklarından ancak kendilerine ilişkin arazları ile diğerlerinden ayrışır.¹⁵¹ Benzer şekilde Râzî de tanımın temel unsurları olan cins ve fasıl arasındaki ilişkiyi atomcu düşünce merkezinde ele almaktadır.¹⁵² Buna göre zat ve sıfattan oluşan bileşik bir mâhiyetle cins zâta, fasıl ise zâtî sıfatların en özeline (*ehassü's-sıfat*) karşılık gelir. Onun bu yaklaşımının tam tanımın metafizik karakteriyle de ilişkisi bulunmaktadır. Nitekim Râzî İbn Sina'nın fasıl cinsin varlığının illeti olarak anladığını belirterek bu görüşü eleştirir.¹⁵³ Râzî'ye göre fasılın illet olması zorunlu bir durum değildir. Zira fasıl bazen sıfat olarak bulunur ve her sıfat bir mevsufa ihtiyaç duyar. Bir şeye ihtiyaç duyan şeyin ise illet olması imkânsızdır.¹⁵⁴ Râzî'nin fasılın illet olmasını reddetmesinin temel sebebinin ise Allah'ın iradesiyle doğrudan irtibatlı olan illiyetin reddi olduğu kolaylıkla anlaşılabilir.

Râzî Meşşâî yöntemde kullanılan tanım anlayışının imkânı ve zorluklarına ilişkin bu yaklaşımını ortaya koyduktan sonra mezkûr problemlerin ancak tanımın "ismin icmâl yoluyla delâlet ettiği şeyin tafsili" olarak anlaşılmasıyla çözülebileceğini ifade eder.¹⁵⁵ Ayrıca Meşşâîlerin esas aldığı varlık ya da hakikat bakımından yapılan tanımın bir iddia içerdiğini ve bu sebeple tasdik olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Oysa tanım akledilen bir şeye verilen ismin detaylandırılmasından ibârettir ki burada herhangi bir ispata da ihtiyaç yoktur.

¹⁵⁰ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İlmin Ölçütü*, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, s. 412-414

¹⁵¹ Ömer Türker, "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2007, c.2, S.23, s. 80-81.

¹⁵² Sacide Atas, "Mantık Metafizik İrtibatına Bir Örnek İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasıl", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2020, c. 4, S. 1, s. 222.

¹⁵³ İbrahim Halil Üçer, "Müteahhir Dönem Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev'in Nakdû'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzar'ı Bağlamında Bir Tahlil", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler*, Bursa, 2011, s. 126.

¹⁵⁴ Râzî, *Mantıkü'l-Mülâhhas*, s. 73-74; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 147-148.

¹⁵⁵ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, c. 1, s. 93.

Kanaatimizce Râzî'nin adsal tanım anlayışını benimsemesinin en önemli sebeplerinden birisi de tasavvurların zorunlu olduğu yani insanın bir anlamda tasavvurlara maruz kaldığı fikridir. Dahası Râzî dış dünyadan elde ettiğimiz tasavvurların tanımlanmaya ihtiyaç duymayacak derecede apaçık olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple o, ses ve sıcaklık gibi nitelikler ya da bilgi, varlık gibi apaçık kavramların tanımlanmaya ihtiyacı olmadığını iddia etmektedir. Zira bu kavramlara dâir yapılacak her türlü tanımlama açık bir kavramın, daha kapalı bir kavramla tarif edilmeye çalışılması anlamına gelecektir. Bu sebeple Râzî tanımın, şeye isim veren kişinin o ismi vermede esas aldığı unsurların tespit edilmesi anlamını taşıdığını düşünüyor görünmektedir. Bu bağlamda fasıl nesnenin mahsus sıfatlarının en özeli olarak değerlendirilirken¹⁵⁶ tanım, zâtı ifade eden şeyin sıfatlarının tespit edilmesi anlamına gelmektedir.

2.2. Fahreddin er-Râzî'nin Burhânın İlkelerine (Mebâdî) Yönelttiği Eleştiriler

Râzî'ye göre yakînî mukaddimelerden telif edilen ve sahîh bir nazma sahip olan kıyâs burhânî kıyastır. Buna göre madde ve sûret açısından kusursuz olan kıyâstan elde edilen sonuç zorunlu olarak yakîn ifâde eder.¹⁵⁷ Burhânı bu şekilde târif eden Râzî, felsefî eserlerinin burhân bölümlerinde genellikle bütün tasdiklerin kendisine dayandığı zorunlu öncülleri inceler. Burhânın ilkeleri şeklinde ifade edilen bu önermeler Râzî'ye göre evveliyât, müşâhedât, mütevâtirât, mücerrebât ve hadsiyyât şeklinde sıralanır.¹⁵⁸

Râzî burhânın ilkelerinin yalnızca akıldan veya yalnızca histen elde edilen ve akıl ve hissin birleşiminden oluşanlar şeklinde üç gruba ayrıldığını belirtir. Yalnızca akla dayanan ilkeler, evvelî önermelerdir.¹⁵⁹ Evvelî önermeler, yalnızca konu ve yüklem tasavvurunun, konuyu yükleme isnâd etmek ya da yüklemden selb etmek için yeterli olduğu önermelerdir. Râzî'ye göre bu tür önermelerin evveliyât terimiyle ifade

¹⁵⁶ Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin 13. Yüzyıldaki Mirası”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, s. 325.

¹⁵⁷ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 343.

¹⁵⁸ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 344; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*, Muhtâr Cebli (nşr.), Beyrut: Dârü Sadr, 1996, s. 290.

¹⁵⁹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, c. 1, s. 198.

edilmesinin sebebi yüklemın konuya herhangi bir aracıya yani orta terime ihtiyaç duymaksızın doğrudan isnâd edilmesidir.¹⁶⁰

Râzî açısından evvelî önermelere verilebilecek en doğru örnek “Nefy ve ispat aynı anda birleşmez ve ortadan kalkmazlar.” cümlesidir.¹⁶¹ Dahası Râzî bu cümlemin, bütün bilgilerin doğrudan ya da dolaylı bir biçimde kendisinden türetildiği önerme olduğunu belirtir. Bu bağlamda o, İbn Sînâ tarafından evvelîyâta örnek olarak zikredilen bazı önermelerin evvelî olmadığını ve bu önermelerin çelişmezlik ilkesinden çeşitli akıl yürütmelerle türetildiğini ifade eder. Sözelimi “Bütün parçadan büyüktür.” önermesi bütünü parçasına eşit olması durumunda kıyâsa konu olan diğer parçanın varlığı ve yokluğu arasında bir fark kalmayacağı bilgisinden çıkarılır. Zira bu durumda parçanın varlığı ve yokluğu aynı anda doğrulanabilir olacaktır.

Râzî’nin bu bağlamda verdiği diğer bir örnek “Bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir.” cümlesidir. Ona göre bu önerme de evvelî önermeler arasında sayılamaya elverişli değildir. Çünkü bir şeye eşit olan şeylerin birbirine eşit olduğu bilgisi, eşit olan şeylerin hakikatlerinin bir olması ve eşit olmayan şeylerin hakikatlerinin farklı olması gerektiği ve varlık ve yokluğun birleşmesinin imkânsızlığı önermelerinden hareketle elde edilir. Şöyle ki şayet bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşit olmasalar, eşit olan şeylerin hakikatleri aynı anda hem aynı hem de farklı olacaktır. Bu da varlık ve yokluğun aynı anda bir arada bulunması anlamına geleceğinden mümkün değildir.¹⁶²

Görüldüğü üzere Râzî bütün tasdikî bilgilerimizin “Bir şey ya vardır ya yoktur.” ya da “Olumlama ve olumsuzlama aynı anda bir araya gelmez ve ortadan kalkmazlar.” cümleleriyle formüle edilen çelişmezlik ilkesine dayandığını düşünmektedir. İşte bu önermeden hareket eden insan şayet kıyâs yönteminin formel şartlarına da riâyet ederse bilgide doğruluk ve kesinliği elde etmiş olacaktır.

Râzî felsefî eserlerinde bilgide kesinliğe ulaşmanın mümkün olduğunu ve bunun yöntemini açıkça belirtmesine rağmen bu eserlerin burhân bölümlerinde, düşünce

¹⁶⁰ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, c. 1, s. 198.

¹⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba’in fî usûli’l-din*, A. Hicâzî es-Sekâ (thk.), Kâhire: Mektebetü’l-Külliyâtü’l-Ezheriyye, 1986, c. 2, s. 322; *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, c. 1, s. 202.

¹⁶² Râzî, *el-Erba’in fî usûli’l-din*, c. 2, s. 322-323; *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, c. 1, s. 202-203.

tarihinde evvelî bilgilere yöneltlen bazı itirazları aktarmaktan geri durmaz. Râzî'nin evvelî bilgileri sorunsallaştırdığı en önemli bölümlerden birisi *el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık* isimli eserinin mantık bölümüdür. Râzî eserin burhân bölümünde “*Cumhûrun Görüşleri Üzerindeki Şüpheler (Şükûk)*” başlığı altında sofistlerin zorunlu bilgilerimize yönelttiği bazı eleştirileri aktarır.

Râzî'nin aktardığı ilk itiraz aklın evvelîlere verdiği kesinlik hükmünü, evvelîler kadar kesin olmayan başka pek çok şeye de verdiğimiz iddiası üzerine kurulur. Sözelimi biz Zeyd isminde birisini gördüğümüzü farz edelim. Aradan biraz zaman geçip onu tekrar gördüğümüzde onun önceki ile aynı kişi olduğuna hükmederiz. Bu duruma ilişkin bilgimiz birin ikinin yarısı olduğuna ilişkin bilgimiz kadar kesindir. Ancak Allah'ın ilk gördüğümüz kişi ile bütün yönlerden ona benzeyen bir kişi yaratması mümkün olduğundan bu bilginin kesin olduğuna hükmetmemiz doğru olmaz. Râzî işaret ettiği bu durumun, âdete dayalı bütün bilgilerimiz için geçerli olduğunu belirtir. Örneğin evden çıktığımızda evde bulunan kapların altın veya yâkûtlara ya da aklî ilimlerde derinleşmiş uzman kimselere dönüşmeyeceğini kesin olarak biliriz. Oysa bu kaplar birer cisimdirler ve her cisim başka cisimlerin sıfatlarına sahip olma potansiyeline sahiptir. Dolayısıyla bu husustaki bilgimiz kesinlikten uzaktır.¹⁶³

Örnekte evvelî bilgilere karşı yöneltlen bu itirazın yakînî delillerle reddedilmesi de mümkün değildir. Zira sofistler itirazda söz konusu edilen görüşlerin fâsid olduğuna delil ikâme edilmesini kabul etmezler. Dahası böyle bir ihtimal kabul edilse bile sorun ortadan kalkmayacaktır. Nitekim yalnızca delile vâkıf olanlar bu görüşlerin yanlışlığına ilişkin kesin inanca sahip olabilecektir. Bu delillerden haberdâr olmayan kimseler ise kesin olmayan önermeleri evvelîler mesâbesinde kabul etmeye devam edeceklerdir. Bu durum bize bahsi geçen önermelerdeki kesinlik hissinin herhangi bir delile dayanması gerekmediğini gösterir. Binaenaleyh aklın evvelî olmayan önermeleri kesinlemesi durumunun imkânı ortadan kalkmayacaktır.¹⁶⁴

Râzî'nin evvelî bilgilere yöneltlen eleştiriler meyânında zikrettiği bir diğer itiraz ise evvelî ve nazarî bilgiler arasındaki ilişkinin mâhiyeti tartışmasına dayanır. Şayet

¹⁶³ Râzî, *Mantiku'l-Mûlahhas*, s. 349-350.

¹⁶⁴ Râzî, *Mantiku'l-Mûlahhas*, s. 350.

evvelî bilgilerin nazarî bilgileri gerektirmesine (lüzum) ilişkin bilgi nazarî olursa kısırdöngü ortaya çıkacaktır. Bu bilginin zorunlu olması durumunda ise nazarî bilgilerin zorunlu olması gerekecektir. Şöyle ki; zorunlulardan nazarîlerin elde edilmesine ilişkin bilginin zorunlu olması, kıyasta kullanılan önermelerin, önermelerin terkîbinin ve bu şekilde terkîb edilen önermelerden nazarî bilgilerin elde edilmesinin zorunlu olduğuna ilişkin bilginin de zorunlu olması gerekir. Bahsi geçen iki durumun da imkânsız olması evvelî bilgilere ilişkin güveni zedeler.

Râzî zorunlu bilgilere yönelik bu eleştirilerden sonra bilimsel disiplinlerde kullanılan önermelerin sorunlarından bahseder. “Bir, ikinin yarısıdır.” gibi önermelerin zorunlu olduğu kabul edilse bile hikemiyât, tabûiyyât ve ilâhiyyât ilimlerinde bu tür önermeler kullanılmamaktadır. Aksine bu disiplinlerde “Mümkün eşitlerin bir tarafı, tercih sebebi olmaksızın diğer tarafına tercih edilemez.”, “Bir şeyin hükmüyle benzerine (misil) hükmedilir.” örneklerinde olduğu gibi başka önermeler kullanılmaktadır. Oysa bu önermeler “Bir, ikinin yarısıdır.” önermesindeki kesinlik derecesine sahip değildirler. Râzî’ye göre Aristo bu sebeple ilâhiyât alanında kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını ve bu alanda ulaşılabilecek en ileri seviyenin uygun olan görüşün (*el-eşbeh ve ’l-ahlak*)¹⁶⁵ tercih edilmesi olduğu görüşünü benimsemiştir.

Râzî yakînin mantıkçıların çoğunluğu tarafından, şeyin gerçeğe uygun olduğuna ve o şekilde olmamasının imkânsız olduğuna dâir iki inancı içeren bir durum olarak değerlendirildiğini belirtir. Şeyin öyle olmamasının imkânsız olduğuna ilişkin bu ikinci inanç eğer kesin ise onun kesin olduğuna yönelik bir üçüncü inanca ihtiyaç duyulacaktır. Bu ilişki böylece sürüp gideceğinden teselsül meydana gelir. Eğer ikinci inanç kesin değilse bu inanca dayanan birinci inancın evleviyetle kesin olmaması gerekir. Bu durumda herhangi bir inançta kesinliğin meydana gelmesi imkânsızdır.¹⁶⁶

Zorunlu bilgilere güveni ortadan kaldıran sebeplerden birisi de kitaplarda delillerin çatışması (*teâruzu ’l-edille*) sebebiyle tevakkuf edilen meselelerin mevcut olmasıdır. Çünkü teâruz hâlinde olan bu güçlü deliller kaçınılmaz olarak önermelerden oluşmaktadır. Bu önermelerle ilgili ise şu iki durum söz konusudur;

¹⁶⁵ Râzî, *Mantıku ’l-Mülâhhas*, s. 351.

¹⁶⁶ Râzî, *Mantıku ’l-Mülâhhas*, s. 352-353.

a) Akıl bu önermeleri herhangi bir yönden yaralayamayacak şekilde kesinliyordur. Bununla beraber biz zorunlu olarak biliriz ki bu önermelerden bazıları doğru değildir. Çünkü mütenâkız önermelerin doğru olması imkânsızdır. Bu takdirde aklın kesinlediği önermelerin yanlış olma ihtimâli ortaya çıkar. Bu ise evvelî önermelere güveni ortadan kaldırır.

b) Aklın bu önermelerde yaralayacak bir yön bulması gerekir ki bu durumda tevakkuf câiz olmaz. Aksine bu önermelerin iki görüşten birisini daha muhtemel kıldığını açıklamak gerekir. Fakat muhtemel olan kesinlik ifade etmez ve bu durumda tevakkufa gerek kalmaz.¹⁶⁷

Râzî zorunlu bilgilere yönelik bütün bu itirazların esasen inkâr edenlere karşı bir cevabının verilemeyeceğini belirtir. Ancak yine de verilebilecek muhtemel cevapları merak eden okurlarını *Nihayetü'l-'ukul*'e yönlendirir.¹⁶⁸

Burhânın ilkeleri olarak kabul edilen diğer bir grup müşâhedâta dayalı önemelerdir. Mahsûsât terimiyle de karşılanan müşâhedâtı yalnızca hisse dayanan önermeler olarak kabul eden Râzî, bu önermelerin kesin bilgi vermesi konusunda da bazı probleme işaret eder. Bunlardan birincisi; duyu organlarına pek çok yanılgının (*galat*) ilişmesidir. Menâzır kitaplarında uzunca incelendiği üzere bazen göz durgunu hareketli, hareketliyi durgun; biri iki, ikiyi bir; küçüğü büyük, büyüğü küçük olarak görür. Râzî bu tür duyu yanılgılarını da içeren hissî idrâkler arasında doğru ve yanlışın aklî kuvvet olmaksızın anlaşılamayacağını ifade ederek duyu organlarının ancak aklın bir âleti konumunda olduğunu belirtir. Bu sebeple ona göre hissî idrâkler evvelî ilkelerden olamaz. Dolayısıyla akla dayanmayan ve aklın temyîz hususunda tasarrufta bulunmadığı durumlarda onlara güven duyulmaz.

Râzî'ye göre mahsûsât alanındaki ikinci problem, duyu verilerinin ancak tikel hükümler verebilmesidir. Burhânın ilkelerinde kullanılan önermelerin tümel olması gerektiğini hatırlatan Râzî, duyu organlarımızın ancak “dokunulan bu ateşin yakıcı olduğu” ve “bu saatte görülen Güneşin ışık verici” olması örneklerinde olduğu gibi tikel

¹⁶⁷ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 353.

¹⁶⁸ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s.354.

konularda kesin bilgi ifade edebileceğini belirtir. “Bütün ateşlerin yakıcı olduğu” ve “Bütün Güneşlerin ışık verici olduğu” ve “bütün cisimlerin bir cihette bulunduğu”na ilişkin bilgiyi veren ise duyu organları değil akıldır. Zira biz –her ne kadar mümkün olmasa da- geçmiş, şimdi ve gelecekte bulunan bütün cüz’î durumları hisle idrâk etsek bile yine de bahsedilen konularda küllî bir hükme varamayız.¹⁶⁹

Râzî’nin mahsûsâtın burhânın ilkesi olmaya elverişli olmadığına dâir diğer bir gerekçesi duyunun ancak mevcut durumla ilgili bir hüküm verebilmesi ve bu durumun değişmeyeceği bilgisinin duyudan elde edilmemesidir. Zira bizde herhangi bir şeyin inandığımızın hilâfına bir hükme dönüşmesinin imkânsız olduğuna ilişkin inanç meydana getirmeyen durumlar burhânın ilkesi olarak kullanılamaz. Nitekim burhân kendisi ile kesinliğe ulaşılmak istenen bilgidir.¹⁷⁰

Görüldüğü üzere Râzî yanılmanın mümkün olması ve yalnızca tikel hükümler verebilmesi gibi bazı gerekçelerle duyu yoluyla elde edilen bilgilerin burhânın ilkeleri olmaya elverişli olmadığını düşünmektedir. Ancak Râzî duyu verilerinin aklın tümel önermelere ulaşmasında birer alet konumunda olduğunu da kabul eder. Dolayısıyla onun duyusal bilgileri hiçbir şekilde güvenilir bulmadığını söylemek doğru değildir. Râzî mahsûsata ilişkin itirazlarının ardından burhânın ilkelerinin tümel önermeler ve buna ulaşan kuvvetin ise aklî kuvvet olduğunu belirtir. Bu sebeple burhânî öncüllerde kullanılmaya uygun olan ilkelerin evvelî önermeler olup duyu yoluyla alınan bilgilere dayanan diğer önermelerin bunlar üzerine binâ edildiğini belirtir.¹⁷¹

Burhânın ilkelerinden sayılan bir diğer bilgi türü mütevâtirâta dayalı önermelerdir. Râzî mütevâtirâtın ilim ifade etmesi için iki temel şart olduğunu belirtir. Birinci şart, haber verenlerin duyulur bir şeyin varlığından haber vermeleridir. “Hz. Muhammed’i gördük onun nübüvvet iddiasını işittik.” cümlesi buna örnek olarak gösterilebilir. Haber verilen şeyin duyulur olmayan bir varlığa sahip olması durumunda ise bu haberin bilgi olduğundan bahsedilemez. Çünkü bu durumda haberin verdiği bilgi sayet doğruysa haber aracılığıyla değil akılla bilinecektir. Eğer bilginin doğruluğu akıl

¹⁶⁹ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s.346; *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, c. 1, s. 203.

¹⁷⁰ Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme*, c. 1, s. 204.

¹⁷¹ Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, s. 347.

aracılığıyla bilinmiyorsa da bu haber ilim ifade etmeyecektir. Sözelimi doğu ve batıda bulunan bütün insanlar âlemin hâdis olduğu haberinde ittifâk etseler dahî bu haberin bilgi ifade etmesi için aklî delillere ihtiyaç bulunmaktadır.

Mütevâtirâtın ilim ifâde etmesinin ikinci şartı ise haberi verenlerin yalan üzerine birleşmeleri imkânsız sayılabilecek çokluğa bâliğ olmalarıdır. Râzî bu çokluğun herhangi bir sayıyla sınırlandırılmasının mümkün olmadığını belirtir. Bu sebeple mütevâtir haberlerde belirli bir sayının tamamlanmasıyla bilgi elde edilmiş olmaz. Aksine haberin kesinliğine kanaat getirecek çoğunluğa ulaşıldığında gerekli insan sayısı ortaya çıkmış olur.

Râzî mütevâtir haberlerde bu iki şartın doğrudan olayı müşâhede edenlerden işitilmesi durumunda yeterli olduğunu belirterek herhangi bir haberin birden fazla kuşak arasında nakli için üçüncü bir şarta daha ihtiyaç olduğunu ifade eder. Bu şart ise haberi aktaran tabakaların her birisinde yalan üzerine birleşmeme vasfının tahakkuk etmesidir. Râzî bu duruma örnek olarak Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in yaşadıkları haberini verir. Buna göre zikredilen peygamberlerin varlığından haber veren insanların, kendisine haber verilen kişiye gelinceye dek hiçbir dönemde yalan üzerine birleşmelerinin mümkün olmayacak çoğunluğa sahip olmaları gerekmektedir.¹⁷²

Râzî'ye göre mütevâtirât da burhânın ilkesi olmaya elverişli değildir. Râzî bu iddiasını ispat sadedinde bazı gerekçeler sunar:

1. Mütevâtir haber, bazı insanların haber verilen şeyi ihsâs (duyumsama) ettiğini gösterir. Nitekim haberler ihsâsın, ihsâs ise mahsus (duyumsanan) şeyin varlığına delâlet eder. Bu durumda tevâtür delilin delili olmuş olur. Dolayısıyla mütevâtirâtı mahsûsât mesâbesinde değerlendirmek yanlıştır.

11. Tevâtür mahsûsâtın varlığına dâir bilgi vermez. Zira mahsûsât, fesâda konu olan fertlerden oluşmaktadır. Fesâda konu olan şeyler ise ne tanımlanabilirler ne de

¹⁷² Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, c. 1, s. 208-209. Râzî'nin mütevâtirâtın bilgi vermesi için gerekli gördüğü diğer şartlar için bkz. Ahmet Göktepe, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Kuramında Doğruluk Sorunu", (*Yayınlanmamış yüksek lisans tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 92-94.

kendilerine bir delil getirilebilir. Bu sebeple mütevâtîrâtın tanım ve burhân sanatına dâhil edilmesi faydasızdır.

iii. Tenvâtür ehlinden her birisinin yalan söylemesinin mümkün olduğu konusunda tartışma yoktur. Tek tek fertlerin yalan söylemesi nasıl mümkünse onların birleştiklerinde yalan söylemeleri de mümkündür. Dolayısıyla tek tek fertlerin yalan söylemelerinin imkânı topluluk hâlinde yalan söylemelerinin imkânsız olduğuna ilişkin inancı zedeler.

iv. Tenvâtür ehlinin yalan üzerine birleşmelerini imkânsız kılacak bir sayının bulunması ya da bulunmaması ihtimâllerinin her biri mütevâtîrâta olan güveni zedeler. Şöyle ki bu imkânı selb edecek bir sayı bulunuyorsa, o sayıdan bir eksik ya da bir fazla sayı için muhtemel olan durumun zikredilen sayı için de geçerli olması gerekir. Böyle bir sayının bulunmaması da tenvâtürü zedeler. Zira belirli bir sayının bulunmaması durumunda hangi sayıya ulaşırsa ulaşsın haber verilen şeye dâir inancımızın ne derece güvenilir olması gerektiğini bilemeyiz.

v. Tenvâtür ehlinden bir şeyi doğrudan işiten ya da görenlerin aktardıkları bilginin doğru ve güvenilir olduğunu farz etsek bile bu ancak onların doğrudan müşâhede ettikleri durumlar için geçerli olabilir. Fakat onların ve onlardan önceki nesillerin, daha önceki nesillerden müşâhede ettiklerini aktardıkları bilgilerin güvenilir olması nasıl mümkün olabilir? Nitekim mezkûr haberlerin doğruluğu ancak onu haber verenlerin yalan üzerine birleşmelerinin imkânsız olmasına dayanır. Bu ise haber veren kişilerin yalan söylemeyecek vasıfta kimseler olmasına bağlıdır. Onların sıfatları hakkındaki bilginiz ise zâtlarını bilmemize dayanır. Dolayısıyla kendilerini tanımadığımız hâlde ve aradan asırlar ve nesiller de geçmişken, verdikleri haberin kesin bilgi ifade ettiğini düşünemeyiz.

vi. Mütevâtîr haberin yukarıda zikri geçen şartların tahakkuk etmesi durumunda bilgi vereceğini kabul ettiğimizi varsayalım. Bu durumda belirli şartların tahakkuk edip etmediğinin incelenmesideki yegâne merci yalnızca akıl olabilir. Yani haberin işitilmesi ve haberi veren kişilerin çokluğunu görmek için kulak ve gözden yardım alsa da elde ettiğı bu veriler hakkında önermeler tertip etme işi akla aittir. Göz ve kulaktan yardım

olarak haberin doğruluğuna hükmedilebilmesi ise ancak aklın haber veren kişilerin doğru olduğuna hükmetmesi sonucu gerçekleşebilir. Demek oluyor ki burada esas hüküm verecek olan aklın bedîhesidir. Binaenaleyh mütevâtirât yoluyla elde edilen bilgileri evvelî bilgilerden ayırmak imkânsız olur.¹⁷³

Râzî yukarıda zikredilen gerekçelerden ötürü mütevâtirât hakkındaki en doğru yaklaşımın onun nazarî bilgi ifâde ettiğinin kabul edilmesi olduğunu belirtir. Bu sebeple evvelî ilkelerden sayılması da mümkün değildir.¹⁷⁴ Dahası Râzî gerek mütevâtirâtın gerekse birazdan incelemeye çalışacağımız mücerrebât ve hadsiyyâtın inkâr edenlere karşı ispatının yapılmasını mümkün görmemektedir. Çünkü bu tür bilgiler ancak belirlenemeyen bazı karinelerle kesinlik ifade ederler. Dolayısıyla inkâr edenlere karşı bunlarla delil getirmek imkânsızdır.¹⁷⁵

Burhânın ilkelerinden birisi de mücerrebâttır. Râzî akıl ve hissin birleşmesiyle elde edilen önermelerden birisi olan mücerrebâtı istikrâ ile tecrübe arasındaki ayrımın işaret ederek belirgin hâle getirir. Bilindiği üzere istikrâ “*birçok tikelinde bulunan şeyden dolayı tümelî üzerine verilen yargı*”¹⁷⁶ şeklinde tanımlanır. Râzî de istikrânın tikel müşahedelerden hareketle tümel bir hükme varılması şeklinde tanımlarken tecrübeye bu müşahedelere eklenen başka kıyâsların da bulunduğunu belirtir. Sözelimi sakamonyanın defalarca ishâle sebep olduğunu müşâhede etmek suretiyle onun her zaman ve durumda söktürücü olduğu hükmüne varmak istikrâyâ bir örnektir. Ancak bu durumun mücerrebât şeklinde ifade edilen önermeler grubuna dâhil edilmesinde aklın bu hükümle birlikte doğruladığı başka kıyâsların da katkısı bulunur. Örneğin sakamonyanın söktürücü olması ittifâkî bir durum değildir. Zira ittifâkî durumlarda devamlılık ve ekseriyet söz konusu olmaz. Yine bu durum sakamonyanın cismiyetinden de kaynaklanamaz. Zira böyle olsa bütün cisimlerin söktürücülük hükmünde ortak olması gerekirdi. Ayrıca sakamonyanın söktürücülüğü ihtiyârî de olamayacağından sakamonyanın tabiatıyla alâkalı bir durum olduğu anlaşılır.

¹⁷³ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, c. 1, s. 209-211.

¹⁷⁴ Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s.345. Râzî *Mülâhhas*'da mütevâtirâtın nazarî bilgi verdiğini ifade etse de usûl-ü fıkha dâir kaleme aldığı iki eseri olan *el-Mahsûl* ve *el-Mealim fi usuli'l-fıkıh*'da zorunlu olduğunu belirtir. Göktepe, s. 90-92.

¹⁷⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, c. 1, s. 267.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, s. 57.

İstikrâ ve tecrübe arasını böylece ayırıştıran Râzî tecrübeye dayalı önermelerin de yakîn ifade etmediğini ve bu sebeple burhânın ilkesi olarak kullanılmaya elverişli olmadığını ifade eder. Râzî'ye göre tecrübeye dayalı önermeler mutlak anlamda tümel hükümlere ulaşmamızı sağlayamazlarsa da ancak belirli şartlarla kayıtlı durumlar için hüküm vermemizi sağlarlar. Örneğin bir bölgede yaşayan insanların siyâhî olduğunu tecrübe ettiğimizde bütün insanların böyle olduğunu iddia edemesek bile tecrübe ettiğimiz alandaki insanlar hakkında bu hükmü vermemiz mümkündür.¹⁷⁷

Râzî'ye göre mücerrebâtın yakîn ifade etmemesinin en temel sebeplerinden birisi bu bilgilerin duysal tecrübelerle dayanması ve duyu verilerinin tümel bilgi vermeye elverişli olmamasıdır. Ayrıca Râzî bu önermelerin tard veya aks yöntemleri aracılığıyla elde edildiğini ve hukemânın bu yöntemlerle elde edilen bilgilerin yakînî olmadığına ittifâk ettiklerini belirtir. Dahası bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığını ya da bir şeyin yokluğunun başka bir şeyin yokluğunu gerektirdiğine hükmetmek şeklinde özetlenebilecek bu yöntemlerin yakîn ifade ettiği kabul edilse bile ikisi arasındaki gereklilik ilişkisi zorunlu olarak bilinemez. Bu sebeple başka delillerle bu iddianın desteklenmesi ve birtakım iddiaların çürütülmesi gerekmektedir. Râzî bu bağlamda konuyu *mûcib bi'z-zât* ve *fâil-i muhtâr* ayrışmasına getirir ve Tanrı'nın fâil-i muhtâr olması hâlinde arada bir zorunluluk ilişkisi kurulamayacağından dolayı tecrübî önermelerin burhânın ilkesi olamayacağını ifade eder.¹⁷⁸ Bu örnek Râzî'nin burhân eleştirilerinde birtakım metafizik endişelerden hareket etmiş olabileceği izlenimi vermekteyse de bu hususun tahkiki tezimizin sınırlarını aşmaktadır.

Râzî'nin hadsiyyâta ilişkin yaklaşımı incelendiğinde hads kelimesini nefsin orta terimi araştırmaya ihtiyaç hissetmeksizin kendiliğinden sonuca ulaşabilmesi şeklinde tanımladığı görülür.¹⁷⁹ Bilindiği üzere hadsiyyâta verilen en meşhur örnek ayın ışığını güneşten aldığı inancıdır. Bu inancın sebebi ise ayın güneşe olan yakınlığına ve uzaklığına göre şeklinin değiştiğini görmemizdir. Râzî örnekte bahsedilen bu iddianın yakînî olmadığını ve burhânın ilkesi olarak kullanılmaya elverişli olmadığını düşünür.

¹⁷⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, c. 1, s. 262-264.

¹⁷⁸ Râzî, *Mantıku'l-Mûlahhas*, s. 345.

¹⁷⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, c. 1, s. 265.

Çünkü güneşe olan yakınlığına ve uzaklığına göre ayın şekillerinin değişmesinin onun ışığını güneşten almasını gerektireceğine ilişkin bilgi ya evvelîdir ya da değildir.

a) Bu iddia evvelî ise bedîhî bilgilerdendir. Bu durumda evveliyâtın dışında (hadsîyyât diye) başka bir kısım sayılması mümkün olmaz.

b) Evvelî değilse bu durumda ona bir burhân gereklidir. Çünkü bu önermenin duyulurlardan olmadığına şüphe yoktur. Zira burada duyulur olan ayın değişik şekilleridir. Yoksa onun değişik şekillerinin sebebinin güneşe yakınlık ve uzaklığı olduğu değildir.¹⁸⁰

Râzî arada kurulan bu gereklilik ilişkisinin tard ve aks yöntemlerine dayanarak ileri sürüldüğünü belirtir. Ancak bu iki yöntem yakîn şöyle dursun zan bile vermez.¹⁸¹ Ayrıca Râzî hadsiyyâta örnek olarak zikredilen bu öncülün, İbn Heysem tarafından yazılan bir risâlede zorunlu olmadığına ortaya konduğunu belirtir.¹⁸² İbn Heysem'e göre Ay'ın şekillerindeki bu değişiklik, ışığını Güneş'ten aldığına delâlet etmez. Zira doğası gereği Ay'ın yüzeyinin yarısının karanlık yarısının aydınlık olması ihtimâl dâhilindedir.¹⁸³ Râzî bu bilginin şayet doğruysa bile elde edilmesi zor ve kapalı birtakım akli kıyaslarla desteklenmek zorunda olduğunu ifade eder.¹⁸⁴ Zikredilen gerekçelerden ötürü Râzî hadsiyyâtın burhânın ilkesi olmaya elverişli olmadığını düşünmektedir.

Görüldüğü üzere Fahreddin er-Râzî filozoflar tarafından burhânın ilkeleri kabul edilen öncüllerin doğrudan buhrânî kıyâsta kullanılmasının birtakım itirazlara açık olduğunu belirtir. Ancak bu önermeler aracılığıyla kesin bilginin elde edilmesinin imkânsız olduğu çıkarımında bulunmak da doğru görünmemektedir. Zira Râzî yukarıda da görüldüğü üzere burhânın ilkeleri olarak kullanılan önermelerin bu bilgilerin dayandığı başka önermelerle ispatlanmaya muhtaç olduğunu düşünmektedir. Dahası burhânî kıyâsları incelediği eserlerinde madde ve suret açısından uygun şartları hâiz olan kıyâsların kesin bilgiye götüreceğini açık bir biçimde vurgulamaktadır. Ancak

¹⁸⁰ Râzî, *Mantuku'l-Mülâhhas*, s. 344.

¹⁸¹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, c. 1, s. 206.

¹⁸² Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, c. 1, s. 266. Delilin ayrıntısı için bkz. Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, c. 1, s. 206-207.

¹⁸³ Delilin ayrıntısı için bkz. Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, c. 1, s. 206-207.

¹⁸⁴ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, c. 1, s. 207.

onun bilgi anlayışından burhânın ilkesi olmaya elverişli olan yani tüm tasdiklerimizin kendisine dayandığını iddia edebileceğimiz önerme yalnızca “Bir şey ya vardır ya yoktur.” cümlesidir.

Bu bölümü sonlandırmadan önce yukarıda sorduğumuz bir sorunun cevabına ilişkin kanaatlerimizi arz edebiliriz. Hatırlanacağı üzere bölümün girişinde Fahreddin er-Râzî'nin kelâm kitaplarında cevaplarını verdiği sofistlere ait kuşkuları felsefî ilimleri kaleme aldığı eserlerinin burhân bölümlerinde öne sürmesinin sebebinin ne olabileceği sorusunu sormuştuk. Kanaatimizce Râzî'nin burhânın ilkelerine yönelik bu eleştirilerinin, onun eleştirel yöntemi olan tahkik tavrıyla doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Zira birinci bölümden hatırlanacağı üzere Fahreddin er-Râzî felsefî eserlerini kaleme alırken eleştirel bir tutum sergileyeceğini ve yöntemin iç tutarlılığını ve eleştirilere dayanma gücünü test edeceğini belirtmiştir. Bu sebeple o, filozofların kesin bilginin kriteri sayılan burhân yönteminde kullandığı birtakım ilkelerin aksi düşünülemez bir kesinliğe sahip olmadığını ve çeşitli yönlerden eleştirilere açık olduğuna dikkat çekmek istemiştir. Bu eleştirilerin kelâm ilminin yöntem bahislerinde hiç kuşkuyla yer kalmayacak şekilde cevaplanması ise kelâmın işlevselliği ile açıklanabilir. Yani Fahreddin er-Râzî itikadi ilkelerin açıklanması ve gerektiğinde savunulması amacıyla kaleme aldığı kelâmî eserlerinde bu eleştirilerin muhtemel cevaplarını vermiştir. Ancak onun tahkik serüveninin daha belirgin bir surette görüldüğü felsefî eserlerinde bu eleştirilere verilen cevapların düşünürü tam anlamıyla tatmin etmediği görülmektedir. Bu bağlamda onun burhânın ilkelerine yönelik bu eleştirilerinin ömrünün son döneminde aklın kesinliği elde etme konusunda yetersiz kalması bağlamında da kullandığı görülmektedir. Bu durum da bize onun felsefe okumalarının ve bu okumalarının da merkezine koyduğu eleştirel yönteminin son dönem epistemolojik tutumlarında etkili olduğunu düşündürmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN SON DÖNEM ESERLERİNDE TEORİK BİLGİNİN KESİNLİĞİ PROBLEMİ

Çalışmamızın bu bölümünde Fahreddin er-Râzî'nin ömrünün son döneminde kaleme aldığı *Metâlibü'l-âliye* ve *Zemmü lezzâtî'd-dünyâ* isimli eserlerinde teorik bilginin kesinliği konusunu nasıl ele aldığını incelemeye çalışacağız. Zira Râzî'nin mezkûr iki eserinde nazarî yöntemle kesinliğin elde edilmesine yönelik fikirlerinde erken dönem metinlerine nispetle önemli değişikliklerin bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda *Metâlibü'l-âliye*'nin teoloji bölümünün mukaddimesi ve *Zemmü lezzât*'ın aklî hazlara hasredilen kısmı Râzî'nin nazarî yöntemi ciddi bir eleştiriye tâbî tuttuğu ve aklın pek çok meselede kesinliğe ulaşma konusunda son derece yetersiz kaldığını göstermeye çalıştığı satırlarla doludur. Öyle ki işaret ettiğimiz iki bölüme dönük yüzeysel bir okuma neticesinde Râzî'nin ömrünün son döneminde bir sofist olduğu bile zannedilebilir. Fakat ilgili bölümlerin detaylı bir analizi, onun bir sofist olmadığını ve fakat teorik bilginin imkânı konusunda önceki eserlerine nispetle daha ihtiyatlı bir tutuma sahip olduğunu göstermektedir. Fahreddin er-Râzî'nin ömrünün son döneminde akla biçtiği rol ve rasyonel aklı merkeze alan nazarî yöntem için ön gördüğü imkân ve sınırlılıkların tespit edilebilmesi için mezkûr iki bölümün analiz edilmesi kaçınılmaz olarak gereklidir. Bu sebeple öncelikle Râzî'nin *Metâlibü'l-âliye*'nin teoloji bölümüne yazdığı mukaddime ve *Zemmü lezzât*'ın aklî hazlar bölümündeki görüşlerini serimlemeye çalışacak ve daha sonra bu satırlardan hâsıl olan kanaatlerimizi belirtmeye gayret edeceğiz. Bunu yaparken de önceki bölümlerde Râzî'nin reddettiği şüpheli argümanlar ve burhân teorisi bağlamında söz konusu edilen yaklaşımların Râzî'nin son dönem epistemolojik kötümserliği ile ilişkisine de temas edeceğiz.

3.1. Metâlibü'l-âliye'de Teorik Bilginin Kesinliği Problemi

3.1.1 Nazarî Yöntemin Sınırlılığına İlişkin İddialar

Metâlibü'l-âliye isimli hacimli eserinin teoloji bölümüne yazdığı mukaddimeye ilm-i ilâhînin (*usûlucya*) diğer ilimlerden üstün olduğunu ortaya koyan delilleri

zikrederek başlayan Fahreddin er-Râzî,¹⁸⁵ ikinci fasılda teoloji alanında kesinliğe (*cezm* ve *yakîn*) ulaşmanın imkânını tartışır. Râzî bu bölümde hikmet ve felsefe büyüklerinin (*'uzamâi'l-hikme ve esâtîni'l-felsefe*) teolojide kesinliğe ulaşmanın imkânına ilişkin kanaatlerini naklederek söze başlar. Ona göre bu felsefe üstatlarının meselemiz bağlamındaki görüşleri şöyle ifade edilebilir:

“Bazı kitaplarda hikmet ve felsefe büyüklerinden şöyle bir görüş nakledildiğini gördüm: Bu (teoloji) alanda insan için en yüce gaye (el-gâyetü'l-kusvâ), tercihe daha uygun ve elverişli olan görüşü (el-evlâ ve'l-ahlak) benimsemek, daha üstün ve daha tam olan yöne sarılmaktır. (et-temessük bi'l-cânibi'l-ekmel ve'l-efdal) Aksine ihtimal verilemeyecek derecede kesinliğin (cezm) elde edilmesi ise bazı meselelerde mümkün değildir.”¹⁸⁶

Her ne kadar mezkûr görüşü felsefe büyüklerinden nakletse de bölümün sonuna kadar bu iddiaya karşı hiçbir itiraz zikretmemiş olması Râzî'nin de bu kanaate sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Dahası gerek *Metâlib*'in ilerleyen bazı bölümlerinde gerekse yine ömrünün son döneminde kaleme aldığı eserlerinden birisi olan *Zemmü lezzât*'ta meselemize ilişkin yaklaşımları, onun da bu felsefe büyüklerinin görüşünü paylaştığı kanaatini desteklemektedir. Demek oluyor ki Râzî, ilm-i ilâhînin meselelerini ayrıntılı bir incelemeye tâbî tuttuğu *Metâlibü'l-âliye* adlı eserinin teolojiye hasrettiği bölümünün girişinde bu ilmin meselelerin tamamında kesinliğe ulaşamayacağını peşinen ifade etmiştir.

Çalışmamızın inceleme alanının teolojiyle sınırlı olmadığını hatırlayacak olursak teorik bilgide kesinlik konusuna yaklaşımının sınırlarını belirleyebilmek adına Râzî'nin tartışmayı hangi argümanlar üzerinden yürüttüğüne ve başka hangi bilim dallarıyla ilişkili bir biçimde ele aldığına dikkat etmemiz gerekecektir. Bu bağlamda metnin tahliline geçmeden önce peşine düştüğümüz soruları açıkça ortaya koymak, meselenin daha vâzıh bir biçimde ele alınabilmesi için hayli faydalı olacaktır: Acaba Râzî teoloji alanındaki hiçbir meselede kesinliği elde etmenin mümkün olmadığını mı

¹⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. A. Hicâzî es-Sekâ, Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1987, c. 1, s. 37-40.

¹⁸⁶ Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 1, s. 41.

düşünmektedir? İlm-i ilâhî'nin meselelerini ele almaya hasrettiği bu bölümde kesinliğe ulaşamayacağını ifade etmesi, onun şüpheciliğinin yalnızca bu alanla sınırlı olduğunu mu göstermektedir? Yoksa Râzî'nin fikrî serüveni, onu aklın hiçbir meselede kesinliğe ulaşmasının mümkün olmadığı gibi uç bir sofist tavra mı sevketmiştir?

Öncelikle şunu belirtelim ki Râzî'nin *Metâlib* 'in ilgili bölümünde yaptığı bütün tartışmalar –her ne kadar başka bilimlerde ele alınan konulara temas etse de- Tanrı'nın zâtı ve O'nun sıfatları ve fiilleri bağlamında ele alınmaktadır. Yani bölümün temel problemlerini Allah ve O'nun âlemle ilişkisi oluşturmaktadır. Bu sebeple Râzî birazdan ayrıntılarını incelemeye çalışacağımız üzere *Metâlib* 'in teoloji bölümünün girişinde nihâî tahlilde Allah'ın zâtının, sıfatlarının ve fiillerinin aksi düşünülemez bir kesinlikle bilinmesinin imkânını tartışmaktadır. Bunu yaparken ise insan idrâkinin muhdesât ve mümkünât âlemine ilişkin imkân ve sınırlılıklarından hareket eder. Dolayısıyla eserin bu bölümünün mukaddimesi Fahreddin er-Râzî'nin teolojik bilginin imkânını ve bu alanda kesinliğin ne derece elde edilebileceği sorusunun peşine düşmüş bir düşünürün fikirlerini ortaya koymaktadır. Ancak Râzî bunu yaparken teolojinin dışında kalan diğer disiplinlerden bazılarını da probleme dâhil eder ve aklın bu alanlardaki sınırlılıkları da metinde söz konusu edilir. İşte her ne kadar teoloji alanında kaleme alınmış olsa da tartışmayı başka bilimlerle ilişkili biçimde ele almış olması bize Râzî'nin -herhangi bir bilim dalıyla sınırlı olmaksızın- genel anlamda nazarî yöntemin kesinliğe ulaştırması hakkındaki kanaatlerine dair birtakım işaretler sunar.

Râzî teoloji alanında kesin bilgiye ulaşmanın bazı meseleler için mümkün olmadığı görüşünü atfettiği filozofların¹⁸⁷ bazı delillerini ortaya koyar. Birazdan serimlemeye çalışacağımız bu delillerin Râzî açısından öncelikli gayesi, insanın yaratılmış âleme ilişkin bilgisinin dahî çok sınırlı olduğu ve eşyânın hakîkatine yönelik yakînî bilginin elde edilmesinin önünde pek çok engel bulunduğunu göstermektir. Nihâî anlamda ise Râzî, içinde bulunduğu fizik âleme yönelik kavrayışı bu derece sınırlı olan insanın metafizik âleme ve dahası fizik âleme bütünüyle muhalif ve mugâyir bir hakîkate sahip olan Tanrı'ya dâir kesinliği elde etmesinin ne derece zor olduğunu ortaya koymaktır.

¹⁸⁷ Önceki bölümlerden hatırlanacağı üzere Râzî bu görüşü bazı eserlerinde geometri bilginlerine bazılarında ise Aristoteles'e atfetmişti.

Râzî metafizik bilginin imkânı problemini temelde dört iddia üzerinden ele alır: Bunlardan birincisi insanın başta kendine ilişkin idrâki olmak üzere zaman, mekân, cisim gibi en açık görünen kavramlar hakkında bile sınırlı bir bilgiye sahip olduğu fikri üzerine inşâ edilir. Râzî'ye göre insan çoğu zaman bu kavramlara ilişkin apaçık ve kesin bilgiye sahip olduğunu düşünse de onların mâhiyetleri hakkında basit bir soruşturma neticesinde bilgisinin ne derece sınırlı olduğunu anlar. İkinci delil, insanın görme ve bilme güçleri arasında yapılan bir temsîl üzerine kuruludur. Bu bağlamda insanın çok kuvvetli ya da çok zayıf şeyleri göremediğini ve ancak mutedil seviyede olan şeyleri görebildiğini ifade eder. Ona göre görülenlerde olduğu gibi bilinenlerin de insanın idrâki açısından üç mertebeye ele alınması gerekir. İnsan bu üç mertebeden yalnızca orta seviyede olanları bilmeye güç yetirebilir. Üçüncü delil insanın bilme araçlarının ayrıntılı bir şekilde ortaya koyulması ve gerek duyuların gerekse aklın Tanrı'yı ve O'nun sıfat ve fiillerini bütünüyle kuşatmakta yetersiz olduğu şeklinde ele alınır. Son olarak Râzî insanın bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşmada takip edebileceği üç temel yöntemin bulunduğu ve bu yöntemlerin illetten ma'lûle, ma'lûlden illete ve eşitten eşite kıyas olduğunu ifade eder. İnsanın Tanrı'ya ilişkin bilgi elde edebilmesi yalnızca eserden müessire gitmekle mümkün olabilir. Eserden müessire ulaşma yolunda ise Tanrı'ya varana kadar kat edilecek merhalelerin hayli fazla olması işi son derece zorlaştırır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Râzî'ye göre insanın en açık bilgisi kendisine ilişkin bilgisidir. Zira bir şeyi bilen herkesin kendisinin bilen olduğunu da bilmesi gerekir. Çünkü "O şeyi idrâk ettim." veya "O şeyi bildim." diyen kimsenin bu cümleleri kurabilmesi ancak kendine ilişkin idrâke sahip olmasıyla mümkün olabilir. Bu durum bütün tasdiklerimizin, kendisinden olduğu tasavvurların bilgisi tarafından öncelenmesine benzemektedir. İnsan için kavramlarına sahip olmadığı şeyler hakkında yargıda bulunması mümkün olmadığı gibi kendisi hakkında bilgi sahibi olmayan kimsenin, zâtına herhangi bir fiili nispet etmesi de mümkün değildir. Bu sebeple Râzî'ye göre insanın kendine ilişkin bilgisi –velev ki bu bilgiler bedîhî ve en açık

bilgilerinden olsun- bütün bilgilerini önceler ve insan için bu bilgi en açık bilgi mertebesindedir.¹⁸⁸

İnsan için en açık bilginin zâtına ilişkin bilgisi olduğunu ifade ettikten sonra Râzî, insanın ‘ben’ diye işaret ettiği şeyin ne olduğu konusunda büyük düşünürlerin farklı görüşlere sahip olduğunu belirtmekte ve bununla ilgili dört temel fikir olduğunu ifade etmektedir. Bazı düşünürler insanın görünen heykelden (*el-heykelü’l-müşâhed*) ibaret olduğunu, bazıları bu cisme dâhil olan cisimlerden bir cisim olduğunu, bazıları bu heykelin sıfatlarından bir sıfat olduğunu ve bir kısım düşünürler ise bedenden ayrı soyut bir cevher olduğunu iddia etmişlerdir. Bu durum nefsin mâhiyetinin tayininin ne kadar zor ve bu meselenin ne kadar kapalı olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁸⁹

Râzî’nin insanın mahiyeti hakkındaki fikirleri ayrı bir araştırma konusu ise de onun bu konudaki temel yaklaşımlarından birisi İbn Sînâ’nın uçan adam istiaresine yönelttiği eleştirilerde kendisini gösterir. Râzî bu istiareden hareketle nefsin gayr-ı cismânî cevher olduğu fikrinin temellendirilemeyeceğini düşünür. Dahası Râzî’e göre insanın kendisine ilişkin farkındalığı apaçık olup bu farkındalık bedenden ayrı bir zâtın olduğu bilgisini verebilir. Fakat zâtın veya nefsin mâhiyeti hakkında kesin bir bilgi elde etmek Râzî açısından mümkün görülmemektedir.¹⁹⁰ Sonuç olarak Râzî’ye göre fiil ve eserlerinden hareketle insanda bedeni aşkın bir zât bilgisine ulaşılabilsen de onun mâhiyeti bilgisine ulaşmak hayli zor görünmektedir.

Râzî insanın benlik idrâkinden başka kendisine apaçık görünen başka kavramların bilgisine de sahip olduğunu belirtmektedir. Bu kavramlara zaman, mekân ve cismi örnek göstermektedir. Bütün insanlar esasen bu kavramlara ilişkin apaçık bir idrâke sahiptir. Ancak mesele kavramların mâhiyetine ilişkin araştırmaya geldiğinde durum hayli zorlaşır ve mâhiyetlerin tayini hususunda pek çok ihtilâf zuhur eder.¹⁹¹

Sözgelimi herkes bir mekânda bulunduğunu ve o mekândan başka bir mekâna intikâl ettiğini aklının bedîhesiyle bilir. İnsanın mekâna ilişkin bilgisi ise bu bilginin bir

¹⁸⁸ Râzî, *Metâlibü’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*, c. 1, s. 41-42.

¹⁸⁹ Râzî, *Metâlibü’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*, c. 1, s. 42.

¹⁹⁰ Mehmet Zahit Tiryaki, “Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî’de Ben Şuuru”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2020, c. 4, S. 1, s. 24.

¹⁹¹ Râzî, *Metâlibü’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*, c. 1, s. 43.

parçasıdır. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Râzî'ye göre mekân tasavvuruna sahip olmayan birisinin bir yerden başka bir yere gittiğini bilmesi mümkün değildir ve bu tasavvur, intikâle ilişkin bilgisini önceler. Dolayısıyla sanki insan mekânın mâhiyetini apaçık biliyor gibi görünmektedir. Ancak mekânın hakîkatinin ne olduğu konusunu incelemeye dalan düşünürlerin başları dönmüş ve akılları hayrete düşmüştür. Nitekim Platon ve ondan önce gelen önemli bazı düşünürler mekânın yayılmış boyut (*el-bu'dü'l-mümted*) olduğunu iddia ederken Aristoteles ve takipçileri onun (cismi) kuşatan yüzey (*el-sathu'l-muhît*) olduğunu ve yayılmış boyut görüşünün yanlış olduğunu iddia etmiştir.

Yukarıda mekân hakkında ortaya konan durum zaman için de aynıyla geçerlidir. Bütün insanlar, içerisinde bulunduğu vaktin geçtiğini ve yeni bir vaktin girdiğini aklın bedîhesiyle idrâk edebilir. İnsanın zamana ilişkin bilgisi bu bilginin bir parçasıdır ve hatta zaman tasavvuru bu bilgiyi önceleyen bir bilgidir. Ancak apaçık şekilde biliniyor gibi görünen zamanın mâhiyeti hakkında da büyük düşünürlerin ihtilâfı söz konusudur. İnsan zamanın hakikati hakkında derin düşünmeye başladığında (*teemmül*) ve aklını bu derin meselenin incelikleri kapladığında, zamana ilişkin bilginin ne kadar kapalı ve ulaşılması zor bir bilgi olduğunu anlar.

Râzî zaman ve mekânın hakîkati hakkındaki ihtilâflardan sonra cismin hakîkati konusuna geçer. Her ne kadar cisim bütün insanlar için apaçık bilgi sahibi olunan bir şey gibi görünse de onun bölünmeyen parçalardan mürekkep bir şey mi yoksa sonsuza kadar bölünmeye kâbil bir şey mi olduğu konusu akılları hayrete düşürmüştür.¹⁹²

Fahreddin er-Râzî insanın en açık görünen kavramlarının kapalılığına ilişkin verdiği bu örneklerden sonra kesinliğe en yakın aklî ilimlerden birisi olan geometriye intikâl eder. Ona göre delilleri bakımından en güçlü kesinliğe sahip olan aklî ilmin geometri olduğu düşünürlerin cumhûru tarafından ittifâkla kabul edilen bir husustur. Bu hususu belirttikten sonra Râzî, Öklid'in çokgenlere ilişkin yaptığı ispatları ele alır. Râzî'ye göre Öklid, çokgenlerin üçgenden başlayıp sonsuza kadar gittiğini iddia etmiştir. Ancak mesele çokgenlerin ispatlanmasına geldiğinde onun yapabildiği yalnızca üçgen, kare, beşgen, altıgen ve on beş kenarlı çokgeni ispatlayabilmek olmuştur.

¹⁹² Râzî, *Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, c. 1, s. 43-44.

Öklid'den sonra bazı koni uzmanları yedigen ve dokuzgeni de ispatlayabilmişlerse de diğer düzgün çokgenler aklın acizliği ve kusuru sebebiyle ispatlanamadan kalmıştır.¹⁹³

Râzî'nin insan idrâkinin sınırlılığını ortaya koymada öne sürdüğü ikinci temel delil ise görme ve bilmenin denk güçler olduğu ve görme gücünün sahip olduğu imkân ve sınırlılıkların bilme gücü için de aynıyla geçerli olduğu kabulünden hareket eder. Râzî bu iki gücün denk (mütesâvî) güçler olduğunu belirttikten sonra görme gücünün görülenlere nispetle üç durumu olduğunu iddia eder.

Râzî görülenleri zayıf ve çok küçük (*hakîr*) olanlar; güçlü (*kavî*), yıkıcı (*kâhir*) ve isti'lâ edici (*müsta'li*) olanlar ve kuvvet ve zaaf ya da kemâl ve noksanlık bakımından bunlara nispetle mu'tedil olanlar şeklinde üç grupta ele alır. Zayıf ve küçük olanların toz tanecikleri ve atom zerrelere gibi gözle görülemeyecek derecede küçük şeyler olduğunu belirtir. Görme gücü bu ve benzeri şeyleri idrâkten ve onların hakikatine vâkıf olmaktan âcizdir.

İkinci grupta olan güçlü ve yıkıcı görülenlerin örneği ise güneşin parlak ve ışıltılı hâlidir. Güneş parlak ve ışıltılı olduğunda kendisini güneşe bakmaya zorlayan bir kimse güneşi tam ve kâmil bir sûrette idrâk etmeye güç yetiremez. Nitekim insan böyle bir durumda güneşe baktığında onun ortasının karanlık ve siyah olduğunu zanneder. Sanki güneşten yayılan ışığın, o karanlık ve siyah olan kısımdan etrafa yayılmakta olduğu hissine kapılır ve bu durumda güneş etrafına ışık yayan bir tas gibi görünür. Oysa akl-ı selîm durumun böyle olmadığına yani güneşin cevherinde karanlığın bulunmadığına hükmeder. Çünkü güneş, ışığın ve aydınlığın kaynağıdır. Ancak görme gücü, ışığın kemâli karşısında ezilir ve böylece insan güneşi idrâk etmekten âciz kalır.

Görülenlerin son grubunda bulunan mu'tedillerin örneği de cisimlerle kâim olan niteliklerdir. Görme gücü mutedil grupta olan şeyleri idrâk edebilir, hakikatine vâkıf olabilir ve onları tamamen kuşatabilir. Râzî görülenlere ilişkin bu açıklamalarından sonra görme gücünün sınırlarına ilişkin şöyle bir sonuca ulaşır:

¹⁹³ Delilin ayrıntıları için bkz. Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 1, s.44-46.

“Görme gücü, güçlü görülenleri (*el-mubsırât el-kâhire*) idrâkten âcizdir. Aynı şekilde çok zayıf görülenleri de idrâk edemez. Ancak o, kemâl ve noksanlık bakımından ve güçlülük ve zayıflık bakımından orta hâlli olanlarını (*el-mübsırât el-müte vessita*) idrâke kâdirdir.”¹⁹⁴

Bu cümleler Râzî’nin insan idrâkinin sınırları ve imkânları bakımından ne tür bir fikre sahip olduğunun önemli ipuçları mesâbesindedir. Nitekim o pasajın ilerleyen satırlarında görme gücü (*basar*) için zikredilen bu üç mertebenin akıl gücü (*basîret*) için de aynıyla vâkî olduğunu ifade eder. Ona göre aklın idrâk sahası olan mâlûmâtın da görme gücünde olduğu şekliyle üç mertebesi mevcuttur. Buna göre bilinenlerin birinci türü olan zayıf ve çok küçük olanlar insan aklı tarafından tam olarak kavranamaz. Nitekim mîzâçlardaki değişim ve farklılıkların ve oluş ve bozuluşa konu olan cisimlerde bulunan meyillerin dereceleri vb. durumlarda olduğu gibi bu tür bilinenler son derece hızlı bir şekilde ortadan kaybolup yok olabilirler. Zayıflıkları ve küçüklükleri sebebiyle insan aklı bu tür şeyleri tam ve kâmil bir biçimde idrâk edemez.¹⁹⁵

İkinci tür bilinenler ise kudsî cevherler ve mücerred mâhiyetlerde olduğu gibi güçlü (*kâhir*), yüce (*âlî*), ve mukaddes olanlardır. Râzî bu grupta bulunanlardan en şerefli ve yüce olanın Tanrı’nın zâtı ve yüce sıfatları olduğunu belirtir. Nitekim yüceliğinin parıltısı akılları âciz bırakır, insan idrâki O’nun yüceliği karşısında hayret ve dehşete düşer. Böylece insanın Tanrı’yı idrâk etmesinin önündeki engel, onun gücü, yetkinliği ve mevcûdât üzerindeki istilâsıdır. Râzî Tanrı’ya ilişkin idrâkimizin imkânı ve O’nun âlemle olan ilişkisini de görülenlerden kâhir olanlar kısmında ele aldığı Güneş ve Güneş’in ışığından istifadeyle görülenlere benzetir. Nasıl ki insan Güneş’e baktığında onu idrâk edemiyor ve merkezinde karanlık ve siyahlık olduğu vehmine kapılıyorsa insan Tanrı hakkında düşünmeye başladığında idrâki dehşet ve hayretle perdelenir. İnsan için bu anlamda mümkün olan bilgi Güneş’in etrafını aydınlatmasıyla hâsıl olan idrâke benzer şekilde O’nun mahlûkâta yansıyan lütuf ve keremini müşâhede etmek suretiyle yüceliğini kavramaktır.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Râzî, *Metâlibü’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*, c. 1, s. 46-47.

¹⁹⁵ Râzî *Mebâhis*’te mâlûmâtın bu grubuna neredeyse yokluğun karıştığını belirterek heyûlâ, zaman ve hareket gibi kavramları örnek gösterir. Bkz. Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye fî ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabî’iyyât*, c. 1, s. 378.

¹⁹⁶ Râzî, *Metâlibü’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*, c. 1, s. 47-48.

Râzî insanın bilgi sahasına giren üçüncü grubun da kuvvet ve zayıflık ya da kemâl ve noksan bakımından ilk iki grubun aksine mutedil olan mevcutlar olduğunu belirtir. Mutedil olan bilinenlere incelediğimiz pasajda zikretmese de *Mebâhisü'l-meşrîkiyye*'de niceliklerin veya renkler gibi nitelikleri örnek verilebileceğini belirtir.¹⁹⁷ Bu durumda Râzî'nin insan idrâki açısından hakikati bilinebilecekler grubunda addettiği şeyler daha da belirginleşmiş olmaktadır. Önceki bölümden hatırlanacağı üzere Râzî mâhiyet bilgisinin Meşşâî hilomorfist teori üzerinden değil de atomculuk eksenli cevher-araz ontolojisi üzerinden elde edilmesini tercih ediyor ve tanım teorisine dönük eleştirilerini de bu zeminden kurguluyordu. Dolayısıyla mâhiyet bilgisinin sıfatların bilinmesi anlamında mümkün olduğunu düşünmesiyle bu satırları arasında da bir paralellik söz konusu olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Râzî'nin üçüncü delili insanın bilgi vasıtalarının sınırlılığına dayanır. Râzî insan aklının sınırlarını göstermek üzere serd ettiği bu delilde insanın akıl ve duyularla elde edebileceği bütün bilgi türlerini dört grupta ele alır. Bu bağlamda gerek aklın gerekse duyu bilgisinin ilâhiyât alanında kesin bilgiyi elde etmemizi mümkün kılacak yeterlilikte olmadığını ifade eder. Esasen Râzî'nin burada tasavvur ve tasdîk ayrımı üzerinden bilgi vasıtalarını ele alış biçimi önceki pek çok eserinde de görülebilir. Ancak incelediğimiz bölümü farklı kılan husus Râzî'nin metafizik bilginin imkânını tartıştığı bir yerde insanın bütün bilgi vasıtalarının sınırlarını göstermiş olmasıdır. Râzî bu delile bilgilerimizin tasavvur ve tasdîklerden oluştuğunu belirterek başlar. İnsan akıl, vehim veya hayâlinde bulunan tasavvurların tamamına ilişkin tam bir sınama ve tümevarım neticesinde bütün tasavvurların şu dört gruptan toplanabileceğini görür:

i. *Beş duyu ile idrâk edilen mâhiyetler*

ii. *Nefislerimizde zorunlu olarak idrâk ettiği acı, haz, açlık, tokluk, sevinç ve öfke gibi mâhiyetler*

iii. *Varlık-yokluk, birlik-çokluk, ve vücup-imkân-imtinâ' kavramlarında olduğu gibi aklın fitrî olarak hükmettiği mâhiyetler*

¹⁹⁷ Râzî, *el-Mebahisü'l-meşrîkiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyyât*, c. 1, s. 378.

iv. *Şerîk-i ilâh kavramında olduğu gibi aklın ve civadan deniz veya bin başlı insan kavramında olduğu gibi hayâlin, yukarıda zikredilen basît mâhiyetlerden terkîb ettiği mâhiyetler.*¹⁹⁸

İnsan aklının bütün tasavvurları yukarıda sayılan dört grup mâhiyetle sınırlı olduğuna göre tasavvurlardan oluşan tasdikler de esâsen bu dört grup bilgi ile sınırlı olacaktır. Râzî insanın bütün bilgilerinin akıl ve duyudan elde edilen bu dört grup bilgi ile sınırlı olduğunu ortaya koyduktan sonra Tanrı'nın zikredilen bilgi türlerinden hiçbirisiyle idrâk edilemeyeceğini belirtir. Zira Tanrı'nın hakîkatî ne mahsûsâtta ne de akıllarımızda bulunan kavramlardan hiçbirisiyle ilişkili olamaz. O, mürekkep bir varlık olamayacağına göre bütün yönlerden mahlûkâtta farklı olmalıdır.

Râzî dördüncü delilde insanın akıl yürütme tarzlarını ele alır ve bilinenlerden bilinmeyenlere intikâlin ancak üç yolla gerçekleştiğini ifade eder. Bunlardan birincisi illetten ma'lûle istidlâl, ikincisi iki eşit şey arasında istidlâl ve üçüncüsü de ma'lûlden illete istidlâldır. İlk iki yöntemin Allah hakkında bilgiye ulaşmadan kullanılamayacağını belirten Râzî'ye göre insan ancak eserden müessire yükselmek sûretiyle mârifetullâha ulaşabilir. Yani yaratıcıyı bilmek isteyen bir kimse, yaratılmış varlıklardan hareket ederek ve bu varlıklar arasında sebep-sonuç ilişkileri kurarak geriye doğru gitmek yoluyla bu bilgiye ulaşabilir. Fakat bu yolla da Tanrı'ya ilişkin hakikat bilgisi elde etmek imkânsız görünmektedir. Zira eserden müessire gitmek yoluyla mâhiyet bilgisi değil ancak varlık bilgisi elde edilebilir.¹⁹⁹

Râzî yukarıda aktarılan dört delilin her birisini Tanrı'nın hakikatinin, onun sıfatları açısından yüceliği ve fiilleri açısından hikmetlerinin bütünüyle kuşatılmasının imkânsızlığıyla irtibatlandırır. Sözelimi birinci delilde insanın kendisine ilişkin apaçık idrâkine rağmen nefsin mahiyetine dâir sonu gelmez ihtilâfların, işaret ettiğimiz

¹⁹⁸ Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 1, s. 49.

¹⁹⁹ Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 1, s. 51. Eşref Altaş, eserden müessire gitmek yoluyla ancak varlık bilgisi elde edilebilmesinin Râzî açısından birisi ontolojiden diğeri ise epistemolojiden alınmış iki ilke ile gösterilebileceğini belirtir: Ontolojik ilke tür olarak malûlün farklı illetlerinin bulunmasının mümkün olmasıdır. Bu durum da malûlün, illetinin türünden olmaması ve malûlün bilgisinin illetin türünü bildirmemesi anlamına geleceğinden türe ilişkin bilgi varlık düzeyinde kalacaktır. Epistemolojik ilke ise tasdik ister illet ister varlık bilgisi versin tasavvur bilgisi veremeyeceğidir. Bu sebeple yaratıcının varlığı ya da sıfatlarına ilişkin önermeler ne kadar çoğaltılsalar da hakikat bilgisi veren tanım olamayacaklardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Altaş, "Aklın İmkânı ve Sınırı: Fahreddin Râzî'ye Göre Genel ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı", s. 117-119.

imkânsızlık durumuna bir delil olduğunu belirtir. Zira insan için apaçık görünen şeyin bilgisi bile bu kadar kapalıyken mâhiyet ve hakikat itibariyle muhdesât ve mümkinât âlemine bütünüyle muhâlif olan Hakk'ın bilgisinin elde edilmesi nasıl mümkün olabilir? Bu sebeple Tanrı'nın zâtı, sıfatları ve fiillerinin incelendiği bir ilim olan teolojide daha uygun ve tercihe şayan olan görüşün tercih edilmesi evleviyetle geçerli olacaktır.²⁰⁰ Râzî birinci delilin devamında zikrettiği cisim, zaman ve mekân kavramlarının hakikatleri hakkındaki ihtilafların da insanı hayret ve dehşete düşüreceğini belirtir. Dolayısıyla Tanrı'nın büyüklüğü, yüceliği, kudreti, bilgisi ve hikmeti konusundaki hayret ve dehşet çok daha ileri mertebelerde tahakkuk edecektir.²⁰¹

Râzî'nin nazarî yöntemin sınırlılığını yalnızca teolojiye hasretmediğini gösteren en çarpıcı örneklerden birisi ise geometri bilginlerinin bazı çokgenlerin ispatını yapamamasından hareketle dile getirdiği şu cümlelerdir:

“Koni uzmanları yedigen ve dokuzgenin ispatında hayli zorlanmışlardır. Ancak (geometri bilginleri tarafından ispatlanamadan) kalanlar acziyet ve noksanlık olarak geride durmaktadır. Bu sebeple söylediklerimizden açığa çıkan şudur: Beşerî akıllar noksandır (kâsır). İnsânî idrâk eşyanın hakikatine ulaşmada yeterli değildir. İnsanlar uçsuz bucaksız mahsûsât bilgisinden ancak azın azına ulaşabilirken ilâhî nurların parlaklığı karşısında akıl ne yapabilir?”²⁰²

Bu satırlar Râzî'nin aklın sınırlılığına ilişkin görüşlerinin teoloji meseleleriyle sınırlı olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak Râzî yukarıda belirtildiği üzere geometri bilginlerinin yaptıkları ispatlardan hareketle kesin bilginin belirli durumlarda elde edilebileceğini de kabul eder. Dolayısıyla Râzî'nin nazarî yönteme yönelttiği bu eleştirilerden hareketle eşyanın hakikatine ilişkin hiçbir bilgi elde edemeyeceğimizi düşünmek doğru değildir.

Râzî'nin görülenler ve bilinenler arasında yaptığı ayırmadan hareketle vardığı sonuç da Allah Teâlâ'nın yüceliğinin kul tarafından kühüyle idrâkinin mümkün olmadığıdır. Râzî kudsî cevherler ve mücerred mâhiyetler gibi güçlü ve yüce olan

²⁰⁰ Râzî, *Metâlibü'l- 'âliye mine'l- 'ilmi'l-ilâhî*, c. 1, s. 43.

²⁰¹ Râzî, *Metâlibü'l- 'âliye mine'l- 'ilmi'l-ilâhî*, c. 1, s. 44.

²⁰² Râzî, *Metâlibü'l- 'âliye mine'l- 'ilmi'l-ilâhî*, c. 1, s. 46.

bilinenler grubunun en üstün olanının Tanrı'nın zâtı, sıfatları ve büyüklüğünü bilmek olduğunu belirtir. Râzî İlâhî Zât'ın yüceliğine tenbihte bulunmak üzere Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "*Allah'ın nurdan yetmiş perdesi vardır. Eğer bu perdeyi açsaydı zatının yüceliği yer ve göklerdeki her şeyi yakardı*" sözünü nakleder.²⁰³

Hatırlanacağı üzere dördüncü delilde Râzî insanın Tanrı'ya ulaşmasının –şayet böyle bir ihtimal söz konusuysa- eserden müessire gitmek yoluyla mümkün olabileceğini belirtmişti. Bu bağlamda Râzî insan nefsinin yüce mücerred mevcutların son mertebesinde bulunduğunu ve insanın Tanrı'yı bilmek için kendisine ilişkin bilgisinden hareket etmesi gerektiğini düşünmektedir. Kendisine ilişkin bilgisinden işe başlayan insan illetinin bilgisine, oradan da onun illetine intikâl eder ve bu durum Tanrı'ya varıncaya kadar devam eder. Böylece insan bir mertebeden diğerine yükselerek son mertebede bulunan Vâcibü'l-vücûd li-zâtihî'ye ulaşır. Kur'ân-ı Kerim'deki "*Ve şüphesiz en son varış Rabb'inedir.*"²⁰⁴, "*İyi bilin ki bütün işler sonunda Allah'a döner.*"²⁰⁵ ve "*O, Evvel ve Âhir'dir.*"²⁰⁶ gibi ayetler de bu duruma işaret eder.²⁰⁷

Hakk, mahlûkâta iniş süreci açısından *el-Evvel* iken mahlûkattan yukarı doğru çıkış süreci için *el-Âhir*'dir. Ancak mahlûkât ve Hâlık arasında pek çok vâsıta ve bu arada akla gizli kalan o kadar mertebe vardır ki insan nefs-i nâtıkası, Allah bilgisine yükselişte bu vâsıta ve mertebeleri tümüyle kuşatmaya güç yetiremez. Bu sebeple insanların çoğu yükseliş esnâsında ara mertebelerde bir yerde kalır. Hatta insanların büyük çoğunluğu mahsûsât âleminde takılıp kalırlarken az bir kısmı kendisini mahsûsât

²⁰³ Râzî'nin aktardığı bu hadis Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ını hatırlatmaktadır. Gazzâlî buna yakın lafızlarla naklettiği hadiste geçen "perde" kelimesinden hareketle insanları, metafizik hakikatleri idrâk etmeleri açısından farklı mertebelerde ele almıştır. Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'daki epistemolojik yaklaşımları ve akla verdiği değer konusunda bkz. İlhan Kutluer, "Niş ve Perde: Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ında Entelektüel Perspektifler", *Felsefî Gök Kubbemiz* içinde, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s.101-137. Gerek Râzî'nin *Metâlib*'in ilgili bölümünde kullandığı terminolojinin benzerlikler arz etmesi gerekse birazdan bahsedeceğimiz nazârî aklın önündeki engellerin Gazzâlî tarafından da dile getirilmiş olması, Râzî'nin bu fikirlerinde Gazzâlî'nin tesirinin bulunma ihtimalini güçlendirmektedir. Ancak bu etkinin mevcut olup olmadığı ve şayet mevcutsa ne gibi yönlerden benzeşip farklılaştığı başka çalışmaların konusu olmayı hak etmektedir.

²⁰⁴ *Kur'ân-ı Kerîm*, Necm Sûresi, Ayet 42.

²⁰⁵ *Kur'ân-ı Kerîm*, Şûrâ Sûresi, Ayet 53.

²⁰⁶ *Kur'ân-ı Kerîm*, Hadîd Sûresi, Ayet 3.

²⁰⁷ Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 1, s. 51.

âleminden kurtarıp hayal âlemine yükselebilir ve bunlardan da bir kısmı hayal âleminden ma'kulât âlemine intikâl eder.

Râzî insanları mahsûsât, hayâl ve ma'kulât âlemini idrâk edebilenler şeklinde tasnîf etmekle de kalmaz ve ma'kulât âlemindeki mukaddes ruhların da pek çok mertebesi olduğunu ve insanların bu âleme ilişkin idrâklerinin de hayli farklılıklar gösterdiğini ifade eder. Zira ma'kulât âlemini idrâk edenlerin (*el-ukûl el-fâdıla*) çoğu da bu âlemde mevcut olan mukaddes ruhların nûrları karşısında ezilir ve fenâ bulurlar. Bu durumun yegâne istisnâsı ise ilâhî bir desteğe mazhar olmuş ve kendisine mukaddes bir güç verilmiş kimselerdir. Onlar Mars'ın zencebîlinden Jüpiter'in selsebîline ve oradan da Satürn'ün kâfûruna terakkî ederler ve nihâyet bütün feleklerin üzerine çıkarlar. Böylece imkân ve hudûs âleminin kayıtlarından kurtulup mukaddes huzûra ulaşırlar. “*Rabb’leri onlara tertemiz bir içki içirecektir.*”²⁰⁸ âyetinde bahsi geçen tertemiz içki ile kastedilen anlam, insanı hudûs ve imkân alâkalarından kurtarması ve bizzât Zorunlu Varlık'ın teecellîlerinin eşğine ulaştırmasıdır.²⁰⁹

Esasen buraya kadar nazarî yöntemle hiçbir şekilde Allah'ı hakkıyla bilmenin mümkün olmadığını ifade eden Râzî'nin son kısımdaki ifadeleri sanki böyle bir bilgiyi mümkün gördüğü izlenimi vermektedir. Kanaatimizce Râzî'nin buraya kadar nazarî yöntemin sınırlılığına yaptığı vurgular, sıradan bir insanın hakikate ulaşmasında karşılaşıacağı engelleri resmetmeye yöneliktir. Hakikat bilgisine ulaşmayı mümkün gördüğüne işaret eden ifadeleri ise ancak nazarî ve pratik aklını tam anlamıyla yetkinleştirmiş bir insanın böylesi yüce bir bilgiye mazhar olabileceğini düşündüğünü göstermektedir. Dahası o, herhangi bir kişinin yalnızca ferdî gayretleri ile böyle bir bilgiye ulaşmasının da pek mümkün olmadığını düşünüyor olsa gerektir. Zira metafizik hakikatlere ulaşanların, yalnızca ilâhî bir teyide mazhar olabilenler olduğunu belirtmesinin sebebi budur. Bu durumda nazarî yöntemin yetersizliklerinin –insan gücü açısından mümkün olduğu nispette- nasıl giderileceği sorusu gündeme gelmektedir. Yani acaba nazarî yöntemle hakikate ulaşma konusunda insana destek sağlayacak yahut ilâhî teyide mazhar olmasına vesîle olacak bir yol var mıdır?

²⁰⁸ *Kur'an-ı Kerîm*, İnsan Sûresi, Ayet 21.

²⁰⁹ Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 1, s. 51-52.

İşte tam da bu noktada Râzî *Metâlibü'l-âliye*'nin bir sonraki bölümünde teoloji alanında bilgi elde edebilmek için izlenecek yolların bir tane ile sınırlı olup olmadığı sorusunu sorar. Yani acaba nazar ve istidlâlin dışında insanın hakikate ulaşmada takip etmesi mümkün olan bir yol mevcut mudur? Yoksa nazar ve istidlâl hakikati elde etmede takip edilebilecek tek yöntem midir?

3.1.2 Nazar ve İstidlâlin Mütemmimi: Riyâzet ve Mücâhede Yöntemi

İslâm düşünce geleneğinde müşâhede yönteminin de hakikate ulaştıran bir yöntem olduğu iddiasının kendisi üzerinden tartışıldığı düşünürlerin en meşhurlarından birisi İbn Sînâ'dır. Modern dönemde, İbn Sînâ felsefesi ve mistisizm ana başlığı altında süren tartışmaların merkezinde *el-İşârât ve't-tenbîhât* isimli eserinin *makamatü'l-ârifîn* bölümündeki ifadeleri yer alır. Yine filozofun -bir eserinin de ismi olan- *el-Hikmetü'l-meşrikiyye* teriminin nasıl yorumlanacağı hususu da tartışmadaki derinlik ve zenginliği önemli ölçüde arttırmıştır. Güncel tartışmaları bir kenara bırakacak olursak²¹⁰ İslâm coğrafyasının batısında İbn Tufeyl ve İbn Seb'in, doğusunda ise Şihâbüddin es-Sühreverdî gibi düşünürler İbn Sînâ felsefesini mistisizmle irtibatlandırmışlardır.²¹¹ Öyle anlaşıyor ki *makamatü'l-ârifîn* bölümü Fahreddin er-Râzî tarafından da tasavvuf geleneğinin yöntemi olan riyâzet ve mucâhede ile irtibatlı bir biçimde okunmuş ve metnin bu bölümünün mistik îmâlarına dikkat çekilmiştir. Nitekim Fahreddin er-Râzî, *makamatü'l-ârifîni* sûfilerin ilimlerinin kendisinde açıklandığı bir bölüm olarak değerlendirmektedir. Râzî *İşârât*'ın bu bölümünün kitabın en değerli bölümü olduğunu ve İbn Sînâ'nın, sûfilerin ilimlerini kendisinden önce hiç kimsenin yapamadığı ve

²¹⁰ Modern dönemde İbn Sînâ felsefesinin mistik yöne sahip olup olmaması hakkında yapılan tartışmaların etraflı bir anlatısı için bkz. İlhan Kutluer, "Aklî İdrâk ve Müşâhede: İbn Sînâ'nın Bilgelik Tipolojisinde Entelektüel Deneyimin Kavramsal ve Görsel Boyutları", *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* içinde, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s. 358-394

²¹¹ İbn Tufeyl İbn Sînâ felsefesinin biri rasyonel diğeri mistik iki felsefesi olduğunu iddia etmiş ve İbn Seb'in de İbn Sînâ'yı meşrikî hikmeti anladığını sanıp sözde bir felsefe ortaya koymakla suçlamış ve İşârât'ın ilgili bölümündeki fikirlerini Platon'a ve sûfilere borçlu olduğunu ileri sürmüştür. Sühreverdî ise İbn Sînâ'nın meşrikî hikmet kavramını kendi İsrâkî felsefesi bağlamında yorumlamış ve fakat İbn Sînâ'yı Meşşâi ilkelere bağlı bir düşünür olarak nitelmiştir. Ona göre İbn Sînâ'yı İsrâkî hikmetin kurucusu olarak görmemiz için elimizde yeterli bir sebep mevcut değildir. Kutluer, "Aklî İdrâk ve Müşâhede: İbn Sînâ'nın Bilgelik Tipolojisinde Entelektüel Deneyimin Kavramsal ve Görsel Boyutları", *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, s. 358-361

kendisinden sonra da hiç kimsenin tekrarlayamadığı bir biçimde düzenlediğini belirtir.²¹²

İslâm düşünce geleneğinde nazarî yönteme yönelik eleştirileriyle meşhur olan diğer bir isim ise İmâm Gazzâlî'dir. Bilindiği üzere Gazzâlî otobiyografik metni olan *el-Munkız mine'd-dalâl*'de hakikat tâliplerinin dört grup olduğunu belirtmektedir: kelâmcılar, bâtinîler, filozoflar ve sûfiler. Gazzâlî teorik aklın imkânlarını kullanan iki disiplin olan kelâm ve felsefeyi çeşitli yönlerden eleştirir. Bu bağlamda kelâmın cedeli seviyede kaldığı ve bu sebeple hakikate ulaştırmada yetersiz olduğunu belirtirken dinin savunusu bağlamında işe yaradığına dikkat çeker. Filozofların ise -özellikle metafizikle ilgili meselelerde- mantık ilminde ortaya koydukları burhânın ilkelerine riâyet etmediklerini belirtmektedir. Batınîlerin masum imam teorisini de çeşitli yönlerden eleştiren Gazzâlî, hakikate ulaştıran yöntemin sûfilerin takip ettiği riâyât ve mücâhede yöntemi olduğunu ifade etmektedir.²¹³

Metafizik bilginin elde edilmesi konusu Gazzâlî'de zümreler üzerinden ele alınırken Fahreddin er-Râzî'nin *Metâlibü'l-âliyye* isimli eserinde bu mesele iki temel yöntemin karşılaştırılması ekseninde tartışılmıştır. Râzî, Metâlib'in yöntem tartışmalarına ayırdığı bölümünde metafizik bilgiye ulaşma konusunda iki yöntemin bulunduğunu ifade eder. Bu yollardan birincisi metafizikçi filozofların (*hukemâ-i ilâhiyyîn*) takip ettiği nazar ve istidlâl yöntemi, ikincisi ise riâyât ve mücâhede yöntemidir.²¹⁴ Râzî birinci grupta olan düşünürlerin mümkünâtın ahvâlinden hareketle zâtı gereği zorunlu olan Vâcibü'l-Vücûd'un varlığını ispatladıklarını belirtir. Tanrı'nın varlığının ispatı bu yöntemde çeşitli akıl yürütme süreçlerine dayanır:

1. Duyulur olan mevcutların mümkün ve yaratılmış (*muhdes*) olduklarının ispatı

11. Mümkün varlıkların bir tercih ediciye, yaratılmış varlıkların ise bir yaratıcıya ihtiyacı olduğunun ispatı

²¹² İbn Sina, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, Fahreddin Râzî (şerh), Ömer Türker (çev.), İstanbul: Hayykitap, 2013, s. 9

²¹³ Gazzâlî'nin hakikati talep eden bu dört zümreye ilişkin ayrıntılı tahlilleri için bkz. Gazzâlî, *Hidayet Rehberi: el-Munkız mine'd-dalâl*, Dr. Eyüp Tanrıverdi, Dr. Nazım Hasırcı (çev.), İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012, s. 21-66

²¹⁴ Râzî, *Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 1, s. 53

111. Devr ve teselsülün muhâl olduğunun ispatı

Bu maddelerin ispatlanması sonucunda duyusal mevcutların Kadîm ve zâtı gereği Zorunlu Varlık'ta son bulması gerektiği ortaya çıkar.²¹⁵ Râzî nazarî yöntemle Tanrı'nın varlığı konusunda İbn Sina'nın yalnızca varlık olmak bakımından varlık kavramını merkeze alarak bir ispat girişiminde bulunduğunu fakat bu ispat yöntemini zayıf bulduğunu belirtir.²¹⁶

Metafizik bilgiye ulaşmanın ikinci yolu ise riyazet ehlinin yöntemidir. Râzî bu yöntemin hayret verici ve güçlü bir yöntem olduğunu ifade eder. İnsan, kalbini Tanrı dışındaki şeylerden temizleyerek hem beden hem de ruh dili ile yalnızca Tanrı'nın zikri ile meşgul ederse kalbi nurla dolar, yüce ve kuvvetli hâller meydana gelir. İnsanın bu yolla kat ettiği mesafeler anlamına gelen makamları tecrübe etmeden bu sırların ayrıntısını bilmesi imkânsızdır. Ancak Râzî müşâhede yöntemiyle ilgili bazı hususlara işaret edeceğini ve işaret ettiği bu hususların riyâzet ve mücâhede yoluna girenleri bazı hatalardan koruyacağını belirtmektedir.²¹⁷

Râzî'nin dikkat çektiği birinci husus beşerî nefislerin mâhiyet ve cevherleri bakımından farklı olduğudur. Bazı nefislerin ulvî ve ilâhî olduğunu bazılarının ise zulmânî ve süflî olduğunu belirten Râzî, bu husustaki görüşlerini *Kitâbü'n-Nefs*'te açıkladığını belirtir. Râzî'nin *Kitâbü'n-Nefs* ile kastı, *Metâlibü'l-âliye*'nin nefsin mâhiyeti ve nefis ile ilgisi bulunan konulara ayırdığı bölüm olsa gerektir.²¹⁸ İlgili bölümde beşerî nefislerin mâhiyeti konusunda dört görüş bulunduğunu ifade eder:

²¹⁵ Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 1, s. 53.

²¹⁶ Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 1, s. 53-54.

²¹⁷ Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 1, s. 54

²¹⁸ Râzî beşerî nefislerin farklı mahiyetlere sahip olduğu görüşünü *Kitâbü'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvvâhümâ* isimli eserinde de savunmuştur. Yukarıda zikri geçen "Kitâbü'n-Nefs" ibâresiyle kast edilenin bu eser olması da muhtemel görünmektedir. Râzî bu eserde beşerî nefislerin mâhiyeti konusundaki görüşleri üç grupta ele alır. Grupların iddiaları aynıyla orada da aktarılır. Ancak yukarıda verdiğimiz birinci görüşü Ebu Bekir er-Râzî'nin Platon gibi kadîm filozoflara, ikinci görüşü de İbn Sinâ'nın Aristoteles ve takipçilerine nispet ettiğini belirtir. Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin de savunduğu üçüncü görüş ise onun son dönem eserlerinde kabul ettiği ve gerek nebevî ifadelerin gerekse Kur'ân-ı Kerim'in bu görüşü teyid ettiğini belirtir. Ayrıca ilgili bölümde bu fikrini birtakım aklî delillerle de destekler bkz. Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvvâhümâ*, Hüsnü Aydeniz (çev.), İstanbul: Elis Yayınları, 2019, s. 92-95

1. İnsânî ve hayvânî nefislerin tamamı cevher ve mâhiyet bakımından eşit olup insanların fiilleri ve idrâkleri bakımından farklılaşmasının sebebinin bunların aracı olan organlar olduğunu kabul edenler. Râzî bu görüşü kadîm filozoflardan pek çoğunun kabul ettiğini ifade eder.

ii. Beşerî nefsin hayvanî nefsten mücerred olma noktasında ayırdığını ve beşerî nefislerin mâhiyet ve hakikat bakımından tek bir tür olduğunu kabul edenler. Râzî'nin İbn Sînâ'ya nispet ettiği bu görüş sahiplerine göre insanların idrâk ve ahlâkî özellikler bakımından farklılaşması mizaçlarının farklılığından kaynaklanır.

iii. Beşerî nefsin bir cins olduğunu ve bu cinsin altında mâhiyet bakımından farklı türlerin bulunduğunu kabul edenler.

iv. Beşerî nefislerin tamamının mâhiyet ve zât itibariyle farklı olduğunu kabul edenler. Bu görüşü kabul edenler insanların birbirine çok benzer fiillere sahip olmalarının onların sıfatlarıyla alâkalı bir durum olduğunu ve sıfatlardaki benzerliğin mâhiyetlerde birliğe delil olamayacağını iddia ederler.²¹⁹

Râzî'nin tercihi yukarıda da ifade ettiğimiz üzere üçüncü şıkta verilen beşerî nefsin bir cins olduğu ve bu cinsin farklı türleri bulunduğu görüşünden yanadır. Râzî beşerî nefislerin mâhiyetleri bakımından farklılaşması ile metafizik bilginin elde edilmesi arasında bir paralellik ön görür. Ona göre bazı insanlar kudî âleme yönelmeye kâbil olan ilâhî nefislere sahip olmaları ve Tanrı'ya olan sevgilerinin ziyâdeliği sebebiyle mârifetullâh husûsunda derinleşebilirler. İnsanların diğer bazıları mezkûr hâlleri bu derece yoğun olmasa da zayıf bir surette yaşarlar. Zulmânî ve karanlık ruhlara sahip insanlar ise bütün ilâhî cezbelere ve rûhânî meyillerden yoksun olup hevâ denizlerinde, his ve hayâl âleminin karanlıklarında boğulurlar.²²⁰

Beşerî nefislerin farklılığına yaptığı bu vurgudan anlaşıldığı üzere Râzî insanların riyâzet yoluyla mârifetullâha ulaşmalarının imkânı konusunda nefislerin mahiyetlerinin farklılığını merkeze alan bir açıklama yapmaktadır. Yani Râzî, riyâzet yöntemiyle hakikate ulaşma konusunda bütün insanlar için geçerli olacak bir imkân ya

²¹⁹ İlgili görüşlerin delilleri ve eleştirileri için bkz. Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 7, s. 141-148.

²²⁰ Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 1, s. 55

da imkânsızlıktan bahsetmenin insânî tecrübeyle uyuşmayacağını düşünmektedir. Nitekim insanın tümevarım yoluyla ulaştığı neticenin beşerî nefislerin farklı olduğunu gösterdiği ve bunun hakikat bigisini elde etmeye de yansıdığını ifade eder. Râzî insânî nefislerin bu bağlamdaki farklılığını dağlardaki madenlerin farklılığı üzerinden kurduğu bir temsil ile anlatır.

Âlemdeki dağlar ve tepeler kendisinde maden bulunan ve herhangi bir maden bulunmayan olmak üzere iki gruba ayrılırlar. Tümevarım şunu gösterir ki, maden bulunmayan dağlar, sayıca kendisinden maden elde edilenlerden daha fazladır. Maden bulunan dağlar ise kendisinde değerli madenler bulunan ve değersiz madenler bulunan dağlar olmak üzere iki gruptur. Râzî tümevarımın değerli madenlere sahip dağların değerli madenlere sahip olanlara nispetle daha az olduğunu gösterdiğini belirtir. Değerli madenlerin bulunduğu dağlara bakıldığında ise bu madenlerden demir, bakır ve kurşun gibi değer bakımından daha aşağıda olanların altın ve yâkût gibi daha değerli olanlardan sayıca fazla olduğunu ifade eder.

Dağlarda bulunan madenlerin değerleri arasında böyle bir taksime giden Râzî kıymetli madenlere sahip dağlar arasında da farklılıklar bulunduğunu belirtir. Söz gelimi altın madenine sahip olan dağların bir kısmında az bir altın elde edebilmek için türlü meşakkatlere katlanmak ve fazlaca emek harcamak gerekebilir. Bazılarında ise az bir emekle ve kolaylıkla çokça altına ulaşılabilir. İnsanların sarfedilen çaba ve elde ettikleri ürün arasındaki bu ilişkide türlü derecelerin bulunduğunu belirten Râzî bazen insanın altınla dolu bir mağaraya rastlamasının dahî mümkün olduğunu belirtir. Fakat bu yalnızca uzun asırlarda bir görülebilecek bir durumdur.²²¹

Râzî madenler açısından çoğunlukla tümevarıma dayandığını iddia ettiği bu farklılıklardan hareketle insanların metafizik bilgiye yönelmesinin ve yönelenlerin bu bilgiyi elde etmesinin imkânına dönük birtakım ilkeler çıkarır:

1. İnsanların bazıları madenlerden yoksun dağların durumunda olduğu gibi herhangi bir şekilde mârifetullâhı elde etmeye çaba harcamazlar. Bu grupta olanların sayısı, mârifetullâha ve rûhânî âleme yönelenlerin sayısından daha fazladır. Ayrıca

²²¹ Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 1, s. 55-56

bunlar riyâzete yönelseler ve bu yolda çokça çaba sarf etseler bile uğraşları madenden yoksun dağda maden aramaktan öte bir çaba olamayacak ve onlara herhangi bir fayda sağlamayacaktır.

11. Maden bulunan dağlardaki mertebelerin farklılığı da insânî nefislerin metafizik bilgiyi elde etmeleri açısından benzerlik arz eder. Buna göre bazı kimseler meşakkatli bir riyâzet ve mücâhede sonucunda çok az bir mârifete nâil olabilirken bazıları az bir çabayla büyük nimetlere mazhar olurlar.

111. Nasıl ki madenlerle dolu dağlar arasında azlık ve çokluk bakımından pek çok mertebe bulunuyor hatta bu mertebeleri ihâta etmek mümkün olmuyorsa insan nefisleri için de mârifetullâh bağlamında bu mertebelerin ihâtası mümkün değildir. Dahası altınla dolu mağara örneğinde olduğu gibi yetkinlik mertebeleri bakımından ruhu mârifet nurlarıyla dolu olan bir insanın bulunması da imkânsız değildir. Fakat bu insanın ortaya çıkması da çok uzun asırlarda bir meydana gelir.²²²

Riyâzet ve mücâhede yolundan elde edilecek mârifetler ile insânî nefisler arasında böyle bir ilişki tesis eden Râzî bu yolda türlü meşakatlere katlansa dahî herhangi bir nasip elde edememenin mümkün olduğunu belirtir. Yani Râzî'e göre riyâzet yoluna girmek ve bu yolda gayret etmek, mârifetullah için yeter sebep değildir. Buna ilâveten ve hatta gayreti önceleyecek biçimde insânî nefsin bu bilgileri elde etmeye kâbil olması gerekmektedir.

Râzî riyâzet ve mücâhede yöntemini tercih edecek olanları mârifetullâhın nihâî bir mertebesi olmadığı ve bu sebeple sülûk esnasında nihayete varmanın imkânsız olduğu konusunda uyarır.²²³ Onun bu uyarıyı yapmasının muhtemel sebebi, yola girenlerin yaşadığı bir hâlin cezbesiyle sonuca ulaştığı zannına kapılmasının mümkün olmasıdır. Nitekim bu husus onun riyâzet ve mücâhede yöntemi ile nazar ve istidlâl yöntemi arasında kurduğu ilişkide daha net görülmektedir.

Râzî nazar ve istidlâl yönteminden bağımsız bir şekilde riyâzet yoluna giren kimsenin bu riyâzet sonucunda birtakım dereceler ve yüce keşiflere ulaşacağını belirtir.

²²² Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 1, s. 56-57.

²²³ Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 1, s. 57.

Ancak kişi riyâzet sonucunda elde ettiği bu keşiflerden birisini mârifetin nihâi noktası zanneder ve bu durum onun matluba ulaşmak için çaba sarf etmesine engel olur. Fakat mücâhedesini nazar ve istidlâl ile desteklerse bu tür engellere karşı emin olacaktır.²²⁴

Râzî'nin nazar ve istidlâl ile riyâzet ve mücâhede arasında kurduğu ilişkiye de kısaca temas ederek konuya nihâyet verebiliriz: Râzî bu iki yöntemi birbirine muhâlif yöntemler olarak görmek yerine birbirini tamamlayıcı birer yöntem olarak ele almayı daha doğru görür. Zira o bir insanın nazar ve istidlâl yönteminde yetkinleşip bunu riyâzet ve mücâhede ile desteklediğinde nefsinin aslî fitratına döneceğini ve yüce derece ve makamlara nâil olacağını ifade eder. Demek oluyor ki Râzî her ne kadar *Metâlibü'l-âliyye*'nin teoloji bölümünün girişinde nazari yöntemin sınırlılıklarına dâir pek çok delil ileri sürmüş olsa da buradan onun mutlak bir bilinemezlik çıkardığını söylemek doğru değildir. Fakat Râzî'nin nazar ve istidlâl ile mutlak anlamda hakikat bilgisinin elde edilmesini mümkün görmediğini de belirtmemiz gerekmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Râzî nazari yöntemin kursurlarının müşâhede yöntemi ile de desteklenerek metafizik bilgide ileri seviyelere ulaşmanın mümkün olduğunu düşünmektedir.

Râzî'nin müşâhede yöntemine yönelik yaklaşımları elbette daha ileri araştırmaları hak etmektedir. Çünkü onun bu eleştirileri kendisinden sonra gelen düşünürler tarafından ciddiye alınmış hatta nazari yöntemin hakikat bilgisi vermeyeceğine Râzî'nin hayatı ve aklın sınırlılıklarına ilişkin itirafları delil gösterilmeye çalışılmıştır. Râzî'nin gerek nazari yöntem eleştirilerinin gerekse müşâhede yöntemine kapı aralayan bu satırlarının kendisinden sonra farklı geleneklerin ortaya çıkmasında da etkili olduğu söylenebilir. Bu hususu "Razi Krizini Aşmak: Mevlana'nın Arayışı için Yeni Bir Yorum" isimli makalesinde ele alan İhsan Fazlıoğlu, Râzî'nin bu eleştirilerinin kendisinden sonra gelen düşünürler tarafından dikkate alındığı ve farklı yöntemlerle aşılmaya çalışıldığını belirtir.²²⁵ Dahası özellikle

²²⁴ Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 1, s. 58.

²²⁵ Fazlıoğlu bu eleştirilerin Evrene yönelik hakikat araştırması (Kitâb-ı Tekvînî) bağlamında sebep olduğu dönüşümleri ve ortaya çıkan yeni teklifleri beş maddede özetler: "1-) Abdüllatif Bağdâdî gibi düşünürler İbn Sînâcı yorumu terk ederek özgün Aristotelesçiliğe dönmeyi savundu. 2-) İbn Teymiye ve İbn Kayyım el-Cevziyye gibi düşünürler Râzîci mantığı eleştirerek zımnî de olsa yeni bir mantık teklif ettiler. 3-) Kelâm, tabiat ve matematikçi düşünürler kendi görüşlerini bir revizyona tâbi tuttular. 4-) Gizli ilimler, özellikle Ahmed Bûnî çizgisinde ilm-i hurûf ve ilm-i simyâ yükselişe geçti. 5-) Şemseddin es-Semerkindî'nin ilmü'l-âfâk ve'l-enfüs adıyla hakikati keşfetmeye yönelik kurduğu yeni bir bilim ve İbn Bennâ'nın matematik, gizli ilimler ve tasavvufu mecz eden yöntemi gibi yeni yaklaşımlar ortaya çıktı." Fazlıoğlu, s. 109-110.

metafizik bilgi konusunda nazârî yönteme yapılan bu eleştirilerin Râzî sonrası İslâm düşüncesinde İshrâkîlik ve Ekberîlik okullarının ön plana çıkmasına sebep olmuştur.²²⁶ Bu sebeple Râzî'nin gerek nazârî yönteme yönelik eleştirileri gerekse müşâhede yönteminin mâhiyet ve keyfiyetine ilişkin yaklaşımları çok daha ileri çalışmaları hak etmektedir. Fakat bizim çalışmamız Râzî'nin teorik bilginin kesinliğine yönelik yaklaşımlarını incelemekle sınırlı olduğundan bu hususlara işaret etmekle yetineceğiz. Şimdi Râzî'nin son dönem eserlerinden olan *Zemmü lezzâti'd-dünyâ*'nın aklî hazlar bölümünün incelenmesine geçebiliriz.

3.2. Zemmü Lezzâti'd-dünyâ ve Teorik Bilginin Kesinliği Problemi

Fahreddin er-Râzî'nin ömrünün son döneminde kaleme aldığı eserlerinden birisi de tezimizin bu kısmında incelemeye çalışacağımız *Zemmü Lezzâti'd-dünyâ*²²⁷ isimli muhtasar bir risâledir. Râzî kitabın girişinde bu eserini –birisinin kendisinden ricâsı üzerine- dünyada matlûb olan hazların kısımlarını ve bu hazların iyi ve kötü yönlerini açıklamak üzere irticâlen kaleme aldığını belirtir. Eserin içeriğinden de anlaşılacağı üzere Râzî bu risâlede insan için haz (lezzet) ve acının (elem) ne anlam ifade ettiğini incelemeye ve dünya hayatında gerçek mutluluğun elde edilmesinin imkânını tartışmaya çalışmaktadır.

Fânî olan dünya hayatında talep edilen lezzetleri *hissî, hayâlî ve aklî lezzetler* olmak üzere üç kısımda ele alan Râzî, hissî lezzetlerin yeme-içme ve cinsellikten; hayâlî lezzetlerin de hâkim olma ve liderlikten ibâret olduğunu belirtir. Aklî lezzetler ise eşyâyı bilmek ve onların hakikatlerine vâkıf olmakla elde edilir.²²⁸

Mahlûkâtın talep ettiği duyuşsal hâllerin acının ortadan kaldırılması ve hazzın elde edilmesi olduğunu ifade eden Râzî'nin eserdeki temel iddiası, elde ettiğimizi düşündüğümüz hazların çoğunlukla acının ortadan kaldırılmasından ibâret olduğudur.

²²⁶ Fazlıoğlu, s.110.

²²⁷ Adı geçen risâle bazı yazmalarda ve başka düşünürlerin yaptığı atıflarda *Risâle fi zemmi'd-dünyâ, Tahkîru'l-lezzât, Risâle fi'l-lezzâti'l-matlûbe fi'd-dünyâ, Aksâmü'l-lezzât* gibi farklı isimlerle anılmaktadır. Ancak biz eserin neşrinde de katkısı olan Ayman Shihadeh'in başlıklandırmasını tercih ettik. Risâleye ilişkin farklı isimlendirmeler için bkz. Ayman Shihadeh, *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, s. 202.

²²⁸ Fahreddin er-Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, Kübra Şenel (çev.), *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı* içinde, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. 1.

Ona göre hazları elde edebildiğimize ilişkin iyimser bir yorum yapsak bile duyusal hazların hayli bayağı olduğu ve insana içinde bulunduğu iyi hâli kaybettirdiği ortadadır.²²⁹ İşte bu fikirden hareketle ve cüz'î bazı örneklerden de istifâdeyle Râzî, duyusal hazların insana hakîkî mutluluğu veremeyeceğini ve son derece bayağı olduğunu uzun uzadıya tartışır.

İnsanların hazları talep ve elde etmeye yönelik farklı mertebeleri bulunduğunu belirten Râzî'ye göre insanlar ilk mertebede duyusal hazlara istek duyarlar. Bu hazları elde edip onların bayağılığının farkına varan kimseler ise hayâlî hazlara yönelir. Hâkim olma ve riyâset gibi vasıflara sahip olan ve çoğunlukla lider kimselerin elde ettiği bu tür hazları tahsîl yoluna giren kimselerin ise türlü meşakatlere ve sonu gelmez sıkıntılara ma'rûz kaldığını düşünen Râzî, bu meşakkat ve sıkıntıları da eserde ayrıntılı bir biçimde inceler. Dahası bu hazlar, kendinde yüce ve şerefli amaçlardan ötürü değil de birtakım bayağı amaçlara ulaşma gayesiyle talep edilirler. Bu sebeple hayâlî hazları elde edenler de hakîkî mutluluğa ulaşamazlar.²³⁰

Eserin tezimizin ana konusuyla da irtibatlı olan son bölümü ise aklî hazlara hasredilmiştir ve Râzî bu bölümde insan için en yüce mutluluk mertebesi olan aklî hazların elde edilmesinin imkânını inceler. Acaba hissî ve hayâlî lezzetlerin insana hakîkî bir saadet bahşetmediğini açıkça ve müdellel sûrette ortaya koymaya çalışan Râzî için aklî hazlarla mutluluğa erişmek mümkün müdür?

Bu sorunun cevabına geçmeden önce önemli bir noktanın altını çizmemiz gerekmektedir. Râzî'nin teorik bilgide kesinliği elde edebilmenin imkânı hakkındaki görüşlerine odaklanan çalışmamızın esas gâyesi elbette Râzî'nin saâdet fikrini incelemek değildir. Ancak *Zemmü lezzât* isimli eser her ne kadar bu dünyada matlûp olan hazların ve dolayısıyla mutluluğa ulaşmanın imkânını tartışsa da eserin aklî hazlarla ilgili bölümünün bilgide kesinliğe ulaşmakla doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Zaten Râzî de eserin aklî hazlar bölümünü kesinliğe ulaşmanın mümkün olup olmadığı tartışması ekseninde kaleme almıştır. Bu sebeple ömrünün son döneminde kaleme aldığı

²²⁹ Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, s. 5.

²³⁰ Duyusal ve hayâlî hazlara ilişkin bu değerlendirmeler için bkz. Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, s. 3-28.

bu eserin aklî hazlara ayrılan bölümü Râzî'nin teorik bilginin kesinliği problemi hakkındaki nihâî kanaatlerini anlayabilmemiz için son derece önem arz etmektedir.

Râzî eserin aklî hazları incelemeye ayrılan bölümünde öncelikle ilimleri *aklî* ve *vaz'î* ilimler olmak üzere ikiye taksîm eder. Vaz'î ilimler, ancak cismânî hayatın menfaatleri sebebiyle talep edilirler. Bu sebeple -hissî ve hayâlî lezzetlerde ayrıntılı bir biçimde açıklandığı üzere- bayağı olan dünya hayatının menfaatlerinin elde edildiği ilimlerin de bayağı olacağı ortadadır. Dolayısıyla Râzî'ye göre bu ilimlerin insanı hakîkî mutluluğa ulaştırması mümkün değildir. Aklî ilimler ise ya zâtları sebebiyle ya da başkaları sebebiyle talep edilenler olmak üzere iki grupta ele alınır. Başkası için istenen ilmin mantık olduğunu ifade eden Râzî, zâtları sebebiyle talep edilen aklî ilimlerin de İlâh'ın bilgisi, ruhânîlerin bilgisi, yüce ve aşağı âlemin bilgisi olmak üzere dört kısım olduğunu belirtir.²³¹

İlimler tasnîfine ilişkin bu ifadelerden sonra Râzî, ilimlerin en şerefli olan mârifetullâha ulaşmanın imkânını incelemeye başlar. Her ne kadar giriş kısmındaki ifâdeleri onun mevcûdâtın bütün kısımlarına ilişkin bilgiyi elde etmenin mümkün olup olmadığını inceleyecekmiş hissi verse de Râzî eserde yalnızca teolojik bilgede kesinliğe ulaşmayı mesele edinmiş görünmektedir. Râzî'nin bu alanda kesin bilgiye ulaşmanın imkânına ilişkin kanaatlerinin olumlu yönde olduğunu söylemek oldukça zordur. Nitekim şu ifâdeler onun ömrünün son döneminde metafizik kesinliğe ulaşmanın imkânına ilişkin tavrını apaçık biçimde ortaya koymaktadır:

*“Birinci kısım İlâhın bilgisine dâirdir ve bu, bölümlerin en şerefli sidir. Ancak bu yüce mertebenin eşiğine ulaşan ve bu mukaddes makâmın kokusunu koklayan kimdir! (Bu alanda) akılların ulaştığı şey, zanlar (zunûn) ve tahminlerden (husbânât) ibârettir ve işin sonu vehimler ve hayâllere varır.”*²³²

Râzî teolojik bilgiye dâir neredeyse imkânsızlığı andıracak derecelere varan bu görüşünü takrir eden bâzısı icmâlî bazı ise tafsîlî olan birtakım yönlerin bulunduğunu öne sürer. Birazdan serimlemeye çalışacağımız üzere icmâlî yönler bölümünde nazârî

²³¹ Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, s. 29.

²³² Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, s. 29.

yöntemin maddesi ve sûreti açısından kesinliğe ulaşmamızı engelleyen kusurlarından bahseder. Tafsîlî yönler ise teolojinin içerisinde tartışılan ve düşünce tarihi boyunca pek çok ihtilâfa konu olan meselelerin mutlak çözümlerinin bulunmasının son derece zor olduğunu ortaya koymaya çalıştığı öncüllerden teşekkül etmiştir.

Râzî icmâlî yönler bölümünde nazar yönteminin bilgiye ulaştırması konusunu küllî prensipler üzerinden değerlendirmeye çalışır. *Metâlibü'l-âliye*'ye benzer biçimde burada da erken dönemde kaleme aldığı pek çok eserinde sofistlerin nazar yönteminin kesin bilgi vermesine yönelik itirazları olarak öne sürdüğü ve cevaplarını verdiği şüpheleri, teorik aklın mutlak kesinliğe ulaştırmadığına yönelik kanaatlerini delillendirmek üzere kullanır.

Râzî bu fasılda zikrettiği ilk delile, kesin bilginin mâhiyetine ilişkin bir açıklamayla başlamıştır. Buna göre bir huccet, ancak maddesi ve sûreti yakînî olduğunda kesinlik ifâde edebilir. Maddesi yani kıyasın öncülleri ise ya başlangıçta (*ibtidâen*) yakînî olan ya da yakînî olan öncüllerin gerektirmesi (*lüzûm*) sebebiyle yakînî olan öncüllerdir. Çalışmamızın önceki bölümlerinden de hatırlanacağı üzere Râzî'nin başlangıçta yakînî olan öncüllerle kastı müktesep tasdiklerin kendisine dayandığı evvelî önermelerdir. Yakînîlerden lüzûm yoluyla elde edilen önermelerle ise evvelî önermelerden bir ya da daha fazla akıl yürütme yoluyla ulaşılan kesin bilgiler kastedilmektedir. Önermeler için öngörülen bu kesinlik şartı kıyâsın formu için de aynıyla geçerlidir. Dolayısıyla kesin bilgiye ulaşmak için formel anlamda kusursuz olan kıyaslara ihtiyaç vardır.

Yukarıda çerçevesi çizildiği şekliyle kesin öncüllere ve formel anlamda kusursuzluğa sahip olan kıyaslar sonucu elde edilen bilgiler üzerinde insanlar arasında herhangi bir ihtilâfın söz konusu olması imkânsızdır. Şayet bu tür bilgilere ilişkin bir ihtilâf meydana geliyorsa ya bu öncüllerin kesinlik şartlarından uzak olmasından ya da kurulan kıyâsla alâkalı formel bir problemin mevcudiyetinden kaynaklandığı düşünülebilir.

İnsanın kesin bilgiye ulaşmasının nazar yoluyla mümkün olduğunu ihsâs eden bu ifadelerinden sonra Râzî –her ne kadar teorik olarak mümkün görünse de- uygulamada birtakım problemlerin mevcudiyetine dikkat çeker.

“Burhânlar olarak isimlendirilen bu şeyler, şayet kendiliklerinde burhânlar olmuş olsalardı onları her duyan ve vâkıf olanın (bu bilginin doğruluğunu) ikrâr etmesi ve hiçbir şekilde inkâr etmemesi gerekirdi. İki hasımdan birinin burhân olarak isimlendirdiği şeyi ikinci hasmın duyduğunu ve bildiğini ve bunun ona zayıf bir zandan başka bir şey vermediğini görürüz. Buradan hareketle bu şeylerin kendiliklerinde burhânlar olmadığını, aksine zayıf öncüller olup kendilerine asabiyet ve sevgi nispet edildiğini ve bu sebeple bazılarının kendinde öyle olmadığı hâlde burhân hâline getirildiğini biliriz.”²³³

Râzî’nin icmâlî deliller bağlamında öne sürdüğü ikinci delil de insanların aynı meseleye ilişkin farklı görüşlerinin bedîhî bilgilerimizi dahî tartışmalı hâle getireceği iddiası üzerine kuruludur. Allah’ın sıfatları konusunu örnek olarak zikreden Râzî, bazı kimselerin teşbîh inancını benimsediğini ve buna ilişkin birtakım delillere sahip olduklarını belirtir. Aynı şekilde Allah’ın sıfatlarını inkâr eden kimseler de bazı delillere dayanırlar. Râzî böyle bir durumda iki çelişğin doğru olmasının mümkün olmadığını ve dolayısıyla iki görüşten birisinin tercih edilmesi gerektiğini belirtir. Buraya kadar nazar yönteminin bilgiye ulaştırmasıyla ilgili herhangi bir problem görünmemektedir. Ancak Râzî buradan hareketle kesin bilgiye yönelik şüpheciliğin daha ileri noktalara taşınabileceğini ifade eder.

“(İki delilden birisinin doğru olması hâlinde) delilin öncüllerinden birisi kendinde bâtil olur. Oysa bu delile tutunan kişi başta bu öncülün sıhhatini kesinlemişti. Dolayısıyla bu göstermektedir ki, akıl başlangıçta, yanlış önermenin doğru olduğuna kesin olarak hükmedebilir. Böyle olursa, aklın bedîhîler konusundaki sözü makbûl olmaz. Eğer durum bu minvâldeyse o zaman bütün deliller bozuk olur.”²³⁴

²³³ Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, s. 30.

²³⁴ Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, s. 31.

Râzî'nin zikrettiği üçüncü delil de benzer şekilde düşünce tarihinde aynı güçte delillere dayanan iki zıt görüşün farklı düşünürlerce benimsenmesine dayanır. *Teâruzu'l-edille* veya *tekâfüü'l-edille* olarak kavramsallaştırılan bu görüşten hareket eden Râzî evrendeki cisimlerin doğası üzerine kelâm ve felsefe ekolleri arasında kendisine dek süregelen tartışmayı örnek verir. Atomcu fikre sahip olanlar maddenin bölünebilirliğinden hareket ederek şöyle derler: *“Her mütehayyiz olanın sağ, solu değildir ve her böyle olan da bölünebilir. Buradan her mütehayyiz olanın bölünebilir olduğu neticesi çıkar.”*²³⁵ Oysa atomculuk fikrini reddedenler bölünemezliği ispat sadedinde şöyle diyebilirler:

*“Şu an (şimdi) bölünemez. Aksi takdirde şimdinin bütünü değil bir kısmı bulunurdu. Eğer bölünebilir değilse, başka bir andaki yokluğunun başlangıcı, varlığının bulunduğu anı ile bitişiktir. Böylece anların arka arkaya gelmesi zorunlu olur. Buradan da cismin bölünemeyen parçalardan mürekkep olması gerekli olmuş olur.”*²³⁶

Râzî çelişik olan bu iki görüşten herhangi birisini tercih etmek için yeterli bir cevabımız olmadığını ifade eder. Ancak bu iki sözden birisinin şüpheli olduğunu biliriz. Bu durumda akıl yine fâsid olan bir önermenin sıhhatine kesin olarak hükmetmiş olacaktır. Dolayısıyla akıl bu konuda da yerilmiş olur.²³⁷

Râzî'nin icmâlî deliller bağlamında serd ettiği bu deliller erken dönem eserlerinde sofistler tarafından nazarî yöntemin temellendirilmesi bağlamında dile getirilen itirazlarla neredeyse aynıdır. Hatırlanacağı üzere Râzî insanların bir kısmı tarafından bedîhî kabul edilen bilgilerin başkaları tarafından kabul edilmemesinin sebebini bedîhî kavramının tam olarak anlaşılamamasına ve tartışmaya konu olan kavramların mefhumlarının tespitinde yapılan hatalara bağlamıştı. Yine kıyâsın formel kısmıyla alâkalı problemlerin de akıl yürütme süreçlerinin zorunluluk ilişkisi üzerinden kurgulanması yoluyla ortadan kalkacağını ifade etmişti. Fakat Râzî'nin erken dönem eserlerinde teorisini böylece kurguladığı kesinlik tavrının incelemeye konu ettiğimiz bu eserinde sürdürülmediği görülmektedir.

²³⁵ Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, s. 31.

²³⁶ Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, s. 31.

²³⁷ Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, s. 32.

İcmâlî delillerinden sonuncusu da yine önceki eserlerinde ele alıp çürüttüğü sofistlere ait bir şüpheyi dayandır. Bu delile göre nazarın akabinde meydana gelen inanca ilişkin bilginiz ya zarûrî ya da nazarî olmak durumundadır. Bu bilginin zarûrî olması imkânsızdır. Nazarî olması durumunda ise başka bir delile ihtiyaç duyar ve bu da teselsüle sebep olur.²³⁸

Râzî icmâlî deliller bölümünde nazarî yöntemle sofistler tarafından yöneltilen eleştirileri tevârüs etmiş görünür. Aklî hazların elde edilmesiyle ilgili yukarıda aktardığımız bir pasajda teoloji bahislerinde işin sonunun zanlar, tahminler, vehimler ve hayâllere vardığını ifade etmesi de onun aşırı bilinemezci epistemolojik bir karamsarlığa ulaştığı kanaati uyandırmaktadır. Ancak tafsîlî yönlelere ilişkin tahlilleri Râzî'nin küllî bir şüpheciliğe ulaşmadığını ortaya koymaktadır. Peki, Râzî'nin bu risâlede kesinliğe ulaşma konusunda akla biçtiği rolü nasıl anlamak gerekir? Bu sorunun cevabını tafsîlî yönlelere ilişkin tahlillerinin analizinden sonraya bırakalım.

Râzî tafsîlî yönler bölümünde düşünce tarihi boyunca farklı gruplar ve düşünürlerin Allah'ın varlığına ve onun âlemle olan ilişkisine yönelik ihtilâflarını etraflı bir biçimde serimler. Eşyaya nazar eden insan der Râzî, bu ulvî ve süflî cirimleri müşâhede ettiğinde bütün bu şeylerin bir müessiri olduğuna ya da herhangi bir müessire ihtiyaç duymadığına hükmedecektir. Dolayısıyla Râzî'nin öncelikli olarak işaret ettiği ihtilâf Allah'ın varlığını kabul edenler ve etmeyenler arasındaki anlaşmazlıktır. Râzî'ye göre âlemdeki şeylerin varlığı için herhangi bir müessirin varlığını kabul etmeyen kimseler üç grupta mütalââ edilebilir: Bunlardan birinci gruba göre cisimler zâtları sebebiyle zorunlu varlıklar olduğundan herhangi bir fâile ihtiyaç duymazlar. İkinci gruptakilerin iddiasına göre her ne kadar cisimler zâtları gereği zorunlu olmasa da varlık onlar için yokluğa daha lâyıktır. Bu sebeple mevcûdât var olmuştur ve herhangi bir müessire ihtiyaç yoktur. Üçüncü grup ise cisimlerin hâdis olduğunu kabul etseler de hâdis olan şeylerin müessir ve fâile ihtiyaç duyduğunu kabul etmezler.²³⁹

Râzî, Tanrı'nın varlığını kabul eden kimselerin O'nu zâtı ya da âleme tesiri yönünden itibara alabileceklerini belirtmektedir. Zâtı yönünden itibara alanların

²³⁸ Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, s. 32.

²³⁹ Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, s. 33.

Tanrı'nın bir mekân ya da yönde bulunduğunu iddia edenler yahut bunu reddedenler olmak üzere iki gruba ayrılabilceğini ifade eden Râzî, Tanrı-âlem ilişkisi meselesine yönelik farklı yaklaşımları ayrıntılandırmaktadır.

Râzî'nin burada ayrıntılı bir biçimde ele aldığı konu Tanrı'nın irâdesi konusuyla irtibatlı olan Allah-âlem ilişkisidir. Tanrı'nın zorunlulukla mı yoksa ihtiyârla mı fiil işlediği konusuyla alâkalı farklı yaklaşımlar Allah-âlem ilişkisi ve kötülük problemi hakkında farklı ekol ya da yaklaşımlara sebep olmuştur. Râzî'ye göre bu mesele bağlamında üç farklı yaklaşımdan söz etmek mümkündür: Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu (*mûcib bi'z-zât*) olduğunu düşünenler, O'nun mahlûkâtın maslahatlarını gözetken ve dilediği şekilde fiil işlediğini (*fâil-i muhtâr*) düşünenler ve fâil-i muhtâr olup mahlûkâtın maslahatını gözetmediğini düşünenler.

Râzî'ye göre Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu fiiller işlediğini düşünenler de kendi aralarında bazı farklı görüşlere sahiptir. Sözelimi bir fâilden ancak bir fiil çıktığını düşünen filozofların çoğunluğuna göre Tanrı da bu ilkeye tâbîdir. Bazı düşünürler ise Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın bütün mümkünlerin kendine mahsus mertebelerine göre var olmasında müessir olduğunu düşünürler. Râzî, ikinci görüşün daha açık bir ihtimâl olduğunu da ifade eder.²⁴⁰

Râzî Tanrı'nın kulların maslahatlarını gözetken fâil-i muhtâr olduğunu düşünen diğer grubun ise temel bir problemle yüzleşmek zorunda olduklarını ifade eder: Kötülük problemi. Kullarının maslahatını gözetken bir Tanrı'ya inanan kimselerin âlemdeki kötülüklerin varlığını îzâh etmeleri gerekmektedir.

Râzî bu grupta olan düşünürlerin işâret edilen kadîm probleme yönelik farklı yaklaşımlara sahip olduklarını belirtir. Buna göre bazı düşünürler (düalistler), âlemin biri iyi diğeri kötü olmak üzere iki yaratıcısı olduğunu iddia ederler. Bazılarına göre (Ebûbekir er-Râzî örneğinde olduğu gibi), âlem câhil küllî nefsine heyûlâyâ taalluk etmesi sebebiyle varlığa gelmiştir. Ondaki iyilikler Tanrı'ya ait iken kötülüklerin kaynağı küllî nefistir. Bazı düşünürler ise (Mu'tezile), bu dünyadaki sıkıntı ve musîbetlerin mükâfatının ahîrette verileceğini ifade ederler. Râzî'nin son olarak işâret

²⁴⁰ Râzî, *Dünya Hazarının Yerilmesi*, s. 33.

ettiği grup ise bu âlemde iyinin kötülüğe baskın olduğunu iddia ederler. Bu düşünürlere göre kötü olmaksızın iyinin var olması imkânsızdır ve çok iyilik için az kötülüğe tercih edilmesi hikmete muvâfıktır. Bu sebeple Tanrı'nın âlemdeki kötülükler sebebiyle kullarının maslahatını gözetmediği iddia edilemez.²⁴¹

Üçüncü grubun savunduğu görüş olan kullarının maslahatını gözetmeyen bir fâil-i muhtâr Tanrı anlayışına göre Tanrı, kullarına bazen fayda bazen de zarar verir. Râzî'ye göre bu görüşe sahip olanları iki grupta ele almak mümkündür: Birinci grup bu tarz bir Tanrı'nın vaad ve vaîdine güven olmayacağını iddia ederek teklîfât-i İlâhiyye'yi reddederler. İkinci grupta ise bu tarz bir Tanrı anlayışına sahip olup aynı zamanda nübüvvet ve âhiret inancını da kabul edenler bulunmaktadır.²⁴²

Râzî ilâhiyyât alanındaki bu kadar farklı görüşe eserin el verdiği ölçüde yer verdikten sonra her bir görüşün iyi ve kötü yönlerini incelemeye koyulur. Râzî'ye göre Tanrı hakkında yukarıda sayılanlar arasında en kötü ve akıl ve zevkten en uzak olan görüş âlemin müessiri olduğu görüşünü nefyedenlerin savunduğu görüştür.²⁴³ Bu bağlamda Tanrı'nın varlığını inkâr edenlere karşı gerek kelâmcılar gerekse filozoflar tarafından hudûs ve imkân delilleri gibi ispat yöntemleri geliştirilmiştir. Râzî bu delillerle ilgili tartışmaların ayrıntılı tahlîlleri konusunda okurlarını *Metâlibü'l-âliye* isimli eserine yönlendirir.

Müessiri kabul edenlerden Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu bir varlık olduğunu savunanların görüşlerinin sorunlarına da işâret etmekle yetinen Râzî ayrıntılı bilgi için yine *Metâlib*'e yönlendirmede bulunur. Dahası Râzî Tanrı'dan bir fiilin mi yoksa birden fazla fiilin mi sudûr edeceği konusunun da Tanrı'nın mûcib bi'z-zât ya da fâil-i muhtâr olması kabûluyle alâkalı olduğunu vurgular. Tanrı'nın kullarının maslahatını gözetken bir fâil-i muhtâr olduğunu kabul edenlerin görüşlerinin ise Allah'ın fiil ve hükümlerinde iyilik ve kötülüğün dikkate alınmasıyla irtibatlı olduğunu ifade eden Râzî'ye göre bu görüş de ispat edilmesi ya da tercih edilmesi açısından oldukça zor görünmektedir.

Yine kullarının maslahatını gözetmeyen ve mahlûkât üzerinde dilediği gibi

²⁴¹ Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, s. 33-34.

²⁴² Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, s. 34.

²⁴³ Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, s. 34.

tasarruf eden fâil-i muhtâr Tanrı anlayışının da kapalılıklar ve birtakım sorunlarla malûl olduğunu belirtmektedir.²⁴⁴

Görüldüğü üzere Râzî aklî hazlar bölümünün tafsîlî yönler bölümünü Tanrı'nın varlığı, sıfatları ve fiilleri ekseninde hayli meşhur olan görüşleri incelemeye ayırmıştır. Bu bağlamda farklı Tanrı tasavvurlarının kötülük probleminin çözümü konusunda yeterli olup olmadığı sorusu da risâlenin ana sorunlarından birisi gibi görünmektedir. Yukarıda icmâlî bölümler bağlamında sorduğumuz soruya dönecek olursak Râzî'nin tafsîlî yönlerdeki ifadelerinden onun mutlak bir şüphecilik çıkarılmaması gerektiğini fark edebiliriz. Zira Râzî düşünce tarihinin en temel problemleri bağlamında ileri sürülen görüşlerin hemen hepsinin iyi ve kötü ya da kuvvetli ve zayıf yönlerinin tespit edilmesini mümkün görmektedir. Nitekim Râzî'nin tafsîlî yönlerin zikredilmesinin hemen ardından kurduğu şu cümleler Râzî'nin teorik bilgide kesinliğe yaklaşımını daha belirgin hâle getirmektedir:

*“Bil ki sen ne zaman bu yüksek makamları ve şerefli yüce öncülleri kuşatır ve onlardan her birinde bulunan zor sorulara ve kapalı itirazlara vakıf olursan yakînî mârifetin zor olduğunu bilirsin. Her bir kısımda şüpheden ve bocalamadan uzak bir kesinlik çok değerlidir. Hâl böyle olunca iştîyâk kuvvetli, yoksunluk baskın, alet zayıf ve talep edilen ezicidir”*²⁴⁵

Bu pasajdan çıkan netice Râzî'nin hakikati elde etme konusunda mutlak anlamda kötümser bir tutuma sahip olmadığını göstermektedir. Ancak bahsi geçen zor meselelerde herkes için yakînî marifeti elde etmek de mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî'nin, *Zemmü lezzât*'ın aklî hazlar bölümünde teorik bilginin kesinliğine ilişkin yaklaşımlarının, *Metâlibü'l-âliye*'nin teoloji bölümündeki mukaddimesiyle büyük oranda paralel olduğu görülmektedir. Nitekim iki eserde de aklın yetersizliğine yapılan vurgunun, kesinliğin elde edilmesinin imkânsızlığına değil zorluğuna yönelik olduğu görülmektedir. Dahası *Metâlibü'l-âliye*'de teolojinin bazı bahisleri şeklinde ifade edilen zor konuların bazı örneklerine *Zemmü lezzât*'ta işaret edilmiştir. Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî'ye göre, insanın kesinliği elde edemediği en

²⁴⁴ Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, s. 35-36.

²⁴⁵ Râzî, *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, s. 36.

önemli meselelerden birisi Allah-âlem ilişkisinin nasıl tesis edileceği sorunudur. Ayrıca Râzî'nin bu konuyla alâkalı aktardığı her bir görüşte iyi ve kötü yönlerin bulunmasını iddia etmesi de onun epistemolojik yaklaşımı açısından büyük öneme sahiptir. Zira onun bu görüşü ömrünün son döneminde bir agnostik ya da septik olmadığını ve fakat bazen hayli zor olsa da insanın ihtilâflı meselelerde uygun olan bir görüşe meyletmesinin mümkün olduğu fikrine vardığını göstermektedir. Bu sebeple her ne kadar açıkça ifade edilmese de *Metâlibü'l-âliye*'de teolojik bahislerde evlâ ve ahlak olan görüşün alınması tavrının burada da devam ettirildiğini görmekteyiz.

Burada son olarak bir hususa daha dikkat çekmek istiyoruz. Râzî eserin son bölümünde metafizik meseleler hakkındaki en uygun ve en doğru yolun Kur'ân-ı Kerîm'de öğretilen yol olduğunu ifade etmektedir. Râzî'nin yazdığı vasiyetinde de zikrettiği ve hayli farklı tartışmalara konu olmuş bu ifadelerinin konumuzla alâkalı bir yönü bulunmaktadır. Ömrünün son döneminde Râzî aklın metafizik meselelerde icmâlî birtakım hükümlere ulaşabildiğini, iş tafsîlî hükümler vermeye geldiğinde ise ancak evlâ ve elyak olanın, başka bir ifadeyle zann-ı gâlibin tercih edilebildiği kanaatine ulaşmıştır. Sözgelimi insan Allah'ı tenzîh etmesi gerektiğini bilir ve tenzîhin icmâlî sûrette yapılması için Allah'ın bütün noksan sıfatlardan tenzîh edilmesi ve kemâl sıfatlarla tavsîf edilmesi yeterli olabilir. Fakat tenzîhin, Allah'ın sıfatları ve fiillerine ilişkin hüküm cümleleri kurarak yapılması söz konusu olduğunda iş oldukça zorlaşmakta, akıl buna güç yetirememektedir.²⁴⁶ İşte bu sebeple Râzî'nin Kur'an yolu ile kast ettiği şeyin, ömrünün son döneminde savunduğu mücmel metafizik görüşüyle irtibatının kurulması mümkün görünmektedir.

3.3. Fahreddin erRâzî'de Teorik Aklın İmkân ve Sınırları

Bu bölümde öncelikle Râzî'nin *Metâlibü'l-âliye*'sinde nazarî yönteme ilişkin şüphecililiğinin sınırlarını tespit etmeye çalışacağız. Ardından da *Zemmü lezzât*'ın aklî hazlar bölümünden hâsıl olan kanaatlerimizi ifade edeceğiz.

Öncelikle belirtelim ki, Fahreddin er-Râzî *Metâlib*'in incelediğimiz bölümünde teoloji meselelerini ele almaktadır ve nihâî anlamda onun cevabını aradığı soru, insan

²⁴⁶ Râzî, *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, c. 1, s. 49; *Dünya Hazarının Yerilmesi*, s. 37-38.

aklının mârifetullâha ulaşmasının mümkün olup olmadığı ve şayet mümkünse bunun sınırlarının tespitidir. Râzî bu soruya cevap ararken insanın fizik dünyaya ve matematik ya da geometri gibi bilimlere yönelik epistemolojik imkân ve sınırlarını tahlil etme yöntemini kullanır. Onun bu incelemesinde hareket noktası ve metnin ana iddiası ise şudur: İnsan kendisine apaçık görünen durumlarda ya da mahsûsâta konu olan fizik dünya hakkında dahî son derece sınırlı bir bilgiye sahiptir. Durumun böyle olduğu anlaşıldığında metafizik hakikatleri ihâta etmenin ve bu alanda yakîni tahsîl etmenin ne derece zor olduğu kendiliğinden anlaşılabacaktır. Râzî'nin eserin teoloji bölümüne yazdığı mukaddime ile gayesi her ne kadar metafizik bilginin imkânını sorgulamak olsa da bilhâssa geometri biliminin sınırlılığı hakkındaki tahlilleri, aklın kesinliğe ulaşamadığı meselelerin yalnızca teoloji alanıyla sınırlı olmadığı fikrine sahip olduğunu ihsâs etmektedir.

Râzî'nin birinci delilde yaptığı açıklamalardan onun şeylerin varlığını bilmekle mâhiyetini veya başka bir ifadeyle hakikatini bilmek arasında bir ayrıma gittiği anlaşılmaktadır. Sözgelimi insan kendi nefisinin, zamanın, mekânın ya da cismin var olduğu konusunda aksi düşünülemez bir kesinliğe sahip olabilir. Ancak bu durum bize tezâhürlerinden hareketle var olduğuna hükmettiğimiz şeylerin hakikatlerini bilme konusunda da aynı kesinliği elde edebilme garantisini vermez. Eşyâya ilişkin bu bilgi aynıyla Tanrı hakkında da geçerlidir. Yani insan için Allah'ın varlığı konusunda kesinliğe ulaşmak mümkün olabilirse de O'nun hakikatini, sıfatlarını ve fiillerini aksi düşünülemez bir kesinlikle ihâta etmek mümkün değildir.

Râzî'nin teorik bilginin kesinliği konusundaki temel yaklaşımının en önemli ipuçlarından birisine üçüncü delilde zikredilen görme ve bilme güçleri arasındaki temsilde rastlanır. İnsan idrâkinin gerek görülenler gerekse bilinenler açısından üç mertebede ele alınması gerektiğini ve insanın mu'tedil seviyede olan şeyleri görme ya da bilme kudretine sahip olduğunu ifade etmesi onun aşırı bir sofist ya da uç bir agnostik olmadığını gözler önüne serer. Dahası bu taksimde mutedil seviyedeki nitelik ve niceliklerin bilinebileceğini ifade etmesinin onun zât-sıfat ontolojisine dayalı tanım anlayışıyla irtibatının kurulması mümkün görünmektedir. Hatırlanacağı üzere Râzî Meşşâî tanım teorisine yönelttiği eleştirilerde cins ve faslın tespiti ile eşyanın

hakikatinin bilinmesinin çok zor olduğunu belirtmişti. Dolayısıyla Râzî'nin insan için mümkün olan bilginin eşyanın vasıflarını tespit etmek şeklinde anlaşıldığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda insanın eşyanın hakikatine yönelik ulaşabileceği nihâi bilgi ise şeyin en özel sıfatlarının bilinmesidir.

Râzî'nin aklın sınırlılığını ispat sadedinde müracaat ettiği delillerden birisi de düşünce tarihinde hayli meşhûr ve geleneğimizde tekâfüü'l-edille ismiyle mârûf olan delillerin yenişemezliğidir. Aynı konuda büyük düşünürlerin farklı fikirlere sahip olması meselesini önceki eserlerinde sofistlerin itirazları olarak ele alıp uzun uzadıya cevaplarırken ömrünün son döneminde bu delilleri kendisi de kullanmaktan geri durmamıştır. Demek oluyor ki Râzî gerçekten de erken dönemde kaleme aldığı eserlerinde görülen kesin bilgiyi mümkün gören yaklaşımlarından geri adım atmıştır ve sofist eleştiriler Râzî tarafından tevârüs edilmiştir. Ancak Râzî buradan mutlak bir sofizme varmamış, tercihe şâyân olan görüşün alınmasını salık vermiştir.

Râzî insanın bilgi araçlarının duyular ve akıl olduğunu ve esâsen bütün bilgilerimizin dış dünyadan duyular aracılığıyla elde edilen bilgiler ve aklın apriori ilkelerine dayandığını ifade etmektedir. Esasen bu tavrı Râzî'nin erken dönem eserlerinde de görmek mümkündür. Ancak Râzî erken dönem eserlerinden farklı olarak *Metâlibü'l-âliye*'de insanın bilgi vasıtalarının metafizik alandaki hakikatleri idrâk ve ihâta etmede çoğunlukla yetersiz kaldığını iddia etmiştir. Tasavvurların zorunlu ve duyulardan elde edilenlerle sınırlı olmasının, bu tasavvurlara dayanan tasdikleri de sınırlandıracağını ifade eden Râzî'nin nazarî yöntemle yönelik bu sınırlılık vurgusu önceki eserlerinde mühendisiyyûn tarafından dile getirilmiştir. Erken dönemde bu eleştirileri cevaplandıran Râzî, ömrünün son döneminde mühendisiyyûnun bu iddialarını tevârüs ederek aklın sınırlılığının ispatında kullanmıştır.

İnsanın bilgi araçlarındaki sınırlılık metafizik bilgi söz konusu olduğunda aynıyla öğrenme yöntemleri için de geçerlidir. İnsanın Tanrı hakkında bilgi elde edebileceği tek yöntem eserden müessire gitmek olabilir. Tanrı'ya ulaşmanın yegâne yolu kişinin kendi nefsinden başlamak suretiyle sebep-sonuç ilişkilerinden hareket ederek yukarı doğru tırmanmasıdır. Fakat insanın Tanrı bilgisine ulaşana kadar kat etmesi gereken mesafe fazlaca uzun ve bu arada hata yapma ihtimâli oldukça yüksektir.

Bu sebeple mârifetullâha ulaşmak, sıradan bir insan için imkânsız denecek derecede zordur.

Râzî, ilâhî hakikatleri kavrama ve bu alanda kesinliğe ulaşma konusunda insanları farklı mertebelerde ele almak gerektiğini düşünmektedir. Ona göre insanların çoğu bu yukarı tırmanış sürecinde mahsûsât âleminde takılıp kalırlar. Bunlardan bazıları hayâl âlemine yükselebilir. Ma'kûlât âlemine ulaşabilenlerin sayısı ise son derece azdır. Râzî ma'kûlât âlemine ulaşanların da pek çok farklı mertebeye idrâklere sahip olduğunu düşünmektedir. Buna göre İlâhî Zât'ın bilgisine ulaşabilenler, ancak ilâhî bir teyide mazhar olabilenlerdir. Râzî'nin bu yaklaşımı nazar yöntemiyle mârifetullâha ulaşmanın son derece zor olduğunu düşündüğünün açık bir ifadesidir.

Râzî nazarî yöntemin sınırlılıklarından kurtulabilmek adına riyâzet ve mücâhede yolunu da hakikate ulaştırıcı bir yöntem olarak konumlandırır. Fakat riyâzet ve mücâhedenin gerçek anlamda işlevsel olabilmesi için nazarî yöntemin kontrolünde yapılması gerekmektedir. Zira kişi riyâzet ve mücâhedeyi nazarî yöntemden bağımsız bir şekilde yapmaya çalışırsa hatadan korunması çok zordur. Riyâzet ve mücâheden istifade edebilme konusunda insanların farklılaştığını belirten Râzî'e göre bu farklılaşmanın en büyük sebeplerinden birisi, insânî nefislerin farklı türlerde yaratılmış olmasıdır. Bu sebeple bazı insanlar çok az bir gayretle fazlaca bilgiye ulaşırken bazıları yorucu riyâzetler yapsa da hiçbir bilgi elde edemeyebilirler.

Râzî nazarî yöntem ve riyâzet yöntemini birbirinin karşıtı şeklinde konumlandırmaz. Ona göre bu iki yol birbirini tamamlayan yöntemler olarak görülmelidir. Kişi için hakikate ulaşmada en uygun yöntem nazarî anlamda ileri seviyelere ulaşmak ve bunu riyâzet ve mücâhede ile desteklemektir. Râzî'nin ilâhî teyide mazhar olanlar için ön gördüğü yöntem muhtemelen hem nazarî yöntemde derinleşen hem de riyâzet ve mücâhede yönteminde mesafeler kat edebilenlerdir. Burada kişinin yaratılış itibarıyla uygun şartlara sahip olmasının gerekliliği de unutulmamalıdır.

Râzî'nin mârifetullâh hususunda ulaştığı nihâî mertebe ise insanın kendi nefisinden hareket ederek Tanrı'yı bütün kemâl vasıflarla tavsîf edip her türlü

noksanlıktan tenzîh etmek olmuştur. Bu bağlamda Râzî, insanın tenzihte varabileceği son noktanın ancak ayrıntılarına girmeden mücmelen ve mutlak bir biçimde kemâlî Allah'a nispet etmek olduğunu düşünür. Yani Râzî'ye göre teorik aklın Tanrı hakkında insanı ulaştırabileceği sınır, mücmel bir metafizik olup ayrıntılı hükümlerde insan aklı kesinliği elde edemez. Tafsîlî meselelerde ise insanın elde edebileceği en iyi kesinlik hâli tercihe daha şâyân olan görüşün (evlâ ve ahlak) ittihâz edilmesidir.

Râzî ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı *Zemmü lezzâti'd-dünyâ*'nın aklî hazlar bölümünde de teorik bilginin kesinliğini teoloji bağlamında ele almıştır. Eserde aklî hazların eşyânın hakikatlerine vâkıf olmakla elde edileceğini ifade eden Râzî, son bölümde -neredeyse sofist bir düşünür olduğu hissini uyandıracak derecede- nazarî yönteme yönelttiği eleştirilerle insanın aklî hazlara ulaşmasının son derece zor olduğunu ifade etmektedir.

Özellikle icmâlî yönler kısmında nazar yöntemine yönelttiği eleştiriler, önceki dönemde kaleme aldığı pek çok eserinde sofistlerin nazarî yöntem hakkındaki çeşitli şüpheleri şeklinde ele alıp cevapladığı öncüllere dayanmaktadır. Ancak mezkûr eleştiriler, Râzî'nin bu eserinde aklın acziyetini ortaya koyma adına kendisinin de benimsediği görüşlere dönüşmüştür. Bir farkla ki, Râzî bu tür eleştirilerden hareketle mutlak bir şüpheciliğe ya da katı bir agnostisizme varmamış; bu eleştirilerin insanın nazarla kesinliğe ulaşması önünde bulunan önemli ve görmezden gelinemeyecek güçte engeller olduğu sonucuna ulaşmıştır. Dolayısıyla Râzî'nin bu eserdeki nazar yöntemi ve kesinlik ilişkisine yönelik yaklaşımlarının *Metâlibü'l-'âliye*'deki tavrıyla paralel olduğu görülmektedir. Yani bu eserde de Râzî, metafiziğin pek çok meselesinde aklın mutlak bir kesinliği elde edemediğini ve düşünce tarihinin büyük isimleri tarafından benimsenen farklı görüşlerin her birinde birtakım iyi ve kötü yönler bulunabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Onun bu yaklaşımının ömrünü tahkike adanmış bir düşünürün her bir düşünce siteminin çözdüğü problemler olduğu gibi malûl olduğu bazı sorunları fark etmesiyle açıklamak mümkün görünmektedir. Dolayısıyla bu eserinde de –her ne kadar açıkça vurgulamasa da– Râzî'nin özellikle metafizik meseleler söz konusu olduğunda aklın ulaşabileceği nihâî noktanın en uygun ve tercihe şayan olan görüşü (evlâ ve ahlak) almak olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz.

SONUÇ

Bu çalışmada Fahreddin er-Râzî'nin teorik bilginin kesinliği konusundaki görüşleri incelenmiştir. Birinci bölümde Fahreddin er-Râzî'nin *tahkîk* ismi verilen eleştirel yöntemi hakkında bilgi verildi. Ayrıca onun zorunluluk anlayışına dayalı bilgi teorisi hakkında genel bir çerçeve çizildi. Ardından özellikle kelâm ilminde kullanılan nazarî yöneme yöneltile eleştirilerin Râzî tarafından nasıl ele alındığı incelendi.

Râzî özellikle kelâm ve felsefe disiplinleriyle alâkalı yazdığı bazı eserlerinde, takip ettiği metodun kendisinden önceki düşünürler tarafından uygulanmadığını ısrarla vurgulamaktadır. Bu bağlamda Râzî kendisinden önceki bazı yazarları kör bir taklitçiliğe düşmek ya da şöhret sevdasıyla eleştiride aşırıya kaçmak gibi sebeplerle eleştirmektedir. Yazdığı eserleri özgün kıldığını iddia ettiği yönleri şöyle özetlemek mümkündür:

1. Râzî eserlerinde herhangi bir ekolün iddia ettiği görüşün muhtemel bütün dayanaklarını tespit etmeye çalışmıştır. Bunu yaparken ekol mensubu düşünürlerin delillerine ilave yeni deliller üretmekten de geri durmamıştır. Bu sebeple Râzî yazdığı eserlerin, araştırılan mesele hakkında diğer ekol mensuplarının eserlerine müracaat etmeye gerek bırakmayacak bir yeterliliğe sahip olduğunu ifade etmektedir.

11. Râzî eserlerinde herhangi bir görüşün delillerini bulmakla yetinmez. Buna ek olarak o görüşün, irtibatı bulunan diğer meselelerdeki görüşlerle tutarlığını da sorgulamaya çalışır. Bu yönüyle onun tahkik faaliyeti, yaşadığı dönemdeki önemli düşünce geleneklerinin epistemolojik kabulleri açısından iç tutarlılığa sahip olup olmadıklarının sağlamasını yapmaya yönelik bir çaba şeklinde değerlendirilebilir.

111. Râzî eserlerini kaleme alırken kesin öncüllere dayandığını belirtmektedir. Bu bağlamda Râzî gâyesinin hasmı susturmak veya muhâtabı âciz bırakmak olmadığını açıkça ifade etmektedir.

1v. Râzî pek çok eserinde gereksiz uzatmalardan kaçınmaya çalıştığını ve daha özlü bir anlatım üslûbu benimsediğini ifade etmektedir. Bu durum onun, eserlerinin

yalnızca muhtevâ açısından değil aynı zamanda üslûp açısından da önceki düşünürlerden ayrıldığı iddiasında olduğunu göstermektedir.

Râzî'nin zikrettiğimiz eleştirel yöntemi, onun düşünce serüveninde önemli bir role sahiptir. Zira erken dönem eserlerinde klasik Eş'arî tavrı benimseyen Râzî, süreç içerisinde felsefe okumalarını derinleştirmiş ve bütün düşünce gelenekleriyle tahkike dayalı bir ilişki kurmuştur. Sözgelimi mütekaddimûn dönemi kelâmcıları tarafından kullanılan *in'ikâs-ı edille*, *gâibin şâhîde kıyâsı*, *ilzâm* ve *nazarî meselelerde nakle dayanmak* gibi yöntemlere önemli eleştiriler yöneltmesinde, eleştirel düşüncesinin büyük role sahip olduğu görülmektedir.

Râzî'nin teorik bilgide kesinlik konusunu nasıl ele aldığını daha iyi anlamak için onun bilgi teorisini incelemek gerekmektedir. Bu bağlamda Râzî Meşşâî filozofların bilgiyi, suretin zihinde husûlü şeklinde anlamalarını eleştirmektedir. Râzî bilginin, bilen ve bilinen arasında bir izâfet olduğunu ifade etmektedir. Bilginin kaynakları konusundaki yaklaşımı incelendiğinde Râzî'nin, insanın hiçbir bilgiye sahip olmaksızın dünyaya geldiğini düşündüğü görülmektedir. Ona göre insan iç ve dış idrâk güçleri aracılığıyla dünyayla temas kurarak evvelî bilgilere sahip olur ve süreç içerisinde bu bilgilerden hareketle ve çeşitli akıl yürütmeler sonucunda diğer bilgileri elde eder.

Râzî insanın kavramsal düzeydeki bilgisini ifade eden tasavvurların; duyusallar, vicdâniyyât, aklın bedîhesiyle bilinen apaçık kavramlar ve bu üç gruptan terkip edilerek oluşturulan kavramlarla sınırlı olduğunu ifade eder. Ona göre sayılan bu tasavvurların tamamı insanda zorunlu olarak meydana gelir. Bu tasavvurlardan hareketle oluşan bir kısmı bedîhî bir kısmı ise kazanılmış tasdikler bulunmaktadır. Râzî, zihinde bedîhî tasavvurların bir araya gelmesiyle zorunlu olarak elde edilen ve herhangi bir akıl yürütmeye ihtiyaç duymayan önermelerin bedîhî tasdikler olduğunu belirtmektedir. Ona göre insan için en açık bilgi çelişmezlik ilkesidir. İnsan kazanılmış bütün tasdiklerini bu ilkedен hareketle üretmektedir.

Râzî'ye göre insanın doğru bilgiye ulaşabilmesi için yalnızca doğru öncüllere sahip olması yeterli değildir. Râzî bu öncüllerin kendisinde kullanıldığı akıl yürütme süreçlerinin de doğru işletilmesi gerektiğini belirtir. İşte tam da burada Râzî'nin kelâmî

araştırma yönteminin temel dayanağı olan nazar kavramına yüklediği anlam karşımıza çıkmaktadır. Râzî, kesin bilgiye ulaşmak için nazarın kendisinin kurguladığı şekilde anlaşılması gerektiğine dikkat çeker. Râzî'nin kesinlik için gerekli gördüğü nazar kavramı; nazarın öncüllerinin, öncüllerin tertibinin, bu öncüller ve tertibin talep edilen bilgiyi vereceğinin ve elde edilen bu bilginin doğru olduğunun bedîhî bilgisidir. Râzî nazarı bu dört bilginin toplamı olarak gören birisinin kesinliğin elde edilmesi konusunda şüphe duymayacağını ifade etmektedir. O, kelâm ilminde nazârî yönteme şüpheci gruplar tarafından yöneltilen eleştirileri bu nazar anlayışı üzerinden cevaplandırır. Ancak özellikle erken dönem eserlerinde kesin bilginin elde edilmesini sağladığını iddia ettiği nazârî yönteme şüpheci grupların yönelttiği eleştiriler, son dönem eserlerinde Râzî tarafından aklın sınırlarını göstermek üzere kullanılmıştır.

Râzî'nin teorik bilgide kesinlik konusundaki görüşlerini anlayabilmek için onun felsefe meseleleri hakkında kaleme aldığı bahisleri incelemek kaçınılmaz olarak gereklidir. Bu sebeple tezimizin ikinci bölümünde, Râzî'nin burhân teorisi bağlamındaki görüşlerini incelemeye çalıştık. Klasik felsefe geleneğinde kesin bilginin ölçütü sayılan burhân teorisine Râzî'nin iki yönden önemli eleştirileri olduğunu tespit ettik: tanım teorisi ve burhânın ilkeleri. Râzî Meşşâî filozofların tasavvurların elde edilmesi amacıyla kullandığı tanım teorisini çeşitli yönlerden eleştirmektedir. Ona göre totolojiye düşmeden tanım yapmak mümkün görünmemektedir. Dahası Râzî Meşşâî tanım teorisinin metafizik karakterini de eleştirir. Fasılın, cinsin illeti kabul edilmesi görüşünü eleştiren Râzî, cins ve fasılın tespitinin son derece zor olduğunun Meşşâî filozoflar tarafından da kabul edildiğini ifade etmektedir. Râzî'nin bu tanım eleştirilerinde hilomorfist doğa anlayışı yerine atomcu teoriyi benimsemesinin de etkili olduğu görülmektedir. Râzî kelâmcıların savunduğu zât-sıfat ontolojisinden hareketle eşyaya ilişkin bilginizin sıfatların tespit edilmesi şeklinde anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Bu durumda Meşşâî teorideki fasıl, Râzî düşüncesinde şeyin hakikatini değil de en özel vasfını veren özelliğe dönüşmektedir. Râzî tanım teorisinin bütün bu zorluklarının adsal tanım anlayışıyla çözülebileceğini ifade eder. Ona göre tanım, ismin icmâlen delâlet ettiği şeyin ayrıntılandırılmasından ibarettir. Bu anlayışa göre tanım yapmak, nesneye isim veren kimsenin bu ismi verirken dikkate aldığı özelliklerin tespit edilmesi anlamına gelecektir.

Burhânî kıyâsın kesin bilgi verdiğini teorik olarak kabul eden Râzî, filozofları burhânın ilkeleri kabul edilen öncüller bağlamında eleştirmektedir. Ona göre filozoflar tarafından müşâhedât, mücerrebât, mütevâtirât, hadsiyyât bağlamında öne sürülen öncüllerin hiçbirisi burhânın ilkesi olmaya elverişli değildir. Râzî burhânın ilkesi olmaya elverişli olan ilkelerin yalnızca evvelî önermeler olduğunu belirtmektedir. Hattâ Râzî'e göre hakîkî anlamda burhânın ilkesi olmaya lâyık olan ilke “Bir şey ya vardır ya yoktur.” ya da “Olumlama ve olumsuzlama aynı anda birleşmez veya ortadan kalkmazlar.” cümleleriyle formüle edilen çelişmezlik ilkesidir. Râzî, burhânın ilkeleri bağlamında dile getirilen diğer bütün önermelerin çelişmezlik ilkesine dayanan birtakım akıl yürütmeler sonucu elde edilebileceğini ifade etmektedir.

Tezimizin son bölümünde Fahreddin er-Râzî'nin ömrünün son döneminde kaleme aldığı *el-Metâlibü'l-âliye* ve *Zemmü lezzâti'd-dünyâ* isimli eserlerinden hareketle teorik bilginin kesinliği konusundaki görüşlerini incelemeye çalıştık. Râzî bu eserlerinde erken dönem eserlerinde ulaşılmasını mümkün gördüğü kesin bilgi konusunda daha ihtiyatlı bir tavır sergilemiştir. Bu bağlamda Râzî erken dönem eserlerinde sûfestâiyye ve geometri bilginlerinin nazari yönteme yönelttiği ve kendisinin cevaplandığı şüpheleri tevârüs ederek aklın sınırlılığını göstermek üzere kullanmıştır.

Râzî'nin bu iki eserinin incelediğimiz bölümlerinde temel problem, aklın teoloji meselelerinde mutlak bir kesinliğe ulaşmasının imkânını sorgulamaktır. Ona göre akıl metafiziğin bazı zor bahislerinde aksi düşünülemez bir kesinliği elde edememektedir. Fakat Râzî aklın kesinliğe ulaşamadığı meselelerin var olmasından hareketle sofist veya septik bir tutuma yönelmemiştir. Bunun yerine erken dönem eserlerinde geometri bilginlerine ya da Aristoteles'e atfettiği, daha uygun ve elverişli olan görüşün tercih edilmesi fikrini benimsemiştir. Evlâ ve ahlak terimleriyle ifade edilen bu görüş, herhangi bir meselede aksi düşünülemez bir kesinliğe sahip olamadığımız bir durumla karşılaştığımızda galip zanla yetinmek ve birtakım gerekçelerle aklın meylettiği görüşü tercih etmek anlamına gelmektedir. Râzî bu görüşün özellikle metafizik meselelerin tafsilinde işe yaradığını düşünmektedir. Nitekim o insanın metafizik alanda mücmel bir kesinliğe ulaşmasının imkânsız olduğunu düşünmez. Zira düşünürlerin pek çoğu mücmel hükümler konusunda ortak kabullere sahiptir. Ancak bu mücmel bilginin

ayrıntılılandırılması noktasında önemli ihtilâflar zuhur etmektedir. Dahası bazen bu farklı görüşlerden herhangi birisini kesinlemek hayli zor olabilmektedir. İşte Râzî'nin uygun olan görüşün tercih edilmesi fikri tam da bu ihtilâfların üstesinden gelme noktasında önemli bir role sahiptir.

Râzî'nin teorik bilgide kesinlik konusunda son dönem eserlerinde görülen önemli bir husus da onun şeyin varlığı ve mahiyetinin bilinmesini ayrıştırmasıdır. Ona göre eserlerinden ve tezahürlerinden hareketle var olduğuna hükmettiğimiz herhangi bir şeyin hakikatini tespit edemeyebiliriz. Bu durum insanın kendisinin, zamanın, mekânın ve cismin varlığına ilişkin apaçık bir idrâke sahip olsa bile bu kavramların hakikatini tespit noktasında meydana gelen ihtilaflarda açık bir biçimde görülmektedir. İnsan için mâhiyeti tespit etmenin zorluğunu ortaya koyan bu düşünce onun bilinmesi mümkün olan şeylere dâir yaptığı izahta da görülebilir. Râzî bilinenleri güçlü, zayıf ve mutedil olanlar şeklinde üçe ayırarak ele alır. İnsan için mümkün olan bilginin, mutedil seviyede sayılan nitelik ve niceliklerin bilinmesi olduğunu belirten Râzî'nin bu düşüncesiyle tanımını sıfatların tespiti olarak anlaması arasında da paralellik görülmektedir.

Râzî insanın kesin bilgiye ulaşamadığı alanın yalnızca teoloji olmadığını ve bu sınırlılığın geometri gibi kesin ispatlara dayanan disiplinlerde de mevcut olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda o, geometride bazı çokgenlerin ispatının yapılamamasını örnek gösterir. Dolayısıyla Râzî'nin ömrünün son döneminde akla biçtiği rolden diğer bilimlerin de nasibini aldığını belirtebiliriz.

Râzî Tanrı'nın hakikati, sıfatları ve fiillerine ilişkin bilgi bağlamında insanların farklı mertebelerde ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre mârifetullâha ulaşma yolunda tek yöntem eserden müessire gitmek olabilir ve bu yöntemde insan kendisinden başlayarak Tanrı'ya varıncaya dek aradaki sebepleri tespit etmeye çalışır. İnsanların bir kısmı bu sebepler araştırmasında mahsûsâta, bazıları ise hayâl âlemine takılıp kalırlar. Ma'kûlât âlemine vâsıl olanların da farklı mertebelerde ele alınması gerektiğini belirten Râzî marifetullaha ulaşabilmenin yalnızca ilâhî bir teyide mazhar olanlar için mümkün olduğunu belirtmektedir. Bu durumda onun nazarî yöntemin sınırlılığına yaptığı vurguların sıradan insanların önünde yer alan perdeler olarak değerlendirilmesi gerekmektedir.

Râzî nazarî yöntemin sınırlılarının aşılabilmesi için riyâzet ve mücâhede yönteminin de destek olarak kullanılması gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda o riyâzet ve mücâhede yöntemi nazarî yöntemin tamamlayıcısı olan ve mârifetullâha ulaşmada müracaat edilmesi gereken bir yöntem olarak görmektedir. Nazarî yöntemde insanların farklı mertebelerde ele alınması gerektiği düşüncesi aynıyla bu yöntem için de geçerlidir. Râzî riyâzet ve mücâhede yöntemi takip eden herkesin aynı neticelere ulaşmasının mümkün olmadığını ve bunun sebebinin de beşerî nefislerin farklı türlerde yaratılmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre bazı insanlar çok az bir çabayla nice bilgiler elde edebilirken bazıları ne kadar uğraşsalar da elde ettikleri çok az bir marifetten öteye gidemez.

KAYNAKÇA

- Altaş, Eşref. “Aklın İmkânı ve Sınırı: Fahreddin Râzî’ye Göre Genel ve Özel Metafizik Bilginin İmkânı”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2021, c. 7, S. 2, s. 109-139.
- _____. “Fahreddin er-Râzî’nin 13.yy’daki Mirası”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* içinde, Murat Demirkol ve Enes Kala (ed.), Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014.
- _____. “Fahreddin er-Râzî’nin Hayatı, Hâmîleri, İlmî ve Siyasî İlişkileri”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, Ömer Türker, Osman Demir (ed.), İSAM Yayıncılık, 2018.
- _____. *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Ataş, Sacide. “Mantık Metafizik İrtibatına Bir Örnek İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî’de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasl”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2020, c. 4, S. 1, s. 209-225.
- Aygün, Fatma. “Eşyânın Hakikâti Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi”, *Kelam araştırmaları Dergisi [KADER]*, 2015, c. 13, S. 2, s. 827-839.
- el-Bağdâdî, Ebu’l-Berekât. *Kitabü’l-Mu‘teber fi’l-hikme*, Haydarabad: Dârü’l-Mearif el-Osmâniyye, 1357.
- Bozkurt, Mustafa. “Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi: Thales’ten Baudrillard’a*, İstanbul: SAY Yayınları, 2018.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mevâkıf Şerhi: Şerhul-mevâkıf*, Ömer Türker (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- el-Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn. *İnanç Esasları Kılavuzu Kitabü’l-İrşad*, Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz vd. (çev.), Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çapak, İbrahim. “Mantık: Tanım ve Önerme”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* içinde, M. Cüneyt Kaya (ed.), İstanbul: İSAM Yayınları, 2018, s. 541-568.
- Dînânî, Gülâmühesyin İbrahîmî. *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, Tahir Uluç (çev.), İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019.

- Doru, M. Nesim. “Fahreddin er-Râzî’de Bilgi Problemi”, *Yayınlanmamış yüksek lisans tezi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri (Nefs, Akıl ve Rûh)*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- Fârâbî. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, Yaşar Aydın (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Fazlıoğlu, İhsan. “Razi Krizini Aşmak: Mevlana’nın Arayışı için Yeni Bir Yorum”, *Düşünen Şehir Dergisi* içinde, S. 8, 2019.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmîd. *Filozofların Tutarsızlığı*, Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- _____. *Hidayet Rehberi: el-Munkiz mine’-dalâl*, Dr. Eyüp Tanrıverdi, Dr. Nazım Hasırcı (çev.), İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2012.
- _____. *İlmin Ölçütü*, Ali Durusoy, Hasan Hacak (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Göktepe, Ahmet. “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Kuramında Doğruluk Sorunu”, *Yayınlanmamış Yüksek lisans tezi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Haklı, Şaban. “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- _____. “Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin ER-Râzî Örneği”, *Yayınlanmamış doktora tezi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- İbn Ebi’l-Hadîd. *Şerhu’l-Âyâtî’l-Beyyinât*, Muhtâr Cebli (nşr.), Dârü Sadr, Beyrut, 1996.
- İbn Sînâ. *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, Fahreddin Râzî (şerh), Ömer Türker (çev.), İstanbul: Hayykitap, 2013.
- _____. *Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik*, Ömer Türker, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- _____. *İşâretler ve Tembihler*, Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- _____. *Ta’likât*, Abdurrahman Bedevî (nşr.), Kum: Mektebetü’l-i’lâmî’l-İslâmî, 1404/1984.

Kaya, Ayşe. “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgide Zorunluluk Teorisi”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Kutluer, İlhan. *Felsefî Gök Kubbemiz*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.

_____. *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

_____. “Lâedriyye”, *DİA*, c. 27, İstanbul, 2003.

_____. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Kûkâm, Raşîd. “et-Tefkîr el-felsefî ledâ Fahriddîn er-Râzî ve nakduhu lil-felâsife ve’l-mütekellimîn”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Cezayir Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Felsefe Bölümü, 2005.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, Bekir Topaloğlu (çev.), İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Pilatin, Ebubekir. “İslam Filozoflarına Göre Sofist Felsefe”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

er-Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, Eşref Altaş (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

_____. *Dünya Hazlarının Yerilmesi*, Kübra Şenel (çev.), *Fahreddin er-Râzî’nin Gayeci Ahlâkı* içinde, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.

_____. *el-Erba’în fî usûli’l-dîn*, A. Hicâzî es-Sekâ (thk.), Kâhire: Mektebetü’l-Külliyyâtî’l-Ezheriyye, 1986.

_____. *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri: el-İşâre fî Usûli’l-Kelâm*, Ulvi Murat Kılavuz, Serkan Çetin (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

_____. *İ’tikâdâtü fırakî’l-müslimîn ve’l-müşrikîn*, Ali Sâmi en-Neşşâr (thk.), Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1402.

_____. *Kelâm İlminin Esasları: Me’âlimü Usûli’l-dîn*, Doç. Dr. Muhammet Altaytaş (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

_____. *Kitabü’n-Nefs ve’r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ*, Hüsnü Aydeniz (çev.), İstanbul: Elis Yayınları, 2019.

_____. *Mantıku’l-Mülâhhas*, Ahad Ferâmerz Karamelek, Âdîne Asgarînejad (thk.), Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 2003.

- _____. *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fıkh*, Câbir Feyyâz el-'Alvânî (nşr.), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- _____. *el-Mebahisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'ıyyât*, M. M. El-Bağdâdî (nşr.), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- _____. *Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, A. Hicâzî es-Sekâ (thk.), Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- _____. *Münâzarât Dînî ve Felsefî Tartışmalar*, Ömer Ali Yıldırım (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- _____. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, Saîd Abdüllatîf Fûde (thk.), Beyrut: Dârü'z-Zehâin, 2015.
- _____. *er-Riyâzu'l-Mûnika fî Ârâi Ehli'l-İlm*, Ahmet Koca (çev.), İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- _____. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, Ali Rıza Necefzâde (nşr.), Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Fehrengî, 2005.
- _____. *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, Ahmed Hicâzî es-Sekâ (nşr.), Müessesetü's-Sâdık, Tahran, 1415.
- Shihadeh, Ayman. *Fahreddin er-Râzî'nin Gayeci Ahlâkı*, Selime Çınar, Kübra Şenel (çev.), Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- _____. Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. Yy'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler, Bilal Taşkın (çev.), *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 2016, c. 17, S. 1.
- _____. er-Râzî'nin İbn Sînâ'nın İşârât'ına Yazdığı Şerh: Yorumun ve Açmazların Kesişimi, *İslam Felsefesi Filozoflar ve Eserler*, K. El-Rouayheb, S. Schmidtke (ed.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Skirbekk, G. ve N. Gilje. *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, İstanbul: Kesit Yayınları, 2011.
- Şenel, Kübra. "Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- Tiryaki, M. Zahit, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2018, c. 4, S.2, s. 73-115.
- _____. "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2020, c. 4, S. 1, s. 1-38.

- Turgut, Hüsnü. *Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi, Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Türker, Ömer. *Anlamı Tamamlamak*, İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2020.
- _____. *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- _____. “İslam Düşüncesinin Sofistlikle Yüzleşmesi”, *Sabah Ülkesi*, S. 49, 2016.
- _____. “Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 2007, c.2, sayı: 23, s. 75-92.
- _____. “Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker, Osman Demir (ed.), Ankara: İSAM Yayınları, 2013.
- _____. “Kutbuddin Razi’de Tasdik Kavramı ve İçeriği”, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, c. 5, S. 2.
- _____. “Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkik”, *İslam Düşünce Atlası*, İbrahim Halil Üçer (ed.), İlem Yayınları, 2017.
- _____. *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2019.
- Üçer, İbrahim Halil. “Müteahhir Dönem Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev’in Nakdü’l-Efkâr fî Reddi’l-Enzar’ı Bağlamında Bir Tahlil”, *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu Bildiriler*, Bursa, 2011, s. 119-150.