

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

# FAHREDDİN RAZİ'DE BİLGİ PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

110248

Danışman  
Yrd. Doç. Dr. Naim Şahin

Hazırlayan  
M. Nesim Doru

KONYA-2001

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
KISALTMALAR.....	ii
GİRİŞ : Antik Yunan, Ortaçağ Avrupa-İslam Felsefesinde, Aydınlanma Düşüncesinde Ve Günümüz Felsefesinde Bilgi Problemi.....	iii-xv

### FAHREDDİN RAZİ'DE BİLGİ PROBLEMİ

#### I.BÖLÜM: FAHREDDİN RAZİ'NİN BİLGİ TEORİSİNİ HAZIRLAYAN

ONTOLOJİK SORUNLAR .....	1
1. Varlık Ve Mahiyet.....	1
2. Zihni Varlık Ve İdeler Alemi.....	6
3. Tümmeller(külliler) Teorisi.....	10
4. Razi'nin Epistemolojisine Zemin Teşkil Eden Nefs Teorisi.....	14

#### II.BÖLÜM: BİLGİNİN TANIMI VE MAHİYETİ PROBLEMİ..... 18

A Bilginin Tanımı.....	18
B. Tasavvur Ve Tasdik Çeşitleri.....	23
C. Suje-Obje İlişkisi Ve Bu İlişkiden Çıkarılan Sonuçlar.....	30

#### III.BÖLÜM: FAHREDDİN RAZİ'DE BİLGİNİN KAYNAĞI PROBLEMİ..... 35

A. Düşünümler Ve Duyulur Nesnelere (Ma'kulat ve Mahsusat) Alemi.....	37
B. Razi'de Bilgi Kaynağı Olarak Duyular.....	40
C. Bilgi Yetisi Olarak Akıl Ve Bilgide Aklın Rolü.....	42
D. Razi'de Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi, İlham Ve Vahiy Bilgisi.....	46

IV.BÖLÜM: FAHREDDİN RAZİ'DE BİLGİNİN DEĞERİ-GEÇERLİLİĞİ MESELESİ.....	50
A. Razi'de Bilginin İmkanı Problemi Ve Sofistler .....	53
B. Duyu Ve Deney Bilgilerinin Önemi Ve Geçerliliği .....	56
C. Akıl Bilgisinin Önemi Ve Geçerliliği .....	58
D. Sezgi, İlham Ve Vahiy Bilgisinin Önemi Ve Geçerliliği .....	61
V.SONUÇ .....	64
VI.BİBLİYOGRAFYA.....	67



## ÖNSÖZ

İslam dünyasına mantık biliminin girmesiyle rasyonel bir görünüme kavuşan İslam Düşüncesinde yapılan bilgi yorumları bu rasyonel çizginin en makul uzantısı olmuştur.

İslam dünyasında Gazzali (450-505/1058-1111), mantık bilimini bir araç olarak görürken, Razi bu disiplini özel-müstakil bir disiplin olarak görmüştür.

Fahreddin Razi (543-606/1149-1210), Antik Yunan felsefesinin kainatı okuma biçimi olarak kullandığı mantık disiplininin Aristoteles yorumunu İslam dünyasına sokan ve bunu İslam bilimlerine uygulayan ilk İslam düşünürlerinden birisidir diyebiliriz.

Bu çalışmamızın ana gayesi Fahreddin Razi'nin esasen bir felsefe problemi olan bilgi nazariyesini nasıl ele aldığı meselesidir. Razi'nin bu probleme nasıl yaklaştığını, bilginin tanımı, imkanı, kaynağı ve değeri problemini nasıl ele aldığını, onun Felsefe ve Kelam içerikli eserlerinde bağımsız ve müstakil olarak ele alınmayan bilgi problemine ilişkin görüşlerini bir araya getirmek suretiyle ortaya koymaya çalıştık.

Bu çalışmamızı esas olarak dört bölüme ayırdık. Birinci bölümde Razi'nin epistemolojisini hazırlayan ontolojik problemler ve onun psikolojisini genel hatlarıyla ele aldık. Bu bölümde varlık-mahiyet, zihni varlık-ideler alemi ve tümeller problemi ile onun nefis teorisini genel hatlarıyla ele aldık. İkinci bölümde ise Fahreddin Razi'nin bilginin tanımı ve mahiyetini, tasdik ve tasavvur türlerini ve suje-obje ilişkisini ve bu ilişkinin sonuçlarını, üçüncü bölümde de bilginin kaynağı problemini, bilgilerimizi meydana getiren unsurların neler olduğunu ve nihayet son bölümde onun bilginin kaynakları olan akıl, duyu, sezgi ve haber bilgilerini nasıl kritize ettiğini ele aldık.

Son olarak bu çalışmamda emeği geçen danışman hocam Yrd.Doç.Dr. Naim Şahin'e, değerli hocam Prof. Dr. Hüsamettin Erdem Bey'e ve Doç.Dr. Şahin Filiz'e teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum.

## **A. GENEL KISALTMALAR**

Ans	: Ansiklopedi
a.y.	: Aynı Yer
a.e.	: Aynı Eser
a.g.e.	: Adı Geçen Eser
A.Ü.İ.F.D	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev	: Çeviren
h	: Hicri
İ.İ.E.D	: İslami İlimler Enstitüsü Dergisi
Krş	: Karşılaştırınız
M.Ü.İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
s	: Sayfa
ss	: Sayfalar
Tsz	: Tarihsiz
T.D.V	: Türkiye Diyanet Vakfı
Yay	: Yayınevi/Yayınları

## **B.FAHREDDİN RAZİ'NİN KİTAPLARI İLE İLGİLİ KISALTMALAR**

El-Erbain	: Kitabı'l-Erbain Fi Usuli'd-din
El-Mesail	: El-Mesailu'l-Hamsun fi Usul'd-din
Lübab	: Lübabu'l-İşarat Ve't-Tenbihat
Mahsul	: el-Mahsul fi-İlmi'l-Usul
Mebahis	: el-Mebahisu'l-Maşrûkiyye Fi İlmi'l-İlahiyat Ve't-Tabiiyyat
Metalib	: el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye
Mealim	: Kitabı Mealimu Usuli'd-Din
Muhassal	: Muhassalu Efkarı'l-Mutekaddimin Ve'l-Müteahhirin Müne'l-Ulema Ve'l-Hükema Ve'l-Mütekellimin
Nefs	: en-Nefs Ve'r-Ruh Ve Şerhu Kuvahuma
Tefsir	: Tefsiru'l-Kebir Li'l-İmam el-Fahri'r-Razi

## GİRİŞ

### ANTİK YUNAN, ORTAÇAĞ AVRUPA-İSLAM FELSEFESİNDE, AYDINLANMA DÜŞÜNÇESİNDE VE GÜNÜMÜZ FELSEFESİNDE BİLGİ PROBLEMİ

Aslına bakılırsa bilgi problemi insanlık tarihi kadar eskidir. Çünkü insanın tanımında vazgeçilmez bir meleke olan düşünme, ancak bilgi ile mümkün olur. Aristoteles'in dediği gibi insan, doğası gereği bilmek ister.<sup>1</sup> Bilginin bizzat kendisine yönelmesi çabası, felsefenin ortaya çıkması ile başlar.

Bilgi teorisinin Yunancası "epistemology" dir. "Epistemology" ismi, "epistemo" ve "logos" kelimelerinden meydana gelmiştir. Episteme, bilgi demektir. Logos ise, araştırma, nazariye (teori) anlamına gelir. Böylece epistemology, bilginin bilimi, bilgi teorisi anlamına gelmektedir.<sup>2</sup>

Bilgi teorisinin osmanlıcası, "nazariye-i marifet" veya "mebhas-ı Ma'rifet"; arapçası "Nazariyetü'l-Ma'rife" ve ingilizce karşılığı "Theory of knowledge" tır.<sup>3</sup>

Epistemology ismini ilk defa kullanan İskoçyalı filozof James Frederick Ferrier(ö.1854) dir. O, felsefeyi Ontoloji (Varlık Bilimi) ve Epistemoloji ( Bilgi Bilimi) olarak ikiye ayırıyordu.<sup>4</sup>

İlkçağ felsefesinde bir problem olarak ele alınan bilgi 17. ve 18.yy felsefelerinde D.Hume (1711-1776) ve J.Locke (1632-1704) tarafından insan zihni ve idrak melekesi üzerine yapılan araştırmalarla yeni bir boyut kazanmıştır. Bu durum bilgi probleminin, 19.yy.'da "epistemoloji", "bilgi nazariyesi" adı altında disiplinleşmesine yol açmıştır.

<sup>1</sup> Aristoteles, Metafizik, çev: Ahmet Arslan, Sosyal yay., İst., 1996, s.75

<sup>2</sup> Ahmet Berkavi, El-Mevsuatu'l-Arabiyye, Epistemology mad., c.1, Dımaşk, 1998, s.78

<sup>3</sup> Hüseyin Atay, Kur'anda Bilgi Teorisi, A.Ü.İ.F.D., c.12, Ank., 1968, s.155

<sup>4</sup> Ahmet Berkavi, a.g.e., s.78

Bilgi teorisiyle bilginin imkanı, bilginin ögeleri ve bu ögeler arasında kurulan ilişkiler, bilginin kaynağı ve değeri gibi problemlerin incelenmesi kastedilir. Buna göre bilgi teorisi bize göre dört başlık altında incelenebilir:

**a) Bilginin İmkkanı:** Bu problem ile eşyanın gerçekliğinin bilinip bilinemeyeceği ve tarihsel olarak bilginin imkanından şüphe edenler gibi problemler incelenmeye tabi tutulur.

**b) Bilgi Ve Mahiyeti:** Buna göre bilginin tanımı, tanımı üzerindeki spekülâtif görüşler, bilginin iki ana ögesi olan suje ve obje arasında kurulan ilişki ve bu ilişkinin sonuçları ile sujenin bilgi yetileri gibi problemler incelenir.

**c) Bilginin Kaynakları:** Bilginin kaynağı nedir, bilgi nasıl elde edilir ve bilginin elde edilmesinde hangi faktörlerin payı vardır gibi sorular incelenir.

**d) Bilginin Değeri:** Bu konuda da bilgide hakikatin olurluğu, hangi bilgilerimizin kesin, genel- geçer ve doğru olduğunun araştırması yapılır.

Bilgi teorisi, bilginin kaynağı ve değeri, bilginin sınırları gibi problemleri ele alırken, bunları mantıksal bir tutarlılık (akla uygunluk) içinde sistemleştirir. Bu nedenle bilgi teorisi ve mantık birbirinin tamamlayıcısıdır. Mantık, bilgi veren önermeleri ve çıkarımları incelemesi bakımından bilgi teorisiyle yakından ilgilidir. Çünkü mantık, doğru düşünmenin bilimidir. İnsan aklının düzenli kullanılmasının, doğru bilgi elde etmenin kurallarını ve yollarını belirtir.

Bilgi teorisi; “bilmek” ile ilgili iken mantık “düşünmek” ile ilgilidir. Düşünmek, bilmenin belirli bir biçimi ve belirli bir türüdür. Bu sebeple mantık, bilgi teorisinin bir bölümü olarak kabul edilebilir.<sup>1</sup>

“Bilmek” ve “düşünmek” ruhsal olaylar olduğuna göre, bilgi teorisinin psikoloji ile de yakından ilgisi olduğu söylenebilir. Çalışmamızın içeriğinde de görüleceği gibi Fahreddin Razi, epistemolojisini, psikoloji ve mantık ile içiçe sunmuştur.

Bilgi teorisinin bu kısa yorumundan sonra, bu problemin tarihsel olarak, filozoflar tarafından nasıl ele alındığına geçebiliriz.

M.Ö. 5. yy. da ortaya çıkan Sofistlerden önce Yunan Filozofları, eşyayı algılamada akıl ile duyuların arasını ayırmış ve eşyanın hakikatini algılamak akıl ile

---

<sup>1</sup> Ernst Von Aster, Bilgi Teorisi Ve Mantık, çev:Macit Gökberk, Sosyal yay., 1994,İst., ss.11-13

mümkün olur demişlerdir. Duyular ise bize gerçeğin bilgisini veremezler. Çünkü duyular insanlar arasında ortak bir esas ifade etmez. Her insanın duyuları kendine aittir. Örneğin kırmızı rengini gören, onu kör birisine anlatamaz. Ama “kırmızı” yı ona akli olarak anlatabilir. Yunan filozoflarının akıl ve duyu arasında yapmış oldukları bu ayırım, varlığı dış dünyada bulunan varlık (Ayni Varlık) ile varlığı sadece zihinde bulunan varlık (Zihni Varlık) arasındaki ayırımı doğurmuştur. Sözelimi yeryüzünü düz sanmamıza rağmen aslında o, bir küredir. Seyahat halinde iken telefon direklerini hareket halinde görmemize rağmen, yerlerinde sabittirler. Dolayısıyla zihinde hasıl olan biçim, dış dünyada bulunan biçimlerden farklıdır.

Sofistlere gelince, felsefe tarihinde çok kritik bir noktada durmuşlardır. Onlara göre “her şeyin ölçüsü insandır.” Bu anlayış, onları zihnimizin dışında dış dünyada bağımsız olarak varolan varlığı inkara götürmüştür. Ancak şunu hatırlatalım ki, sofistler eşyanın hakikatlerinin bilinemeyeceğini söylerken sadece duyulara (duyuların yanıltıcı oldukları gerçeğine) dayanmışlardır. Hatta Gorgias’a göre “Aslında hiçbir şey yoktur, olsa da biz bilemeyiz. Biz bilsek de onu başkalarına anlatamayız.”<sup>1</sup>

Ancak sofistlerin bu polemikleri Sokrates (M.Ö.469-399) ile kesintiye uğramıştır. Sokrates, bilginin anlamını genelleştirerek akıl vasıtasıyla eşyayı bilebileceğimizi söyler. İnsan bilgileri için en doğru yol duyular olmayıp, akıldır. Çünkü akıl tüm insanlarda ortak bir sıfattır.

Sokrates’ten sonra öğrencisi Eflatun (M.Ö.427-347), hocasının izinde yürüyerek sofistlerin yanıldığını söylemiştir. Ona göre insan bilgisi için dört kaynaktan söz edilebilir. Birinci kaynak duyulardır. İnsan, duyu yoluyla cisimlerin fenomenlerini algılar. İkincisi, zan bilgileridir. Zan ile nesnelere hissedilme cihetiyle algılanması gerçekleşir. Üçüncüsü istidlali bilgilerdir. Bununla da üçgen, dörtgen gibi matematiksel bilgileri algılarız. Nihayet dördüncüsü de akli bilgilerdir. Akıl yoluyla da maddeden soyutlanmış mahiyetleri algılarız.

Görüldüğü gibi Eflatun bilgi için bir çok kaynak göstermektedir. İslam filozofları da Eflatun’un bu yorumundan çok istifade etmişlerdir. İslam düşüncesine

---

<sup>1</sup> Sofistlerle ilgili geniş bilgi için bkz: Eflatun, Protagoras, çev: N.Şazi Kösemihal, M.E.B. yay., İst., 1997

girmiş İhsas, Tahmin, İstidlal ve Yakın kavramlarının kaynağı Eflatun'un bu yorumuna dayanıyor diyebiliriz.

Eflatun'a göre bilgi, hatırlamaktır. Çünkü ona göre iki alem vardır. Birincisi bu dünya hayatıdır ki; biz bu dünyaya ait gerçeklikleri duyularımızla algılarız. Bu algımız yanıltıcı ve gerçeklerden yoksundur. Bu bilgilerimize DOXA (sanı) adı verilir. İkinci alem de, bu alemin ötesinde, bozulma ve yanıltıcı olmaktan uzak, gerçek âlem, ideler âlemidir. Biz bu âlemi aklımızla algılarız. Aklımızla algıladığımız bu aleme ilişkin bilgilerimiz, genel-geçer ve doğru bilgilerdir. Bu bilgiye Eflatun, EPİSTEME adını verir.<sup>1</sup>

Aristoteles'in (M.Ö.384-322) bilgi teorisine gelince, ona göre bilgilerimiz duyu ve aklın her ikisi üzerine tesis edilmelidir. Duyularımızın, bilme eylemimizde yadsınamayacak ölçüde rolleri vardır. Duyularımız ve dış aleme ait izlenimlerimiz olmadan bilgi meydana gelemez. Aristoteles, bilgilerimiz için duyuları şart koşmasına rağmen yine de akla, duyuya nazaran mutlak üstünlük tanır. Akıl duyu bilgilerini işleme, düzene sokma ve sentez yapma görevini yerine getirir. Bu sebeple Aristoteles, Eflatun'un bilgide salt rasyonalist bir tavır takınmasına karşılık, rasyonalist-emprist bir tavır takınmıştır.<sup>2</sup>

Aristoteles'e göre duyuların bilgilerini "Pasif Akıl" alırken, bu bilgileri düzene sokan, onları işleyen "Aktif Akıl" dır. Daha sonra göreceğimiz gibi aklın bu şekilde ayırma tabi tutulması, Fahreddin Razi'nin epistemolojisinde de yer almıştır.

Ortaçağ avrurasında bilgi problemi daha çok tümeller ve bilgi-iman çerçevesinde gündeme gelmiştir. Buna göre dış dünyayı bir gerçeklik olarak gören realistler; dış dünyayı ve nesnelere zihnimizin bir ürünü ve isimlendirmesi olarak gören nominalistler ile dış âlemi, bu iki alanın dışında, tasarımlara indirgeyen conceptualistler (kavramcılar), bilgi teorilerini tümeller eksenli yorumlamışlardır.

Ortaçağ İslam düşüncesinde ise tarihsel gelişmelerinde farklılık arzeden İslam düşünce ekollerinin her biri, kendilerine özgü bilgi teorilerini ortaya koymuştur. Mu'tezile ve Eş'ari kelamcıları ile Selefî ve Zahirî Mezhepleri ve nihayet Meşşai filozoflarının bilgi anlayışları İslam düşüncesi açısından çok güzel bir mozaik oluşturmuştur.

<sup>1</sup> Eflatun'un bilgi teorisi için bkz: Eflatun, Theiatetos, çev: Macit Gökberk, M.E.B. yay., İst., 1997

<sup>2</sup> Aristoteles için bkz: Metafizik, çev: Ahmet Arslan, Sosyal yay., İst., 1996, s.220

Bu bölümde Fahreddin Razi'yi de hazırlayan filozoflardan Farabi (870-950) ve İbn-i Sina (980-1037) üzerinde duracağız.

Farabi'ye göre bilgi mümkündür. Duyu, akıl, haber (vahiy) ve kalp, bilgiyi hazırlayan kaynaklardır.

Farabi, duyuların, maddeden arınmış anlam bilgisini elde edemeyip, ancak bu anlamları nicelik, nitelik, mekan gibi kategorileri ile elde edebileceğini söyler. Akıl bilgileri ise maddeden varesten kılınmış anlam bilgisini sağlar.

Farabi'ye göre duyu yetileri iç ve dış yetiler olmak üzere ikiye ayrılırlar. Dış duyular beş duyu organı ile gerçekleşen yetilerdir. Bu yetilerle insan, cüz'i bilgileri elde ederek tümel bilgilere ulaşır. Tümel bilgiler, bu tecrübi bilgilere dayanırlar.

Farabi, insan aklını dört derecede inceler:

a) Her türlü algıdan önce, potansiyel halde bulunan Akl-ı Heyûlani (Potansiyel Akıl)

b) Yetenek halinde bulunan Akl-ı bi'l-meleke (Meleke halindeki akıl)

c) Fiil halinde bulunan Akl-ı bi'l-fiil (Fiil halindeki akıl)

d) Faal akılla bütünleşmiş ve her türlü bilgiyi ondan almış Müstefad akıl

Farabi'ye göre potansiyel halde bulunan aklın fiil dünyasına geçmesini sağlayan güç Faal Akıl'dır.<sup>1</sup>

İbn-i Sina da selefi Farabi gibi, bilginin imkân dahilinde bulunduğunu ve bilginin kaynaklarının duyu, akıl, kalp ve vahiy olduğunu söyler.

O'na göre, duyu bilgisi, insan anlayışının ilk basamağını oluşturur. Duyu algısı dış duyu organlarıyla gerçekleşir. Her duyu organının kendine özgü bir aleti vardır. Bu alet vasıtasıyla duyu organı, konusunu algılar ve o nesnenin formunu nefse intikal ettirir. Mesela, göz görme aleti ile, kulak işitme aleti ile eşyayı idrak eder.

İbn-i Sina'ya göre duyular, cüz'ileri şekil ve maddesinden soyutlamadan idrak eder. Çünkü duyular şekil ve madde arasında bir ayırım yapamaz. O'na göre duyu, şekli maddesinden ve özelliklerinden çekip çıkarabilecek bir donanıma sahip değildir.

İbn-i Sina'ya göre, bilginin bir diğer kaynağı da akıldır. Akıl, akledilir nesnelere (ma'kulat) algılar. Ma'kulat, maddesinden soyutlanmış tümel anlamlardır.

<sup>1</sup> Farabi'de Akıllar Nazariyesi ile ilgili olarak bkz: Farabi, Risale Fi'l-Akl, Beyrut, 1938, ss.19-25

Akıl, şekli maddesinden soyutlamak suretiyle, muhtelif eşyayı bir yerde toplar ve bütün cins ve ayırımları bir manada birleştirir. “İnsan, konuşan bir hayvandır” veya “İnsan, konuşandır” önermelerinde olduğu gibi.

İbn-i Sina'ya göre akli bilgilerin bilişsel eylemleri beş aşamada gerçekleşir.

- 1) Heyulani Akıl
- 2) Meleke (yetenek) halinde akıl
- 3) Fiil halinde Akıl
- 4) Müstefad Akıl
- 5) Faal Akıl

O'na göre, heyulani akıl, tabiri caizse işlenmemiş ham madde gibidir. Bu akıl her türün içindeki şahısta mevcuttur.

Yetenek halindeki akıl, ilk akledilir bilgileri (a priori bilgileri), elde eder. “Küll, cüz'den büyüktür” örneğinde olduğu gibi, akıl bunu bir akıl yürütmeye ihtiyaç duymadan zorunlu olarak elde eder.

Fiil halindeki akıl da, ikinci akledilir bilgileri (a posteriori) elde eden akıldır. Bu aklın fiil dünyasına çıkması, müstefad aklı hazırlar. Bu akıl, tüm varlıkların şekillerini algılar. Bu akıl tüm akılların en mükemmelidir.<sup>1</sup>

İslam düşüncesinde felsefi-kelam dönemi olarak da bilinen Gazzali ile başlayan bu dönemin en ünlü siması şüphesiz Fahreddin Razi olmuştur. Fahreddin Razi'nin bilgi meselesini genel olarak nasıl ele aldığına geçmeden önce çalışmamıza konu olduğundan onun İslam düşüncesi içindeki yeri hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

Gazali'nin Mantık ilmini Kelam ilmine sokmasıyla başlayan felsefi kelam döneminin zirve noktasında ünlü filozof kelamcı Fahreddin Razi durmaktadır. Gazzali Mantık İlmini tüm İslami İlimler için bir alet olarak görmüşken, Razi, Mantığı bir alet ilmi olmaktan çok, müstakil özel bir ilim olarak ele almıştır.<sup>2</sup>

Fahreddin Razi, Aristoteles geleneğindeki felsefeyi tüm yönleriyle hazmeden ve onu kelami konularla birlikte sunan ilk İslam Kelamcısıdır. Razi, Felsefeyi Kelama sokmakla, Kelama Aristoteles geleneği doğrultusunda bir istikamet

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bkz; Bilal Kuşpınar, İbn Sina'da Bilgi Teorisi, M.E.B.yay., İst., 1995, ss.53-58

<sup>2</sup> Cabiri, Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Kitabevi yay., İst., 2000, s.625

vermiştir. Bu durum, İslam dünyasında Eş'ariliğin daha çok yayılmasına, Maturidiliğin ise gerilemesine sebep olmuştur.<sup>1</sup>

Fahreddin Razi felsefede İbn Sina ve Muhammed Zekeriyya er-Razi'den etkilenmiştir.<sup>2</sup> Ancak cevher ve südur nazariyesi gibi hususlarda onları eleştirmekten de geri durmamıştır.<sup>3</sup>

Razi'nin kaleme aldığı bir çok esere, özellikle "Muhassal", "Mebahisu'l-Maşrikiyye", "Nihayetü'l-Ukul" ve "Mulahas" gibi eserlerine bakıldığında konuların bir felsefeci kadar felsefi bir dille işlendiği görülür.

Fahreddin Razi'nin felsefi kişiliği, felsefi-kelam dönemine damgasını vurmuştur. Bu sebeple Fahreddin Razi'ye Aristoteles ve Farabi'den sonra "Üçüncü Muallim"denmiştir.<sup>4</sup>

Antik Yunan Mantığının, özellikle bu mantığın bilgi nazariyesi bu yeni sistematik kelam tarafından enine boyuna incelenmeye tabi tutulmuştur

Razi'ye göre bilgi, Eflatun'un dediği gibi nefsin bedenle henüz birleşmediği ilk hayata ait bir hatırlama değildir. Nefs, işin başlangıcında her türlü bilgiden varestedir.<sup>5</sup> Sözelimi doğduğunda çocuk annesini tanıyamamaktadır. Buna rağmen nefis, bilgiyi almaya hazırdır. Ancak nefsin bilgiyi almaya hazır olması, bilginin meydana gelmesi için yeterli bir sebep değildir. Bilginin meydana gelmesi için başka bir şeye ihtiyaç vardır ki, o da tikelleri algılamaktır.<sup>6</sup> Fahreddin Razi, bu görüşünü temellendirmek için İbn Sina'nın (Şeyhu'r-Reis) *feyiz* teorisini kullanır. Ancak bir farkla; İbn Sina feyiz verenin akılların en son derecesinde bulunan Faal akıl olduğunu söylerken; Fahreddin Razi, feyiz verenin Allah olduğunu söyler. O, bütün kavrayışların ve bilgilerin kaynağını "feyyaz"da görmektedir. Aklın feyyaz ile ilişkisi bir aracı vasıtasıyla arada bir gerçekleştirme şeklinde değildir. Eğer fitrat bilgiyi kabule hazırsa –ki sonradan oluşmuş bir engel bulunmuyorsa her akıl buna

<sup>1</sup> F.Razi, Muhassal, çev:Hüseyin Atay, Ank,1978, ss.1-2

<sup>2</sup> M.M. Şerif, İslam Düşüncesi Tarihi, İnsan yay., İst., 1990 , s. 268

<sup>3</sup> Yusuf Şevki Yavuz,T.D.V. İslam Ansiklopedisi , F.Razi mad., c. 12, İst.,1995,s.90

<sup>4</sup> M. M. Şerif, a.g.e., s. 271

<sup>5</sup> Fahreddin Razi, Tefsiru'l-Kebir, 3.baskı, Kahire,1938,c.20, s.89

<sup>6</sup> Fahreddin Razi, Mebahisu'l-Maşrikiyye,Daru'l-Kitabu'l-Arabiyye,Beyrut,1990,c.1,s.466

hazırdır- “feyyaz” insanı, hayatının başından itibaren sonuna kadar feyizlendirir/aklettirir.<sup>1</sup>

Razi, bu görüşüne kanıt olarak şu ayeti gösterir: “Allah sizi bir şey bilmediğiniz halde annelerinizin karnından çıkardı ve size kulak, gözler ve gönüller verdi.”<sup>2</sup> Doğrusu Razi, bu ayetin yorumunda akıl ve bilgiden bahsederken feyiz verenin kim olduğundan açıkça bahsetmemektedir. Fakat anladığımız kadarıyla burada faal akılı değil, Allah’ı kastetmektedir. Zira başka bir yorumunda havanın oluşumundan bahsederken şöyle demektedir: “Unsurların (Anasır-ı arba’a) şekillerini meydana getiren sebebin ne olduğu tartışmalı bir konudur: Onlara (yani filozoflara) göre bu sebep faal akıldır. Ancak bize göre O, varlığı zorunlu (Vacibul-Vücut) olan Allah’tır.”<sup>3</sup>

Fahreddin Razi, nefsin (bilgiyi elde etme) derecelerinden bahsederken; İbn Sina’nın kullandığı akıl teorisini açık bir biçimde kendi felsefesine uygular. İbn Sina’ya göre dört akıl vardır: Potansiyel akıl (akıl heyulani), yetenek halindeki akıl (akıl bi’l-meleke), fiil halindeki akıl (akıl bi’l-fiil), kazanılmış akıl (akıl bi’l-müstefad).

İbn Sina, akıl teorisine dayanarak insanları çeşitli kategorilere ayırır. Güçlü akıl melekesine sahip olmayanların bilgi elde edemeyeceğini, ancak güçlü bir kavrayış yeteneğine sahip zeki insanların bilgi elde edebileceğini iddia eder. Bu insanların bir öğreticiye ihtiyaç duymadan kendi kabiliyetleriyle apaçık nesnelere ve kavramlardan hızlı bir biçimde başka bilgiler elde edebileceğini söyler. Bu insanların elde ettiği bilgilere “sezgi bilgisi” der.

Ancak Razi, bu konuda İbn Sina ile aynı düşünmemektedir. Ona göre bütün nefisler, sezgisel güçleri sayesinde bir bilgiden başka bilgiler elde etmeye kabiliyetlidir. O, bu görüşünü temellendirmek için şöyle der: “Nazari bilgiler, nazari hükümlerden oluşur. Bu da apaçık hükümlerle sonuçlanır. Apaçık hükümler, bir öğreticiye ihtiyaç duymadan bilinebilen önermelerdir. Çünkü apaçık hükümler, önsel-apaçık kavramlardan meydana gelmiştir. Apaçık kavramlar bir araya geldiğinde apaçık hükümlerle sonuçlanır. Apaçık hükümlerin bir araya gelmesi de nazari bilgiyi ve nazari bilimlere meydana getirir. İşte bu noktada bütün nefisler bir

<sup>1</sup> Zerkan, Fahreddin Razi Ve Arahu el-Kelamiyye Ve’l-Felsefiyye, Daru’l-Fikr, Beyrut, tsz., s.490

<sup>2</sup> Nahl suresi,16/78; Fahreddin Razi, Tefsir,c.20, ss.89-90

<sup>3</sup> Fahreddin Razi, Mebahis,c.2, ss.513-514

öğretici olmadan da nazari bilgiyi elde edebilirler.” Razi, bu görüşünü dinen “her doğan fitrat üzere doğar”<sup>1</sup> hadisiyle delillendirir.<sup>2</sup>

Fahredden Razi, bilginin genellikle kalp merkezli olduğunu söyler.<sup>3</sup> Ancak bazen eserlerinde bilginin kalp dışında da meydana geldiğini söyler: Bir yerde anlamanın, aklın, hatırlamanın hepsinin zihinde meydana geldiğini söylerken<sup>4</sup>; başka bir yerde de kalp ve zihin arasında görev taksimatı yaptığı görülür: Marifet, bilgi ve cehaletin Kalple; Düşünme, vehim ve hayalin zihinle ilgili olduğunu düşünür.<sup>5</sup> Bazen de nefsanî kuvvetlerin kalpte olduğunu, ancak bunların beyin sayesinde işlev gördüğünü, yani beynin kalp ve duyu organları arasında bir araç olduğunu söyler.<sup>6</sup>

Fahredden Razi'nin epistemolojisinin genel hatlarını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, Yeniçağ Felsefesinde bilginin serüvenine kaldığımız yerden devam edebiliriz.

Yeniçağda rasyonalist görüşleriyle epistemolojisini ortaya koyan Descartes (1596-1650), bilgileri kaynaklarına göre sıralar ve bilgilerde “metodu” nun nasıl uygulanacağını açıklar.

O'na göre insan bilgilerinin kaynakları şunlardır:

a) Aklın, üzerinde düşünmediği, herhangi bir akıl yürütme yapmadan elde ettiği bilgiler ki bunlar matematik prensiplerine ait bilgilerdir.

b) Duyularımız vasıtasıyla elde ettiğimiz bilgiler. Bu tür bilgiler sadece eşyanın niteliklerine dair bilgilerimizdir.

c) Muhayyile yoluyla elde ettiğimiz bilgilerdir ki bunlar da başkalarıyla konuşmak suretiyle meydana gelen bilgilerdir.

d) Faydalı eserleri okuyarak, elde edilen bilgiler

Descartes, bilginin kaynaklarını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, bilgilerde uygulanması gerektiğini düşündüğü metodunu açıklar. Buna göre aynı

<sup>1</sup> Buhari, “Cenaiz”, 79,80,93; Müslim, “Kader”, 22-25

<sup>2</sup> Fahreddin Razi, Şerhu'l İşarat, Matbaa-i Hayriye, Mısır, 1320 h, ss.156-157

<sup>3</sup> Fahreddin Razi, Tefsir, c.23, s.45

<sup>4</sup> Fahreddin Razi, el-Firâse Delileke İla Ma'rifeti Ahlaki'n-Nas, Mektebetü'l-Kuran, Kahire, 606 h., s.59

<sup>5</sup> Fahreddin Razi, Tefsir, c.19, s.149

<sup>6</sup> Fahreddin Razi, a.e., c.23, ss.166-167; Muhammed Salih Zerkan, Fahreddin Razi Ve Arahu..., ss. 489-493

zamanda bütün bilimlerde de uygulanmasını tavsiye ettiği bu metodun kuralları şunlardır: Apaçıklık, Analiz, Sentez, Sayma ve Tekrar, İç Gözlem.<sup>1</sup>

Descartes, eşyanın gerçekliğine ulaşmak için ilk önce “şüphe” den hareket eder. Ancak buradaki “şüphe”, sofistlerin veya septiklerin şüphelerinden farklı bir şüphe dir. Kısaca, “metodik şüphe” olarak nitelendirilen bu şüphe, amaç olmayıp, araç niteliğinde olan bir şüphe dir.

Buna göre, evrenden, orada varolan objelerden, kendi varlığından hatta Tanrı'nın varlığından bile şüphe edilir. Descartes'e göre, şüphe duymadığım tek şey şüphe duyduğumdur. Ve ben bunun farkındayım. O halde düşünüyorum. Düşündüğüme göre ben varım. Böylece şüphe de kalmaktan sıyrılıyorum.<sup>2</sup>

John Locke (1632-1704), 17. yy.'da insan zihni ve melekesi üzerine yaptığı araştırmalarıyla, bilgi teorisini bağımsız bir bilim disiplini haline getiren bir İngiliz filozofudur. John Locke, Yeniçağ Emprizminin de kurucusu sayılır. Ona göre doğuştan hiçbir bilgi ve prensip yoktur. Bütün bilgilerimiz deneyden gelmektedir. İnsanlarda birtakım tasavvur ve kavramların varlığı ise, insanların önceden kabul etmiş olduğu birtakım teorik ve pratik ilkelerden ibarettir. Bütün bilgilerimiz eninde sonunda deneye dayanırlar ve deneyden çıkarlar. Zihin ise, doğuştan boş bir levhadır (Tabula Rasa). Locke, deneyi iç deney (iç duyu) ve dış deney (dış duyu) olmak üzere ikiye ayırır. Bu iki algı türüne bağlı olarak da fikir ve tasavvurlarımızı da iki gruba ayırır: Basit ve Bileşik Tasavvur. Biz, dış duyu ile soğuk-sıcak, siyah-beyaz, tatlı-acı gibi duyulur nitelikleri; iç duyularımızla da düşünmek, şüphelenmek, inanmak, akıl yürütmek gibi ruhumuzla ilgili bilgileri elde ederiz. Görüldüğü gibi Lock'a göre bütün bilgilerimiz deneyin bu iki şekliyle meydana gelmektedir.<sup>3</sup>

Berkeley'e (1685-1753) göre, bizim dış dünya hakkındaki bilgilerimiz eninde sonunda deneye dayanmak zorundadır. O'na göre, nesnelere bilincimiz dışında bir varlıkları, gerçeklikleri yoktur. Çünkü böyle bir tasavvur, objelerin düşünülmeden

---

<sup>1</sup> Descartes, Metod Üzerinde Konuşma, çev: Mehmet Karasan, İst, 1997, ss.3-24; Aklın Yönetimi İçin Kurallar, çev: Müntekim Öktem, Sosyal Yay., İst., 1999, ss48-72

<sup>2</sup> Descartes, İlk Felsefe Üzerine Düşünceler, çev: Mehmet Karasan, M.E.B.yay., İst., 1998, s.39

<sup>3</sup> Hasan Küçük, Mukayeseli İslam Ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler, İst, 1974, ss.183-184

var olduklarını kabul etmek olur. Dolayısıyla düşündüğümüz tek şey kendi idelerimizdir. Bu sebeple var olmak, algılamak demektir.<sup>1</sup>

Hume'a (1711-1776) göre tasarımlar, izlenim ve düşünce olmak üzere iki gruba ayrılırlar. İzlenim, görme ve işitme gibi duyumdan, sevgi ve nefret duygulanımdan ibarettir. Düşünce ise, izlenimden daha az canlı olan hayal ve hatırlama tasarımlarıdır. Bunların bilincine varmak için, izlenim üzerinde durmak gerekir. Düşünme, izlenimler üzerinde bir araya getirme, değiştirme gibi etkinliklerle kendini gösterir. Sözelimi zihin, Tanrı düşüncesini "bilgelik" ve "iyilik" gibi insanın bir takım niteliklerini, sınırlarını genişleterek elde eder. Tasarımları birbirine bağlayan yasa da çağrışım mekanizmasıdır.<sup>2</sup>

Kant, modern felsefenin hem kurucusu hem de en büyük temsilcisidir. Ona göre bilginiz deneye başlar ama deneyden doğmaz. Duyularımız, nesnelere şekilsiz bir formda bilir. Bu şekilsiz muhtevalar, zihnin kalıpları içerisinde bilgi formlarına kavuşur. Buna göre bilgi, bir yönüyle duyu organlarımızın bir faaliyeti, diğer yönüyle de idrak etme kabiliyetine sahip zihne dayanmaktadır.

Kant'a (1724-1804) göre bilgi, düşüncelerin birbirine bağlanmasıdır, yargıdır. Yargılar da analitik ve sentetik olmak üzere ikiye ayrılır. Analitik yargılar; yalnız kavramları açıklayan, konusuna yeni bir şey yüklemeyen yargılardır. Sentetik yargılar ise, konusuna yeni bir şey yükleyen yargılar olup, bilgiyi genişletme ve çoğaltma özelliğine sahiptir. Bu yargılarda kavramlar başka kavramlara bağlanır. Ancak her sentetik yargı zorunlu olarak bilgiyi doğurmamaktadır. Bunun için konu ile yüklemi arasındaki bağlantının rastlantısal olmayıp zorunlu olma şartı vardır. Deney, belli halleri gösterdiği için genel-geçer olanı veremez. Bunun için zorunlu bir bilgi olması, yargının akli bir veriye dayanması, köklerinin deneye olduğu kadar akla da dayanmasına bağlıdır. Öyle ise bilgi, sentetik a priori yargı olduğu zaman bilgi niteliğine sahip olur.<sup>3</sup>

Hegel (1770-1831), bilginin nasıl oluştuğunu şu şekilde tarif eder: bilginin oluşması için onun bir sisteme sahip olması gerekir. Tutarlı bağlam içinde olan bir sistem, kapsamı en geniş olan kavramdan kalkarak, diğer düşünülür bilgileri

---

<sup>1</sup> Hasan Küçük, a.g.e.,s.184

<sup>2</sup> Hasan Küçük, a.e., ss.186-187

<sup>3</sup> Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, İst, 1998, s.31

geliştirir. En genel kavram varlık olduğuna göre, bilginin “varlık” ‘tan hareket edilerek geliştirilmesi şarttır. Ancak, varlık, içi boş bir kavram olup, yoklukla aynıdır. Bu bizi çelişkiye götürür. Bunun ortadan kaldırmak ve varlığı bir içeriğe kavuşturmak gerekir ki, bu da “oluş” kavramıdır. Çünkü “oluş” kavramı, hem varlığı, hem de “yokluk”u içerir. Böylece “varlık, bir oluş’tur” sonucu çıkar.<sup>1</sup>

Pozitivizm, 19. yy.’da Fransa’da önce Saint Simon (1760-1825) tarafından daha sonra Auguste Comte (1798-1857) tarafından daha açık ve etkili bir biçimde ifade edilmiş bir felsefe akımıdır.<sup>2</sup> Pozitivistler, dış dünyayı İngiliz Deneycilerinin kabul ettiği şekilde sadece duyularımızla algıladığımız tezini daha da genişletmek suretiyle, dış dünyaya ait bilgilerimizi sağlayan deneyin, ancak bir olgu olduğu zaman bize gerçeklik sağladığını düşünürler. Buna göre kavrama ameliyemiz düşünme ile değil, sadece verilmiş olanla sınırlıdır. Bu sebeple onlara göre, verilmiş olan bu nesne dünyasının ötesinde olduğu iddia edilen bir dünyaya ait bilgilerin hiç biri kabul edilemez.<sup>3</sup>

Materyalizm, sadece maddenin gerçek olduğunu, madde ve madde değişimleri dışında hiçbir şeyin varolmadığını ve varlığın maddeden ibaret olduğunu savunan felsefi bir akımdır.<sup>4</sup> L. Büchner (1824-1899), D.F.Strauss (1808-1874), L.Feuerbach (1804-1872) ve Karl Marx (1818-1883) materyalist filozoflardandır. Materyalist filozoflar bilgilerimizin kaynağını sadece duyu organlarında görürler.<sup>5</sup>

Fenomenoloji ise, Edmurd Husserl (1859-1950) tarafından kurulan ve şuur vasıtasıyla dini, estetik, ahlâki ve duyuşsal her türlü deneyimi analiz edip, açıklamaya çalışan felsefi düşüncenin adıdır.<sup>6</sup> Husserl’e göre, mantıksal tasarımların ve düşünme ameliyesinin özleri vardır. Bilinç dünyasında cereyan eden bu özleri çözümlmek, ancak bu özlere ulaşmak için özleri tarih, varoluş ve idelerle ilgili arızı ve rastlantısal öğeler ve inançlardan soyutlamak gerekir.<sup>7</sup> Bu işleminden sonra öz elde edilebilir. Bu şekilde elde edilen bilginin kesinliğinden ve mutlaklığından şüphe edilemez.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Bedia Akarsu, a.g.e, s.80

<sup>2</sup> Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s.769

<sup>3</sup> Bedia Akarsu, a.g.e., ss.92-104

<sup>4</sup> Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 629

<sup>5</sup> Bedia Akarsu, a.g.e., ss.105-129

<sup>6</sup> Ahmet Cevizci, a.g.e., s.369

<sup>7</sup> Hilmi Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, s.75

<sup>8</sup> Hilmi Ziya Ülken, Bilgi Ve Değer, s.22

Yeni-Ontoloji'nin kurucusu olan N. Hartmann (1882-1950)'a göre, bilgi, bir nesnenin kavranmasıdır. Ancak bu kavrama, nesnelerin kendiliğinden bizim bilincimize düşmesiyle değil, tam tersine bilincimizin kendini aşır, kendi dışına çıkır nesnelere kavranmasıyla olur. O'na göre nesnelere bilincin kendini bilmesine karşı kayıtsızdır. O halde nesnelere bilincin dışında da bir varlığa sahiptir. Hartmann'a göre gerçeği bilmek için kavramak ameliyesi ile birlikte aynı zamanda yaşanmış tecrübelerin de payı vardır. Bu yaşanmış tecrübeler; Sdoğrudan yaşanan tecrübeler (bir şeyi yaşamak, bir şeye maruz kalmak gibi), Çalışmak, karar vermek gibi etkin olan, eyleme götüren duysal fiiller ve umut, korku gibi geleceğe yönelik duysal fiillerdir. Bu fiillerin hepsinin ortak olduğu nokta özneye "karşı-koyması"dır.<sup>1</sup>

Felsefe tarihinde "Viyana Çevresi" olarak da bilinen Mantıkçı Pozitivistlere göre, bilgi için açıklık, tutarlılık ve doğrulanabilirlik şartı vardır. Doğrulanmayan görüşler bize gerçekliğin bilgisini veremez. Ancak felsefede, fizik ve kimyada olduğu gibi deney yoluyla bir kanıtlanma yöntemi yoktur. Bunun için Mantıkçı Pozitivistler, felsefenin kanıtlanma yöntemi olarak gördükleri mantık disiplinine başvururlar. Onlara göre mantıkça doğrulanamayan bilgiler, gerçekliği ifade edemez. Bu düşünceyi bir sistem haline getiren Avusturyalı fizikçi ve filozof Ernst Mach (1836-1919) tir.<sup>2</sup>

Pragmatizm'e gelince, bu düşünce Amerika'da ortaya çıkmış, William James (1842-1910) ve John Dewey (1842-1910) tarafından geliştirilen bir akımdır. Onlara göre, bir önermenin doğruluğu işe yarayıp yaramadığına göre değerlendirilmelidir. J.Dewey, insan zihnini, doğanın bir parçası olarak görmüş ve bu görüşüyle özne-nesne ayırımını ortadan kaldırmıştır. Buna göre doğru-yanlış diye bir ayırım da söz konusu olamaz. Karşılaşılan problemi çözen araç ne ise, doğru olan da odur.<sup>3</sup>

Bilgi teorisinin bu genel tarihsel serüvenini<sup>4</sup> anlattıktan sonra, şimdi de Razi'nin epistemolojisine geçebiliriz. İlk önce bu epistemolojiyi hazırlayan Varlık ve insan nefsi gibi ontoloji ile ilgili problemleri nasıl ele aldığına bakacağız.

<sup>1</sup> Bedia Akarsu, a.g.e., ss.176-177

<sup>2</sup> Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.39

<sup>3</sup> Hasan Küçük, a.g.e., ss.198-200

<sup>4</sup> Bilgi teorisinin tarihsel gelişimi hakkında geniş açıklamalar için bkz: Hasan Küçük, Mukayeseli İslam Ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler, İst, 1974; Hüsamettin Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, Hü-er yay., Konya, 1999; Hilmi Ziya Ülken, Genel Felsefe Dersleri, Ülken yay., İst, 2000

## I.BÖLÜM

### FAHREDDİN RAZİ’NİN BİLGİ TEORİSİNİ HAZIRLAYAN ONTOLOJİK SORUNLAR

#### 1. Varlık Ve Mahiyet

Filozoflar, felsefelerini ortaya koyarlarken öncelikli olarak “varlık” görüşlerini açıklarlar. Çünkü filozofların bütün felsefesi “varlık” eksenlidir. Bir başka deyişle onlarda felsefenin konusu “varlık” tır. Yani felsefenin tüm meseleleri “varlık” problemi üzerine yoğunlaşır.

İslam felsefesinde söz konusu mesele birkaç şekilde ele alınmıştır:

- a)Varlık ve mahiyete ilişkin problemler
- b)Varlık çeşitleri ile ilgili problemler: Varlığın öznel ve nesnel, aynı ve zihni, zorunlu ve mümkün, kadim ve hadis oluşu gibi bölümlenmeler.
- c)Sebepler-sonuç ile ilgili problemler
- d) Varlık katmanları ile ilgili problemler: Tabiat, ideler, akıl ve gayb alemine ilişkin meseleler.
- e)Tabiat alemi ile tabiat üstü alem arasındaki ilişkileri içine alan problemler.

Şimdi bu meselenin Fahreddin Razi’nin düşüncesinde nasıl yer aldığına bakalım.

Razi’ye göre varlık tanımlanamaz. Eğer tanımlanabilir olduğu iddia edilirse; bu tanım ya bizzat “varlık” ın kendisiyle, ya da “varlık” a ilave olunan başka bir şeyle ya da “varlık” ın dışında başka bir şeyle olur. Razi’ye göre üç ihtimal de mümkün değildir. Zira varlık hakkındaki bilgimiz diğer bütün bilgilerimizden öncedir. Sözelimi kendi varlığımız hakkındaki bilgimiz, kendisinden daha asli ve önceli olmayan başka bir şeye irca edilemez.<sup>1</sup>

Razi’ye göre “varlık” ın özsel (hadd) ve ilintisel (resm) tanımlarının yapılması mümkün değildir. Zira tanımda olması gereken cins ve ayırım (fasıl) şartı

---

<sup>1</sup> Fahreddin Razi, Mebahis,c.1,ss.99-100

varlık için sözkonusu değildir.<sup>2</sup> Sözelimi “insan” ın tanımı yapılmak istendiğinde; “insan konuşan bir hayvandır” şeklinde, cins (burada hayvan kastedilmektedir) ve ayırımla (burada konuşan-natık kastedilmektedir) bir tanımın yapılması mümkündür. Ancak varlık için bu şekilde bir tanım söz konusu olamaz. Dolayısıyla Razi'nin düşüncesine uygun olarak “varlık nedir?” sorusuna verilecek tek cevap vardır: “Varlık varlıktır.”

Fahreddin Razi'ye göre varlığın tanımlanamaz olduğunu ortaya koyduktan sonra varlık ve mahiyet sorununa geçebiliriz. Acaba varlığın mahiyetle ilişkisi nasıl gerçekleşmektedir? Varlık ve mahiyetin gerçeklikleri birbirinden ayrı mıdır? Yoksa varlık ve mahiyet birbirini tamamlayan aynı şeyin iki tarafından mı ibarettir?

Felsefe tarihinde bu sorun Aristoteles'e kadar götürülmüştür. Ona göre varlık ve mahiyet aynı şeydir. Eğer varlık ve mahiyet aynı şey olmasaydı, hiçbir şey bilinemez olurdu.<sup>3</sup>

İslam felsefesinde Meşşai filozoflardan Farabi ve İbn-i Sina'ya göre ise varlık ve mahiyet ayrı ayrı şeylerdir. İbn-i Sina'ya göre; “her şeyin özel bir gerçekliği vardır ki, o da, o şeyin mahiyetidir. Eşyanın bu özel hakikati ispata bağlı olan varlık gibi bir şey değildir. Eğer şu şeyin hakikati vardır ve bu hakikat ya görünürde, ya nefislerde (zihinde), ya da ikisini de kapsayan mutlak anlamda vardır dersen; bu, o şeyin anlaşılır özet bir manası olur.”<sup>4</sup>

Fahreddin Razi'ye göre de varlık ve mahiyet birbirinden tamamen bağımsızdır.<sup>5</sup> Eğer mahiyet varlığın aynı olsaydı; sözelimi “siyahlık siyahlıktır” ve siyahlık vardır” sözümüz arasında hiçbir fark bulunmazdı.<sup>6</sup> Halbuki biz biliyoruz ki, birinci önerme siyahlığın mahiyeti ile ilgili iken; ikinci önerme de siyahlığın varlığı ile ilgili bir önermedir.

Fahreddin Razi, İbn-i Sina'nın “el-İşarat ve't-Tenbihat” eserinin bir hülasesi olarak kaleme aldığı “Lübabu'l-İşarat Ve't-Tenbihat” adlı eserinde varlık ve mahiyetin birbirinden nasıl bağımsız olması gerektiğini çeşitli kanıtlarla açıklamaya çalışır. Buna göre;

<sup>2</sup> Fahreddin Razi, Mebahis.c.1,s.101

<sup>3</sup> Hüseyin Atay, Mahiyet Ve Varlık Ayırımı, Uluslararası İbn-i Sina Sempozyumu, Başbakanlık Basımevi, Ank., 1984, s.140

<sup>4</sup> İbn-i Sina, Şifa (İlahiyat), İbrahim Medkur basımı, c.1, s.31

<sup>5</sup> Fahreddin Razi, Mealimu Usuli'd-din, Daru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut, 1992, s.23; Mebahis, C.1, s.114

<sup>6</sup> Fahreddin Razi, Mealim, ss.23-24

1)Mümkün varlık, “yokluk” un zıttına “varoluş” ile nitelendirildiği zaman, bu özel bir mümkün varlık olmaz. Şayet “varoluş” un zıttına “yokluk” ile nitelendirilirse bu durumda da, özel mümkün bir varlık olmaz. Mümkün varlık, ancak “varoluş” ve “yokluk” şartı olmaksızın nitelendirilirse, özel mümkün bir varlık olmuş olur.Bu durumda mahiyet, varoluşunu ve yokluğunu ayırtmış olur.

2)Biz varlığı olmayan bir şeyin mahiyetini de algılayabiliriz. Bu durumda mahiyet, dış dünyada varlığı bulunmayıp, zihinde varolan bir varlık olabileceği gibi, zihinde varolmayıp, dış dünyada varolan bir varlık da olabilir. Bu da mahiyetin, varlıktan ayrı olduğunu gösterir.

3) Ayırtıran sebep, mahiyeti mahiyet yapmada bir etkiye sahip değilken; mahiyeti varlık haline getirmede bir etkiye sahiptir. Bu da varlıkla mahiyetin birbirinden ayrı olduğunu gösterir.

4) “Varlık” ın anlamı birdir. Eğer öyle olmamış olsaydı; varlık salt olumsuzluğun karşıtı olmuş olurdu ve bir değil, birkaç anlama sahip olurdu. Öyle ise bu mahiyetler varoluşlarında ortak, mahiyetlerinde farklıdır. Ortaklık ise ayırtıcı değildir. Dolayısıyla varlıkları mahiyetlerinden ayırır.<sup>7</sup>

Burada hemen şunu hatırlatalım ki, İbn-i Sina “varlık-mahiyet” ayırımını, “varlığı zorunlu” olan Tanrı’ya kadar götürüp orada bırakmış ve Tanrı’nın zat-mahiyet ve varlığının bir ve aynı olduğunu söylemiştir.<sup>8</sup> Fahreddin Razi İbn-i Sina’nın bu görüşüne şiddetli eleştiriler getirmiştir. Ona göre İbn-i Sina’nın bu düşüncesi iki açıdan tutarsızdır.

“Birincisi; İbn-i Sina böyle demekle Allah’ın hakikatinin yaratılanlar tarafından bilinmeyeceği ve olumsuz bir kayıtle kayıtlanmış bir varlığın bilinebileceği, bu bilinenin de bilinmeyenden başka olduğu görüşünü desteklemektedir.

İkincisi; eğer varlık, varlık olması bakımından mahiyetten soyutlanırsa, bütün varlıklar için aynı şey söz konusu olur. Zikredilen mümkün mahiyetler, ya yokturlar ya da varlıkları bizzat kendileridir ki, ikisi de muhaldir. Eğer varlık mahiyete ilave

<sup>7</sup> Fahreddin Razi, Lübabü'l-İşarat Ve't-Tenbihat,,Kahire,1986,s.132

<sup>8</sup> Fahreddin Razi, el-Mesailü'l-Hamsun fi Usulî'd-din,Kahire,1989, s.31; Fahreddin Olguner,İbn-i Sina'nın Düşüncesinde Varoluş ve F. Razi'nin İtirazları, Uluslar arası İbn-i Sina Sempozyumu, Başbakanlık Basımevi, Ankara,1984,s.335

bir şeyse bu durum, zorunlu ya da mümkün olsun, tüm varlıklar için geçerlidir. Bu durumda Allah'ın varlığı da mahiyetine a'razdır.”<sup>9</sup>

İbn-i Sina'ya göre eğer varlık, mahiyetinden bir sıfat olsa idi; Allah'ın varlığı mahiyetine ihtiyaç duyardı. Halbuki Allah için böyle bir şey söyleyemeyiz. Dolayısıyla “varlığı zorunlu” olan Tanrı için, varlık ve mahiyet birliğinden bahsetmemiz zorunlu bir hal alır.

Ancak Fahreddin Razi'ye göre mahiyet, mahiyet oluşundan dolayı varlığını gerektirebilir. Nitekim mümkünlerde de mahiyet, mahiyet oluşundan dolayı varlığını gerektirmektedir.<sup>10</sup>

Doğrusu Fahreddin Razi, düşünce hayatının ilk döneminde mahiyetin zorunlu ve mümkün varlıklarda varlık üzerine artık olduğunu benimsemiştir. Nitekim **Mebahis, Mulahas, Şerhu'l-İşarat ve Nihayetül'-Ukul** adlı eserlerinde görüşlerini bu yönde ortaya koymuştur. Daha sonra kaleme aldığı **Muhassal** adlı eserinde ise; Eş'ari'ye de atfedilen<sup>11</sup> varlığın zorunlu ve mümkün varlıkların hepsinde aynı olduğu ve “varlık”ın varolanlar arasında ortak bir nitelik olmadığı ve Allah'ın varlığının mahiyeti ile aynı olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>12</sup>

O, **Muhassal** adlı eserinde şöyle bir açıklama yapmaktadır: “ “yok” ya gerçekleşmesi mümkün olmayan bir nesnedir; ya da gerçekleşmesi mümkün olan bir varlıktır. Bana ve Mu'tezileden Ebu'l-Huzeyl ile Ebu'l- Hüseyin el-Basri'ye göre “yok”, salt olumsuzluktur. Aksini düşünenlere göre, siyahlığın varlığı, siyahlık olmaklığın üzerine artıktır. Onlar, mahiyetin, varlık niteliği olmadan da var olduğunu düşündüler. Bizim görüşümüze göre ise; siyahlığın varlığı siyahlık olmaklığın aynıdır. Ve varlık olmadan siyahlık olmaklık (mahiyet) mümkün değildir.”<sup>13</sup>

Ancak Fahreddin Razi sonraki dönemlerde bu görüşünde de sabit fikirli kalmamış **Mealim** ve **Metalib** eserlerinde yine varlık ve mahiyetin birbirinden ayrı ve bağımsız olduklarını ileri sürmüştür. Sonuçta felsefe tarihinde bu denli tartışmalı

<sup>9</sup> Fahreddin Razi, **Mealim**, s.38; krş; Fahreddin Razi, **İslam İncancının Ana Konuları (Mealimu Usuli'd-Din)**, çev: Emrullah Yüksel, İhtar yay., Erzurum,1996, s.48

<sup>10</sup>Fahreddin Razi, **el-Metalibu'l-Aliye, Daru'l-Kütüb'il-İlmiyye**,Beyrut,1999, c.1,ss.169-181;Mealim,s.39 Geniş bilgi için bkz; Fahreddin Olguner, **Üç Türk-İslam Mütfeffiki İbn Sina-Fahreddin Razi Nasireddin Tusi Düşüncesinde Varoluş, Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları**, Ankara, 1985, ss.47-52

<sup>11</sup> Adudu'd-din el-İci, **Mevakıf, Alemu'lkütüb**,Beyrut, tsz.s.48

<sup>12</sup> Fahreddin Razi, **Muhassalu Efkarı'l-Mutekaddimin Ve'l-Müteahhirin**,Daru'l-Fikri'l-Lübnani , Beyrut, 1992,s.48; Tefsir,c.12,s.173

<sup>13</sup> Fahreddin Razi, **Muhassal**,s.48

bir konuda Razi'nin benimsediği hiçbir görüş eletiriden ve noksanlıktan vareste kalmamıştır.çünkü Allah, zatı gereği her türlü beşeri tasarımın üstündedir.<sup>14</sup>

Varlık ve mahiyetle ilgili Fahreddin Razi'nin düşüncesine değindikten sonra, Şimdi de onun zihni varlık ve Eflatun'un İdeler Alemi hakkındaki görüşlerini incelemeye çalıŐalım.

---

<sup>14</sup> Muhammed Salih Zerkan,Fahreddin Razi Ve Arauhu el-Kelamiyye Ve'l-Felsefiyye,ss.170-174

## 2. Zihni Varlık Ve İdeler Alemi

Varlıkla ilgili yapılan bölümlenmelerden birisi de varlığın zihinde ve dış dünyada aldığı duruma göre yapılan bölümlenmedir. Buna göre, insan zihninden ayrı olarak dış dünyada nesnel olarak varolan dağ, deniz, bina gibi nesnelere algılarız. Zihnimizin bunları algılayıp algılamadığına bakılmaksızın var oldukları bilinir. Buna “Aynı varlık” denir. Biz, bu nesnelere algıladığımızda, şüphesiz kendi zihnimizde bunları tasarlarız. Bu nesnelere zihindeki varlığına da “zihni varlık” denir.<sup>15</sup>

İslam filozoflarına göre, zihni varlığın sübutundan şüphe edilemez. Çünkü biz varlığı imkansız nesnelere, “yokluk” kavramını ve birbirine zıt iki nesnenin birleşimi gibi dış dünyada var olmayan objeleri zihnimizde tasarlarız. Bu tasarımlarımızın dış dünyada bir varlığının söz konusu olmadığı apaçıktır. Dış dünyada var olmadıkları kesin olduğuna göre bu varlıklar, ancak zihni olarak vardır.<sup>16</sup> Mesela biz üçgeni zihnimizde tasarları ve biliriz. Halbuki üçgenin, zihnimizden ayrı olarak dış dünyada bir varlığı yoktur.

Razi’ye göre de akledilir mahiyetlerin varlığı dış dünyada değil zihindedir. Sözelimi biz bir mahiyetin varlığına hükmettiğimizde bu yargımız, mahiyetin varlığının dış dünyada bulunduğu göre değil, kendisi hakkında bir yargıda bulunulduğuna göredir. Aksi takdirde dış dünyada var olmayan nesnelere, hakkında yargıda bulunulmaması söz konusu olur ki bu muhaldir.<sup>17</sup>

Sözelimi insanın insan olması (insanlık biçimi), onun başkalarıyla ortak olduğu sıfatlara sahip insan olmağının (yani dış dünyada varlığı bulunan niteliklerin) dışındadır. Aksi takdirde insanlık biçiminin, dış dünyada bulunması başkalarıyla ortak olmayı gerektirir. Zira dış dünyada varolan her şey bir “fert” olup ortaklığı gerektirir. Öyle ise akledilir mahiyetlerin varlığı dış dünyada değil, zihindedir.<sup>18</sup>

İslam düşüncesinde kelamcılar zihni varlığı kabul etmezler.<sup>19</sup>

Kelamcılara göre bilgi, sujenin objeyi zihinde şekillendirmesi değildir. Örneğin biz, siyahlığın, beyazlığın zıttı olduğunu aklettiğimizde, siyahlık ve beyazlığın zihnimizde hazır olma şartı vardır. Çünkü iki şeye hükmetmek,

<sup>15</sup> Fahreddin Razi, Mebahis,c.1,s.59

<sup>16</sup> İci, Mevakıf,s.52

<sup>17</sup> Fahreddin Razi,a.g.e.,c.1,ss.132 ve 439

<sup>18</sup> Fahreddin Razi, a.e.,c.1,s.440

<sup>19</sup> İci, Mevakıf,ss.52-53

hükmedilen iki nesnenin de zihinde hazır olmasını gerektirir. Halbuki bu iki şey (siyahlık ve beyazlık) birbirinin karşıtıdır ve bir araya gelemezler.<sup>20</sup>

Fahreddin Razi'ye göre bu iki nesnenin birbirinin zıttı olması mutlak anlamda olmayıp dış dünyada varolma şartına bağlıdır. Bu şart ortadan kalktığında, yani dış dünyadan soyutlandığında bu iki nesne arasında zıtlığın meydana gelmesi gerekmez.<sup>21</sup>

Kelamcılara göre, mahiyet, dış alemde cüz'i bir nefiste hasil olan cüz'i bir form olarak akılda şekillendiğinde, bu mahiyetin zihni varlığı ya kendisi, ya da başka bir varlık olur. Birincisi (yani kendisi olması) imkansızdır. Çünkü, bu durumda zihni varlık ile dış dünyadaki varlık arasındaki ayırım ortadan kalkar. Ve dış dünyada bu mahiyet için olan her şey zihni varlık biçimindeki bu mahiyet için de geçerli olur. Örneğin, zihni sıcaklık yakıcı olur ki, bu saçmadır. İkincisi de (yani kendisinden başka bir varlık olması) imkansızdır. Çünkü böyle bir durumda bir tek şey iki kere varolmuş olur ki, bu da imkansızdır. Öyleyse bu mahiyetin ayrı bir varlık olması da saçma olur.<sup>22</sup>

Fahreddin Razi'ye göre, sıcaklık için bir mahiyet, bir de form vardır. Bir durumda geçerli olan bir şeyin her durumda geçerli olması gerekmez. Mesela cismani bir maddede bulunan sıcaklık için geçerli olan özelliklerin, zihni sıcaklık için de geçerli olması gerekmez. Bu iki durumda da mahiyet birdir. Zira sıcaklık denildiğinde mutlak anlamda yakıcılık anlaşılır. Aksi takdirde, ateş bir şeyi yakmadığında, ateş olmazdı. Bu, akledilir mahiyetlerin zihni olduğuna dair güçlü bir delildir.<sup>23</sup>

Razi'ye göre, bilgi bir ilinek (araz) tir. Çünkü bilgi, bir şeyde meydana gelir ama ondan bir cüz değildir. Ve bilginin, kendisinde olduğu şey olmadan meydana gelmesi de doğru değildir. Burada şöyle bir sorunun sorulması kaçınılmazdır: bilgi (akli form), dış dünyada varlığı bulunan bir cüz'i nefiste olur. Bu durumda zihinde olup, varlığı dış dünyada olması itibariyle ilinek (araz), varlığının dış dünyada bulunması itibariyle de töz (cevher) olmaz mı?<sup>24</sup>

<sup>20</sup>Fahreddin Razi, Mebahis, c.1, s.440

<sup>21</sup>Fahreddin Razi, a.e, c.1, s.441

<sup>22</sup>Fahreddin Razi, a.e., c.1, s.440

<sup>23</sup>Fahreddin Razi, a.e., c.1, s.441

<sup>24</sup>Fahreddin Razi, a.e.,c.1, s.458

Fahreddin Razi'ye göre, cüz'i bir nefiste varolması itibariyle bu mahiyet, dış dünyada varolan varlıklardandır. Ancak Razi'nin dış dünyada varolan varlıktan kastı mahiyetin dış dünyada bir varlığı bulunan varlıklar için söz konusu olan özellikleri taşımasıdır. Örneğin siyahlık (karanlık) dış dünyada bir varlık olarak, görmeyi engeller, veya sıcaklık dış dünyadaki bir varlık olarak yakıcıdır. Fakat zihni bir varlık olduklarında söylenen bu özellikler söz konusu olmazlar. Birincisine Ayni, ikincisine de zihni varlık denir.<sup>25</sup>

Ancak Fahreddin Razi, varlığı olmayan nesnelere tasavvur edilmesinin imkansız olduğunu söyler. Ona göre algıladığımız her şeyin, ya dış dünyada, ya da bize görünmeyen bir varlığı mutlaka vardır. Razi'nin bu görüşüyle Eflatun'un ideler alemini benimsediği iddia edilebilir.

"...İnsanlar, insanlık biçiminde müşterek olup; kısalık-uzunluk, siyahlık-beyazlıkta müşterek değildir. İnsanın insanlık biçimini alması yukarıdaki sıfatlara ve durumlara bağlı değildir. İnsanlık şekli için belirli miktarın ve şeklin olması düşünülemez. Aksi takdirde insanlık biçimi değişik miktarlar ve değişik şekillerle ortak olurdu. Sonra biz şöyle düşünüyoruz: Bu varlık ya sadece zihinde varolup dış dünyada var değildir, ya da dış dünyada bir varlığa sahiptir. Birincisi geçersizdir. Zira dış dünyada varolan şahıslar arasında ortak olan ölçü, bu varlıklar için bir cüzdür. Dış dünyada var olan eşyanın mahiyetinden bir cüz olan bir şeyin, dış dünyada varolması da zorunludur. Çünkü dış dünyada var olduğundan bahsedilen bir eşyanın cüzleriyle varolması gerekir. Aksi durum akla aykırıdır. O halde tümel arasında ortak olan bu mahiyet dış dünyada vardır. Bunu tespit ettikten sonra diyoruz ki, İnsanlık biçimi dış dünyada ya bahsedilen sıfatlarla ya da bu sıfatlardan ayrı olarak vardır. Birincisi geçersizdir. Zira; bu sıfatlar ve bu mahiyet arasında devir (kısır döngü) olur ki, bu muhaldir. Bu şekilde soyut varlıkların dış dünyada varlığı ispat edildi. Bu Eflatun'un soyut alem diye isimlendirdiği varlıklardır."<sup>26</sup>

Ancak bizim görüşümüze göre Razi'nin Eflatun'un ideler aleminin ilgili aktardığı bu hususlardan onun ideler alemine inandığı anlaşılabilir. Çünkü insanın tartışma esnasında söylediği her şeye inanması gerektiğini söyleyemeyiz. Razi'nin bu konuda Eflatuna ait görüşleri sunarken onun ideler aleminin olurluğuna inandığını söylesek de onu büsbütün aldığını söyleyemiyoruz.

<sup>25</sup> Fahreddin Razi, Mebahis, c.1, s.459

<sup>26</sup> Fahreddin Razi, Metalib, c.2, s.268

Razi'nin bütün bu aktardığımız görüşlerinden onun mutlak anlamda ideler alemini kabul veya reddettiğini söyleyemeyiz. Zira Fahreddin Razi, yaşamı boyunca yazdığı kitabın amacına ve içeriğine göre değişik görüşleri savunan bir şahsiyettir.<sup>27</sup> Mebahis adlı eseri Aristoteles felsefesinin bir uzantısı iken; Metalib adlı eseri ise daha çok kelam içeriklidir. Meseleleri, ele aldığı eserin mahiyetine uygun olarak şekillendirmiştir.

Razi'ye göre mahiyet, dış dünyadaki ve zihindeki varlığa göre aldığı şekillerle çeşitli bölümlenmelere sahiptir. Buna göre, eğer mahiyet;

a)Dış dünyada veya zihinde bir varlığa gereksinim duyuyorsa, buna “Tabii Bilgi” denir ki, bu, en aşağı (esfel) derecedeki bilgidir.

b)Mahiyet, dış dünyada bir varlığa gereksinim duyuyor ama zihni varlıktan vareste ise, aynı zamanda zihin madde olmaksızın onu algılama imkanına sahipse buna “Matematiksel Bilgi” denir. Bu da orta derecedeki (avsat) bilgidir.

c)Mahiyet dış dünyada ve zihinde de yoksa, buna da “En Yüce ve İlk Felsefe (Felsefe-i Üla)” denir. Bu da en yüksek derecede bulunan bilgidir.

d)Mahiyet, zihni varlığa gereksinim duyuyor, ancak dış dünyada yok ise bu muhaldir. Çünkü bu durumda zihnin vereceği hüküm dış dünyaya uygun düşmeyecek ve cehalet olacaktır.<sup>28</sup>

Felsefe tarihinde zihni varlık teorilerine göre gelişen bir problem daha vardır ki, o da tümeller (külliler) tartışmasıdır. Şimdi de bu konuyu açıklamaya çalışacağız.

---

<sup>27</sup> Zerkani, Fahreddin Razi Ve Arahu..., ss.508-509

<sup>28</sup> Fahreddin Razi, Şerh-i Uyuni'l-Hikme, Mektebet'ül-Anglo el-Mısriyye, Kahire, tsz., c.2, ss.16-17

### 3. Tümmeller (külliler) Teorisi

Felsefe tarihinde tümmeller tartışması olarak da geçen bu konuda ilk görüşler Yunan filozoflarına kadar geri götürülmüştür. Eflatun'a göre asıl bilgi ideaların bilgisidir. İnsanlar duyuların yanıltıcı bilgilerinden, bu ilk hayata ait "hatırlama" ile kurtulur ve ideaların gerçek bilgisini elde ederler. İdealara ait bilgi için deneye ve gözleme ihtiyaç yoktur. O bizde doğuştan vardır.

Aristoteles, genel fikirlerin doğuşu problemini kendisinden önce Eflatun ve karşıtları arasında orta bir yol izleyerek açıklamıştır. Ona göre, bilim bir yandan deneye dayanırken, diğer yandan da zihinde güç halinde vardır. Aristoteles, bu düşüncesini madde-şekil, yahut güç-fiil dediği bir teoriyle açıklamıştır.<sup>29</sup> Alemde varolan şey ya madde ya da şekil halindedir. Madde; kendisinde bir çok imkanlar bulunan ve bunları henüz meydana çıkarmamış güç demektir. Şekil ise; bu güçlerden birisinin fiil halini alması, yani meydana çıkmasıdır. Ormandaki ağaç bir madde veya güçtür. Ondaki kereste yapılması ise, bu gücün imkanlarının meydana çıkmasıdır.<sup>30</sup>

Tümmeller problemi asıl tartışmalara ortaçağ felsefesinde yol açar. Bu konuda belli başlı üç yaklaşımdan bahsedebiliriz: Realist (gerçekçi), Nominalist (adçı) ve Conceptüalist (kavramcı) yaklaşım.

Realizm, idealizmin zıddı olarak karşımıza çıkmaktadır. O, soyut manada gerçek olanın, gerçeği olduğu gibi kabul edenin, gerçeğe uygun olan karakteri demektir. Ontoloji'de dış alemin mevcudiyeti probleminde (idealizme zıt olarak) zihnin tasavvurlarından bağımsız olarak bir realitenin varlığını kabul eden doktrindir.<sup>31</sup>

Nominalizm, genel kavramların nesnel bir gerçekliğinin olmadığını ve dolayısıyla bilimsel araştırmaya konu olamayacaklarını, gerçekliğin yalnızca nesnel, bireysel ve somut varlıklardan meydana geldiğini, tümel varlıkların ise bilimsel bir gerçeğe ve değere sahip olmadığını savunan bir akımdır. Nominalistlere göre tümmeller, genel fikirlere delalet eden soyut sözcük ve seslerdir. Tümmeller, bir bireyler

<sup>29</sup> Aristoteles, Metafizik, Çev: Ahmet Arslan, ss.394-395

<sup>30</sup> H.Z.Ülken, Genel Felsefe Dersleri, Ülken yay., İst, 2000, ss.77-78

<sup>31</sup> S.H.Bolay, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, Ank., 1999, s.171

topluluğunu gösteren, nesnel gerçekliği olmayan işaretlerdir. Duyumsanmadıkları için, onlar, aslında yoktur. Çünkü, varolan, sadece duyulur nesnelerdir.

Kavramcılık, tümellerin, genel soyut kavramların tikel şeylerde onların özleri olarak varolduğunu, asla onlardan ayrı olarak varolmadıklarını, fakat zihnin özleri, tümelleri tikel şeylerden soyutladığını, onlar için isimler ve semboller yarattığını savunan görüşün adıdır. Kavramcılara göre tümeller, ne sözcüklerden ne de nesnelere ibarettir. Onlar ancak zihni varlıklardır. Zihin dışında onlar için bir varlık söz konusu değildir.<sup>32</sup>

Razi'ye göre, bir canlı için, "tümel varlıktır" dediğimiz zaman, her biri özel bir isimle isimlendirilen üç türlü varoluş tarzından bahsetmek gerekir.

1.Doğal Tümel (Külli et-Tabii)

2.Mantıki Tümel (külli el-Mantıki)

3.Akli Tümel (Külli el-Akli)

Doğal tümelin dış dünyada bulunmasında şüphe yoktur. Zira canlı dış dünyada bulunan canlılardan bir cüzdür. Bileşik varolduğunda, basit de, varolur. Eğer öyle olmasaydı, varlık, yokluktan mürekkep olurdu.

Mantıki tümel de, akılda bulunan ve düşünülür nesneden ibaret olan tümeldir. Akli tümellere gelince, zihni varlık olarak ta bilinen tümeldir. "Dediler ki:Akli olarak varolanlar ya dış alemde ya zihinde vardılar. Dış alemde varolması mümkün değildir. Zira dış alemde varolan varlıkların hepsi, belirli, kendi başına bir varlıktır. Böyle olunca da, tümel özelliğine sahip olamaz. Akli varlıkların dış dünyada varlıkları mümkün olmayınca zihinde varolmaları zorunludur. Sonra kendi kendilerine şöyle sordular: Zihni suret muayyen bir şahsın nefsinde meydana gelen muayyen bir surettir. Sizin bahsettiğiniz hususlar zihni suret için de geçerli olan hususlardır. Şöyle cevap verdiler: Biz zihni formların tümelliğinden bahsederken onların bizzat özü itibariyle dış varlıklar arasında ortak olduğunu kastetmiyoruz. Aksine bundan kastımız şudur: Dışarıda varlığı bulunan her bir şahıstan biri nefiste, diğerine öncelikli olarak varolduğunda, nefis onu tüm özelliklerinden sıyrarak alır ve nefiste bu şahıstan başka bir şey kalmaz. Bizim görüşümüze göre bir türün şahısları bu türün tabiatına (özelliklerine) ortaktır. Her biri kendine özgü

<sup>32</sup> Bu üç akım için bkz; Alfred Weber, Felsefe Tarihi, çev:H.Vehbi Eralp,Sosyal Yay., st.,1998,ss.153-155; Mustafa Rahmi,Küçük Felsefe Tarihi, İnsan Yay.,İst.,1995,ss.54-55; Ahmet Cevizci, "Realizm",s.794, "Nominalizm",s.686, "Kavramcılık",s.549.

nitelikleriyle diğlerinden ayrılır. Ortaklığın meydana geldiği şey, imtiyazın meydana geldiği şeyle eşdeğer değildir. Bu ortak sıfat külli (kavram)'dir. Ve hepsi, dışarıda bir gerçekliğe sahiptir.”<sup>33</sup>

Açıkça görüldüğü gibi, Razi burada zihni tümelin varlığını inkar ediyor. Külliler –Aristotelesçi filozofların dediği gibi- dış dünyada fiil halinde olmayıp potansiyel halde vardılar. Yine F.Razi, önceki görüşün tersine Tümelin (külli), aynı zamanda dış dünyada fiili olarak bulunduğu görüşünü de benimser.

“Şunu söylemek neden mümkün olmasın? Tasarımladığımız ve hayal ettiğimiz her şeyin ya kendi başına ya da başka bir şeyde bir sureti vardır. Nefis bu formla karşılaştığı zaman onu idrak eder. Bu, Eflatun'un bahsettiği teoridir.”<sup>34</sup>

“Eflatundan aktarılan teoriye göre her tabii türün içinde ebedi bir suret vardır. Biz Eflatun'un bu görüşünü varlık konusundan bahsederken destekledik.”<sup>35</sup>

“Zihni formları ispat edenler, onları zihne uyarlayarak ispat ettiler. Ancak biz, onları Eflatunun dediği gibi varolmaları bakımından ispat ettik.”<sup>36</sup>

“Tasavvur ve tahayyül ettiğimiz her şey gerek Eflatun'un dediği gibi kendi başına bir varlık, gerekse havada ve semada sonradan yaratılmış olup insan için vaki bir varlık olsun; zihin dışında vardır. Eğer biri bu durumdan şüphe ederse bu, üzerinde durulmaya değer bir konu olur.”<sup>37</sup>

Aktardığımız bu anekdotlardan da Razi'nin Mulahas'ta zihni varlığı inkar ettiği ve Eflatun'un görüşünü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ancak son anekdotta her ne kadar kesin olarak inanıyorsa da zihni varlığı inkar edenlere karşı bir müsamaha göstermiştir.

Şerhu'l-İşarat adlı eserinde –ki bu eserinde İbn Sina'nın münakaşa ve cedel yöntemini almıştır- Meşşai filozofların bu konudaki görüşlerini kabul etmemekle beraber onların görüşlerini çürütemediğini söylemektedir.<sup>38</sup> Bunun anlamı şudur: Razi; Mulahas adlı eserinde savunduğu görüşün aksine olan görüşe müsamaha göstermekle beraber Eflatun karşıtlığına taraftar değildir.

<sup>33</sup> Zerkan, Fahreddin Razi Ve Arauhu..., s.505 (Zerkan bu anekdotu Razi'nin Mulahas adlı eserinden aynen iktibas etmiştir.)

<sup>34</sup> Zerkan, a.e., s.506

<sup>35</sup> Zerkan, a.e., s.506

<sup>36</sup> Zerkan, a.e., s.506

<sup>37</sup> Zerkan, a.e., s.506

<sup>38</sup> Zerkan, a.e., s.507

#### 4. Razi'nin Epistemolojisine Zemin Teşkil Eden Nefs Teorisi

Fahreddin Razi'nin insan nefsi ve insan nefsinin yetileri hakkındaki kanaatleri onun epistemolojisini hazırlayan çok önemli etkenlerden biridir. O'nun nefis hakkındaki kanaatleri genel anlamda İbn-i Sina'nın şekillendirmiş olduğu şablonun içinde olmakla beraber zaman zaman bu çerçevenin dışına çıktığı da görülür.

Razi, nefsi “potansiyel hayata sahip tabii bir cismin olgunlaşması” olarak tarif eder.<sup>40</sup> Bu tarif, felsefe tarihinde Aristoteles'in ve İbn-i Sina'nın yapmış oldukları tariflerle aynıdır.

Razi'ye göre nefis, soyut bir varlık olup cisim değildir.<sup>41</sup> O, bunun için çeşitli kanıtlar gösterir:

a) İnsan, bütün organları yok olsa da, zatını algılar. Bu durum insanın hakikatinin cisim olmadığını gösterir. Bu kanıt daha önce İbn-i Sina'nın gösterdiği “uçan adam” kanıtı ile aynıdır.<sup>42</sup>

b) İnsan cismi, gündün güne değişmeye ve erimeye maruz kalır. Eğer insan nefsi de bu cisim veya bu cisimden bir parça olsaydı değişir ve erirdi. Halbuki biz biliyoruz ki, insan nefsi değişme ve erimeye maruz kalmaz.

c) İnsanda tüm nesnelere algılayan tek bir idrak edici (müdrük) vardır. İdrak edicinin beden olması uygun değildir. Çünkü cisim, cisim olması bakımından idrak edici olamaz.<sup>43</sup>

Razi, *Mebahiste* bu görüşü savunurken *Lübabu'l-İşarat* adlı eserinde de benzer görüşleri ileri sürer. O'na göre “ben” ile kastedilen cisim değildir. Çünkü, bedeninin bütün özellikleri uykuda ve şuurun kaybolduğu durumlarda yok olurlar. Ama “ben” ile işaret edilen varlık her durumda kalıcıdır. Ve ben, “ben” dediğimde bütün iç ve dış uzuvlarımdan gaflet içinde bulunsam da “ben”i algılarımdır.<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Fahreddin Razi, *Mebahis*, c.2, s.231

<sup>41</sup> Fahreddin Razi, *en-Nefs Ve'r-Ruh Ve Şerhu Kuvahuma*, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Pakistan, 1968, s.43; *Mebahis*, c.2, s.359

<sup>42</sup> Hani Nu'man Ferhat, *Mesailu'l-Hilaf Beyne Fahreddin Razi Ve Nasireddin Tusi*, Beyrut, 1997, s.294; Fethullah Holeyf, *Felasifetu'l-İslam*, İskenderiye, tarihsiz, s.409

<sup>43</sup> Fahreddin Razi, *Mebahis*, c.2, ss.359-402; *Mealim*, ss.81-82

<sup>44</sup> Fahreddin Razi, *Lübab*, s.116

Her ne kadar Razi'nin bunun tam aksi görüşleri var ise de<sup>45</sup>; nihai kararı nefsin cismani bir mahiyete sahip olmayıp soyut bir varlık olmasıdır.<sup>46</sup>

Razi'ye göre nefis –İbn-i sina'da olduğu gibi- üç kısma ayrılır: Bitkisel Nefs, Hayvansal Nefs ve İnsani Nefs.<sup>47</sup> O'na göre bitkisel nefis, beslenme büyüme ve üreme yetileriyle; hayvani nefis, idrak ve hareket yetileriyle nihayet insani nefis de küllileri kavrama ve düşünüp seçerek hareket etme yetileriyle “organik (tabii) cismin ilk yetkinliğidir.

Bitkiler beslenme yetileriyle gıdalanır, büyüme yetileriyle de gövdelerini enine, boyuna ve derinliğine doğru geliştirirler. Bundan maksat kemale ermektir. Üreme yetileriyle de maddeye şekil verirler.

Hayvani nefse gelince; öncelikli olarak kendilerine mahsus hareket ve idrak etme yetileri vardır.

a)Hareket Yetileri: Önce iki kısma ayrılır: dürtü ve etkin yetisi. Dürtü yetisi de ya cazibe şeklinde, ya da nefret ve tikslenme şeklinde olur. Cazibe kuvvesi de iki çeşittir: Şehvi ve Şevki.

Etkin kuvve veya faal kuvve de tamamen sinir ve kasları, dolayısıyla organları hareket ettirir.

b)İdrak Yetileri: Bu kuvve de kendi arasında ikiye ayrılır:

1)Harici duyularla idrak: Bu, beş duyu organıyla gerçekleşir.

2)İç duyularla idrak: İç duyu ya sadece bir algıyla ya da algıyla beraber algılanan imgeler üzerinde etkin bir rol (mutasarrıf) ile olur. Eğer sadece bir algı ise, bu durumda bu algı -Zeyd'in ve Amr'ın hayali bir algılaması gibi cüz'i formları algılamak ise- buna “ortak duyu (Hiss-i müşterek)” denir. Eğer “bu kimse dost diğeri düşmandır” şeklinde cüz'i manaları algılamaksa, buna da “vehim” denir. Sonra bu iki algının ayrı ayrı koruması vardır. Ortak duyuların koruması “hayal” yetisi, vehmin koruması da “hafıza” yetisidir.

Mutasarrıf kuvvesine gelince, bu kuvve hayvanlara nispetle tahayül, insanlara nispetle de tefekkür adını alır. Bu kuvvenin görevi, hayal kuvvesinin muhafaza ettiği biçimlerin bazılarını ayırıştırma ve birleştirme yoluyla yeni bilgiler

<sup>45</sup>Fahreddin Razi, Tefsir,c.31,s.178; Mealim,ss.82-83

<sup>46</sup>Fahreddin Razi, Metalib,c.7,s.24

<sup>47</sup>Fahreddin Razi, Nefs,s.74; Mebahis,c.2,s.247

elde etmektir. Bu bazen çok tuhaf bilgilerle sonuçlanabilir. Örneğin “zümürütten bir dağ “ “yakuttan bir deniz” imgeleri kullanılabilir.<sup>48</sup>

İnsani nefse gelince, Razi, öncelikli olarak insan nefsi için iki kuvveden bahseder. Yapıcı (amile) ve nazari (alime) kuvveleri.<sup>49</sup> İnsanın amile kuvvesi onun bedenini kontrol eden ve yönlendiren kuvvedir. Alime kuvvesi ise, bedeninin üstünde ilahi varlıklardan bilgi alır. İnsanın akile kuvvesi dört mertebeye ayrılır:

Birinci mertebeye nefsin akli formları kabul etmeye hazır olduğu mertebedir. Buna Akl-ı heyulani (potansiyel akıl) denir.

İkinci mertebeye nefis, apriori bilgileri almaya hazırdır. Buna Akl-ı bil-meleke (yetenek halindeki akıl) denir.

Üçüncü mertebeye nefis, bu ilk bilgileri nazari yani akıl yürütme sahasına indirir. Çünkü bu formlar henüz fiil sahasına geçmemiştir. Ancak insan istediği vakit onu elde eder. Bu mertebeye de Akl-ı bi'l-fiil (fiil halinde akıl) denir.

Dördüncü aşamada ise, akli formlar, nefis için fiili olarak vardır. Buna da Müstefad Akıl denir.<sup>50</sup>

Fahreddin Razi, nefsin, özünde bir olduğunu söyler. Bu görüşüyle Aristo'nun görüşünü benimser. Ona göre nefis, yeri kalp olan Gazabi Nefs, yeri ciğer olan Şehvi Nefs ve yeri beyin olan Düşünen Nefs olarak bölümlenmeye tabi tutan (Galinus gibi)<sup>51</sup> düşünürlerin kanaatleri yanlıştır. Ona göre, nefis, tektir. Şehvet, gazap, algılama nefsin nitelikleridir.

İnsan “ben” dediğinde bununla tek bir şeyi (nefsi) kastetmektedir.<sup>52</sup>

Razi'ye göre, Aristoteles ve İ.Sina'nın aksine nefis-i natika cüz'ileri kavrayabilir. Çünkü burada tümeli, tikele yükleyen bir şey vardır. O şey, ikisini de kavrar. Tümeli kavrayan nefis, tikeli de kavrar.<sup>53</sup>

Razi'ye göre -Eflatun'un aksine- nefis-i natika sonradan yaratılmazdır.<sup>54</sup> Bu yüzden Eflatun'un hatırlama teorisinin iddia ettiği gibi bedenden önce bulunması mümkün değildir.

<sup>48</sup>Fahreddin Razi, Nefs,s.77; Mebahis,c.2,ss.249-251

<sup>49</sup>Fahreddin Razi, Nefs,a.y.,Mebahis,c.1,s.488

<sup>50</sup>Fahreddin Razi, Nefs,ss,74-78; Mebahis,c.2,ss.428-429; Metalib, c.7, s.164; Lübab,s.123

<sup>51</sup>Fahreddin Razi, Nefs,s.51

<sup>52</sup>Fahreddin Razi, ve 43; Mebahis,c.2,ss.414-415; Mealim,s.85; Metalib,c.7,s.96; Muhassal,ss.173-174; Nefs,ss.27

<sup>53</sup>Fahreddin Razi, Muhassal,s.176; Metalib,c.7,s.147

<sup>54</sup> Fahreddin Razi, Mebahis,c.2,s.405; Metalib,c.7,ss.114-120, Mealim,s.84

Acaba Nefs-i Natıka, bedenden ayrılırsa ve bu nefsin amelîyesi olan düşünce ortadan kalkarsa; akletme eylemi devam eder mi?

Fahredden Razi, nefsin, akletmek için fikre ihtiyaç duymadığına inanır. Çünkü Razi'ye göre algılar, sebebi sonuca, şartı meşruta bağlayan fikir kuvvelerinin kullanılmasına bağlı olsaydı, o zaman algılar fikirlerle aynı şey olurdu ki, bu kabul edilemez.<sup>55</sup>

Nefs-i Natıka, akletmenin ve tümel algılamanın yapıldığı yerdir. Bu algılamalara feyiz veren sebep, maddeden ve özelliklerinden soyut bir cevherdir. Nefs-i Natıka, ölümden sonra kalıcı olma özelliğine sahipse, bu formlara feyiz veren sebep de kalıcıdır. Çünkü failin varolması, eserin varolmasını zorunlu hale getirir. Bu münasebetle, Razi'ye göre, fikir amelîyesi kullanılmadan, nefiste bilgiyi almak için tam bir kabiliyet meydana gelmez görüşü yanlıştır. Çünkü biz bir şeyi tefekkür edip onu algıladığımızda, bu algının uzun bir süre kalıcı olduğunu görürüz. İşte bunun için, nefsin bu formları hazırlaması, fikirlerin kullanılmasına bağlı olan bir durum olmayıp, başlangıçta varolan bir durumdur.<sup>56</sup>

Fahredden Razi, bu görüşünden dolayı, bilginin zorunlu olduğunu düşünmüştür. Bunu geniş olarak çalışmamızın ileriki sayfalarında işleyeceğiz.

Elbette, Razi'nin epistemolojisini hazırlayan bu konularda her biri, ayrı bir çalışmada ele alınması gereken bir konudur. Ancak biz, Razi'yi hazırlayan bu sebepler olmadan epistemolojisini ortaya koymayı imkansız gördüğümüzden, bu konulara, konumuzu ilgilendiren kısımlarıyla değinmeyi, uygun gördük. Bunu ortaya koyduktan sonra Razi'de bilginin esas meselelerinin nasıl ele alındığına geçebiliriz.

---

<sup>55</sup> Fahredden Razi, Mebahis.,c.1,s.475

<sup>56</sup> Fahredden Razi, a.e.,a.y

## II.BÖLÜM

### BİLGİNİN TANIMI VE MAHİYETİ PROBLEMİ

#### A. Bilginin Tanımı

Her şeyden önce şunu tespit etmemiz gerekir ki; “bilgi nedir” sorusu direkt olarak bilginin mahiyeti ile ilgilidir. Bu sebeple İslam düşüncesinde bilginin mahiyeti farklı düşünce ve ekollere göre irdelendikten sonra bilginin “ne” liği (tanımı) sorunu da ona göre biçimlendirilmiştir.

Fahreddin Razi'nin ardılı olarak da bilinen Adudu'ddin el-İci (ö.1355) adeta bir felsefi terimler sözlüğü mahiyetinde kaleme aldığı “el-Mevakıf” adlı eserinde İslam düşüncesinde farklı düşünce ve ekollere, aynı zamanda farklı varlık sahalarına göre bilginin mahiyetini ve tanımını ele almıştır. Buna göre, İslam düşüncesinde, bilginin zorunlu-doğuştan olduğunu, dolayısıyla tanımlanamayacağını ileri sürenler; bilginin zorunlu-doğuştan olmayıp, ama tam olarak tarif edilemeyeceğini kabul edenler<sup>57</sup> ve bilginin nazari olup tanımlanabileceğini kabul edenler<sup>58</sup> olmak üzere üç ayrı yaklaşım sergilenmiştir.

---

<sup>57</sup> **Bilginin doğuştan olduğunu kabul etmeyenler:** Bu görüşü ileri sürenlerin başında Cüveyni ve Gazzali gelmektedir. Buna göre, bilgi, doğuştan değildir ve tam olarak tanımlanamaz da. Bilginin belki dolaylı olarak -mesela bölüm (taksim) ve örneklerle- elde edilebilir olduğunu ileri sürerler. Ancak bu görüş gerçeği tam olarak ifade etmekten uzaktır. Çünkü örnek ve taksim bir şeyi diğerinden ayırıyorsa (temyiz); bilgi ifade ederler. Aksi takdirde bilgi meydana gelmez. ( bkz: Adudu'ddin el-İci, el-Mevakıf,s.9)

<sup>58</sup> **Bilginin akıl yürütme yoluyla (Nazari) olduğunu ileri sürenler:**Bilginin akıl yürütme sonucu olduğunu ileri sürenlerin bilgi tariflerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1.Mu'tezile kelamcılarına göre bilgi ,bir şeye realitesine uygun olarak inanmaktır.

Mu'tezile Kelamcıları bilgi ile inancı aynı sayarlar. Onlara göre iman, hakikate uygun olmalıdır. Bu sebepten dolayı taklidi iman bilgi ifade etmez. Çünkü taklidi iman, gerçeğe uygun değildir.

Eş'ari Kelamcılarına göre ise, taklidi iman şayet doğru bir zandan kaynaklanmışsa, hakikate uygun olup bilgi ifade eder. Mu'tezile Kelamcılarının iddia ettiği gibi bilgi bir tür özel inanç olsaydı; her bilenin iman etmesi gerekirdi.

---

2.Bakıllaniye göre bilgi, bilgiye konu olan şeyi (ma'lumu) olduğu gibi bilmektir. Bu tanım iki yönden eksik bulunmuştur:

Birincisi; Allah'ın bilgisi bu tanımın dışında kalır. Çünkü tanımda "ma'rifet" terimi kullanılmıştır. Halbuki Allah'ın ilmine ma'rifet denilemez.

İkincisi; bu tanımda devir (kısırdöngü) de vardır. Çünkü "ma'lum" kelimesi "ilim" kelimesinden türemiştir. Bir şeyden türeyen, türediği şeyden daha açık olamaz. Daha açık olanı daha kapalı olanla tanımlamak akla aykırıdır.

3.Eş'ari'ye göre bilgi, kendisine sahip olanın sayesinde alim (bilgin) olduğu şeydir. Bu tanımda da devir (kısırdöngü) söz konusudur. Çünkü bilgin (alim) kelimesi, bilgi (ilim) kelimesinden türemiştir.

4.İbn Furek'e göre bilgi, kendisine sahip olanın sayesinde eyleme geçtiği, aktivitesini hızlandırdığı bir niteliktir. Bu tanım da eksik bir tanımdır. Çünkü fiillerimiz bilgilerimizle birlikte kudret ile de meydana gelir. İbn Furek'in tanımında ise fiillerimiz kudret niteliğine değil, sadece bilgilerimize atfedilmiştir.

5.Fahreddin Razi'ye ait olduğu söylenen başka bir tanıma göre ise bilgi, objesine uygun olan kesin inanmadır. Bu tanımda eksik bırakılan tek bir nokta vardır. O da, bilgi ifade etmesine rağmen tasavvurların, bu tanımın dışında bırakılmasıdır. Mesela üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olması bu tanıma göre bilgi ifade etmez. Bu ise, yanlış bir hükümdür.

6.Filozoflara göre bilgi, bir şeyin suretinin akılda hasıl olmasıdır. Bu tarifte anahtar kelime "suret"tir. Suret, bilginin, nesneye ait formunun bilme eylemiyle nesneden soyutlanması demektir.

Filozofların bilgi için getirmiş oldukları başka bir tarif de şöyledir: Bilgi, idrak edenin zihninde idrak edilenin formunun oluşmasıdır. Bu tarifte bilgi olayı bir çeşit soyutlama işlemi olarak düşünülmüştür.Burada da anahtar kelime "idrak" tir. Bu tarifte idrak, psikolojik anlamda bir duyu algısı olmaktan çok, epistemolojik bir algılama olayıdır.

Filozofların bilgi için yapmış oldukları tanıma göre zan, taklid, hatta şüphe ve vehim de bilgi ifade eder. Bu tanım filozofların literatürüne uygun olsa da yaygın kullanıma ve lengüistik literatüre aykırı bulunmuştur.

7.İci'ye göre bilgi, mevsufu için tenkide mahal bırakmayacak anlamlar arasında temyiz sağlayan bir niteliktir.

Bu tanıma göre bir şeyi bilmek o şeyi başkasından ayırtetmek demektir ki, ayırtetmeden bilgi meydana gelmez. Bu tarifle, tasavvurlar da bilgi olarak kabul edilmiş; zan, vehim, şüphe gibi durumlar çelişki doğurdıkları için bu tanımın dışında bırakılmıştır. (bkz: Adudu'ddin el-İci, el-Mevakıf,ss.9-10; Seyyid Şerif Cürcani, Şerhu'l-mevakıf,c.1,s.40; Ebu Said Abdurrahman ibn Said, el-Ganiyya fi Usuli'd-din, Beyrut, 1987, ss.51-53; Bakıllani, Kitabu't-Temhid, Beyrut, 1987, ss.26-33; Sıddık b.Hasan Gannuci, Ebcedu'l-Ulum, Darul-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1978, c.1, s.29; Mustafa b.Abdullah el-Kostantini, Keşfu'z-Zunun, Darul-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, c.1, s.1; Nesim Doru, Mevakıfta Kalam-Felsefe Münasebeti(Basılmamış Yüksek Lisans Semineri), Konya, 2000, ss.22-25

Fahreddin Razi, bilginin hiçbir surette özsel (had)<sup>59</sup> ve ilintisel (resm)<sup>60</sup> bir tanımının yapılamayacağını söyler.<sup>61</sup> Çünkü bizzat bilginin kendisi başka şeyler için bir tanımlayıcı-ayırıcı (mümeyyiz) dır. Bu durumda kendisini, kendisinin dışında kalan şeylerden ayırması imkansızdır. Zira bilgi ile tanımlanan her ne varsa; bilgi, o şeyden daha açık ve daha çok bilinendir. Bundan dolayı suje, bilgiyi kendinde zorunlu, kesin bir biçimde bulur. Durum böyle iken bilgi tanımlanabilir değildir.<sup>62</sup>

Razi'ye göre bir objeyi bilen her süje, aracısız ve kesin bir biçimde o objeyi bildiğini bilir. Bu durumda bilgi sujenin objeye nispeti ile vardır. Eğer bilgi zorunlu değilse, o zaman bizim kendi varlığımızı-zatımızı bilmemiz imkansız olurdu. İşte bu delil de, bilginin zorunlu olup tanımlanamayacağını gösterir.<sup>63</sup>

Yine Razi'ye göre herkes kendi varlığını “vardır” diye açıkça (bedihi) ve zorunlu olarak bir takım bilinen şeyleri sıralamadan bilir. “Kendi Varlığı” dediğimiz bu bilme ise belli bir bilinenle ilgisi olduğu için bir “bağlı bilgi”=(mukayyed bilgi) dir.”Mutlak Bilgi” ise, bu “bağlı bilgi”den bir parçadır. Çünkü mutlak, “bağlı”nın özünü ve hakikatini teşkil eden parçalardan birisidir. “Kendi Varlığını Bilmek” sözü “bağlı bir bilgi” ve mürekkep bir öz olup “kendini” ve “varlığı” bağıntıları ile “bilmek” mutlak bilgisinden meydana gelmiştir. Bir şeyi meydana getiren parçalar birer birer bilinmedikçe, o şeyin kendisi bilinemez. Bu parçaları bilmek, o şeyin kendisini bilmekten öncedir. Şu halde bu “bağlı ve mürekkep bilgi”yi meydana getiren “kendini” ve “varlığını” bağları ile “bilmek” mutlak bilgisi de herkes için zaruridir<sup>64</sup>

Fahreddin Razi'nin ortaya attığı bu görüşün bir benzerini de 17. yy. Aydınlanma felsefesinin en güçlü filozofu olan Descartes'ta görmek mümkündür. Descartes'a göre bilgilerimiz doğuştandır. O, her şeyden şüphelendiğini ancak kendi

<sup>59</sup> “İnsan konuşan bir hayvandır” örneğinde olduğu gibi cinsten ve yakın ayırımdan yapılan tanıma Tam Özsel tanım (hadd-i tam); “İnsan konuşandır” örneğinde olduğu gibi sadece yakın ayırımdan veya uzak cinsten oluşan tanıma da eksik özsel tanım (hadd-i Nakıs) denir. (bkz:S.Şerif Cürcani, Ta'rifat, Şirket-i Sahifeyi Osmaniyye, tsz, s.112; Necati Öner;Klasik Mantık,s.37)

<sup>60</sup> “İnsan gülen bir hayvandır” örneğinde olduğu gibi yakın cinsten ve hassadan oluşan tanıma Tam İlintisel Tanım (Resm-i Nakıs); “İnsan gülerdir” örneğinde de olduğu gibi sadece hassa veya uzak cinsten ve hassadan yapılan tanıma da Eksik İlintisel Tanım (resm-i nakıs) denir. (Adudu'ddin el-İci, el-Mevakıf,ss.9-10; Necati Öner; Klasik Mantık,s.37)

<sup>61</sup>Fahreddin Razi, Mebahis, c.1.s.450

<sup>62</sup>Fahreddin Razi, a.e., c.1, s.453

<sup>63</sup>Fahreddin Razi, a.e.,a.y

<sup>64</sup>İci,Mevakıf,s.9; krş: Emrullah Yüksel, Amidi'de Bilgi Teorisi, İst, 1991, s. 54-55

varlığından şüphelenmediğini ileri sürerek, apaçık bir olguyu, kendi varlığını ortaya koyar. Aynı yöntemle Tanrı'nın varlığını da isbat eder. Ona göre, şuurumuzda doğuştan gelen bir Tanrı kavramı vardır. Tanrı varolduğu için, zihnimizde bir Tanrı tasavvuru vardır. O halde, Tanrı, zorunlu olarak vardır.<sup>65</sup>

Razi'ye göre bilginin dışındaki şeyler yine ancak bilgiyle bilinebilir. Bilgi kendisinden başka bir şeyle biliniyorsa o halde devir (kısırdöngü) meydana gelir ki, bu, gerçeği ifade etmez. Bu iddia, bilginin akıl yürütme yoluyla elde edildiğini söyleyenler için bir değer ifade eder. Razi'nin bu görüşünü ardılları olan İci ve Cürcani haklı bulmaz. Çünkü, onlara göre, bilginin dışındaki şeyler, bilginin tasavvuruyla değil cüz'i bilgiyle elde edilirler. Mesela insanların çoğu bir çok meseleyi bilir, ancak onların bilgisi, bilginin hakikatini tasavvur ederek elde edilmiş bir bilgi değildir. Bu durumda ise devir (kısırdöngü) meydana gelmez.<sup>66</sup>

Bilgi elde etmek isteyen bir insan aradığı bilginin gerçekten bilgi olduğunu bilmedikçe, onu talep edemez. Aradığının objesine uygun olduğunu bilmedikçe onun gerçekten talep ettiği bilgi olduğunu da bilemez. Daha önce bu obje hakkında bilgi sahibi olmadıkça, bu bilginin gerçekten objesine uygun olup-olmadığını da bilemez. Bilgi aşamasındaki bu durum insanın kalbine –ister-istemez- şüphe düşürür. Bu şekilde devam eden bu şüpheler, bir kısırdöngü (devir-totoloji) meydana getirir. Kısırdöngü ise gerçeği ifade edemez.<sup>67</sup>

“Bilgi, ya zorunludur ya da nazari dir. Eğer zorunlu ise, insanın seçimine ve talebine bağlı değildir. Eğer nazari ise, bu bilgi zorunlu bilgilerden kaynaklanmaktadır. Nazari bilgiye kaynaklık eden bu zaruri bilgiler, kaynaklık etme noktasında ya yeterlidirler ya da yeterli değildirler. Eğer yeterli ise, zorunlu bilgilerin nazari bilgileri doğurması (istintaç) zorunludur. Bu durumda zorunlu bilgiler nasıl ki, insan seçimine bağlı değilse, nazari bilgilerin de aynı şekilde insan seçimine bağlı kalmaması gerekir (ki bu muhaldir). Aksine, eğer zaruri bilgiler kaynaklık etme noktasında yeterli değilse bu durumda başka bir şeye (yardıma) ihtiyaç duyar. Eğer bu yardımcı zorunlu bilgilerden ise, bu durumda zorunlu bilgilerin, bazen yeterli bazen yetersiz olduğunu söylemiş oluruz ki, bu apaçık bir çelişkidir. Eğer bu

<sup>65</sup> Descartes, İlk Felsefe Üzerine Düşünceler, çev: Mehmet Karasan, s.39

<sup>66</sup> Cürcani, Şerhu'l-Mevakif, (Hasan Çelebi ve Siyalkuti haşiyeleriyle birlikte), Matbaa-i Amire, 1292h. c.1, s. 9

<sup>67</sup> Fahreddin Razi, Tefsir , c.15, s.147

yardımcı güç nazari bilgilerden ise bu durumda zorunlu bilgiden doğan ilk nazari bilgi, başka bir nazari bilgiye ihtiyaç duymuş olur ki, bu durumda söz konusu olan ilk nazari bilgi ilk bilgi olmaktan çıkar ki, bu da apaçık bir çelişkidir. İşte bu durumda yine kısır döngü meydana gelir ki, kısır döngü gerçeği ifade edemez.”<sup>68</sup>

Sonuç olarak Razi’ye göre, bilgi tarife muhtaç değildir. Çünkü bilinenlerin hepsi zorunlu olarak bilinir. İnsan, bilginin zorunlu olduğunu bilmezse bile ateşin yakıcı ve güneşin aydınlatıcı olduğunu bilir. Aksi takdirde zorunlu olarak bilmemiz gereken nesnelere de bu durumda bilinemezler.<sup>69</sup>

Gerçekte Razi’nin bilginin zorunlu olduğunu bildiren görüşlerini daha geriye götürmek mümkündür. Mu’tezileden Cahız (ö.868) ve Semame b. Eşres (ö.828) ve bazı şii gruplar bilginin zorunlu olduğunu Razi’den önce dile getirmişlerdir.<sup>70</sup> Ancak bunu ilk defa sistemli bir şekilde savunan Fahreddin Razi olmuştur.

Fahreddin Razi, bilginin mahiyetinin tanımlanamaz olduğunu ortaya koyduktan sonra bilginin tanımını bir tarafa bırakıp onun kısımlarından bahsetmeyi tercih etmiştir Buna göre, bilgi, ya bir tasarım (tasavvur) ya da bir yargı (tasdik)dır.<sup>71</sup>

Razi’nin düşüncesinde tasarım ve yargılar çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü tasarım ve yargıların zorunlu ve doğuştan olduğu ispat edilirse bilginin de aynı şekilde doğuştan ve zorunlu olduğu kanıtlanmış olacaktır.

Şimdi bu bölümde Tasarım ve yargı ne demektir? Fahreddin Razi’nin bilgi anlayışında tasarım ve yargının yeri nedir? Tasarım ve yargının kısımları nelerdir? sorularını açmaya çalışacağız.

---

<sup>68</sup> Fahreddin Razi, a.g.e.,c.4, s.72

<sup>69</sup> Fahreddin Razi, Mealim, s.20

<sup>70</sup> Fahreddin Razi, İtikadatu’l-Firaki’l-Müslimin ve’l-Müşrikin,Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye,Beyrut,1402 h, ss.42-43; Şehristani,el-Milel ve’n-Nihal, Daru’l-Ma’rife, Beyrut, tsz. c.1, s.75 ; Muhammed Salih Zerkan, Fahreddin Razi Ve Arauhu....., s.495 Marie Bernard, İlk Mu’tezililerde İlim Kavramı, çev: Ş.Gölcük, İ.İ.F.D., Ank.,1977,s.333

<sup>71</sup> Fahreddin Razi, Mealim, s.19; Muhassal,s.25; Metalib,c.3, s.83

## B. Tasavvur Ve Tasdik eşitleri

Biz bir gerçeği algıladığımız zaman bu gerçekle ilgili olumlu veya olumsuz herhangi bir hükümde bulunmuyorsak, buna tasavvur denir. Şayet; algıladığımız nesne hakkında olumlu veya olumsuz bir hükümde bulunuyorsak, buna da tasdik denir.<sup>72</sup>

“İnsan” dediğimizde hakkında olumlu veya olumsuz bir hüküm vermeden gerçekliğini algılarız. Bu algılamamız tasavvurdur. Sonra “dır” veya “değildir” Şeklinde “insan” sözcüğüne olumlu veya olumsuz bir yargı ilave ettiğimizde, bu da tasdik olur.<sup>73</sup>

Fahreddin Razi'nin tasavvur ve tasdik konusunu burada ele almasının sebebi, bilgilerimizin esasını teşkil eden bu iki varlık alanının zorunlu taraflarını ortaya koymaktır. Eğer bu ispatlanırsa bilgilerimizin de zorunlu olması kaçınılmazdır. Razi'ye göre tasavvurlarımızda ve yargılarımızda doğuştan fikirlerin varlığı kesinlikle kabul edilmelidir. Buna göre tasavvur ve tasdikten her biri hem apaçık (bedihi) hem de kesbi (nazari) dir.<sup>74</sup> Sıcaklık ve soğukluğun anlamını algılamamız dŐnmeye ve akıl yürütmeye gereksinim duymadığı için apaçık tasavvur; melek ve cin'in anlamını algılamamız da dŐnmeye ve akıl yürütmeye gereksinim duyduğu için kesbi tasavvurdur.<sup>75</sup>

Tasarımlarımızın ve yargılarımızın bir kısmının doğuştan olması zorunludur. Eğer zorunlu olmasaydı -hepsi kesbi olsaydı- bu durumda bu kesbi bilgilerimiz başka

<sup>72</sup>Fahreddin Razi, Muhassa, s.25; Mealim, s.19;Metalib,c.3,s.65; el-Mahsul fi İlimi'l-Usul,Daru'l-Kütüb'il-İlmiyye, Beyrut, 1999, c.1, s.7

<sup>73</sup> Fahreddin Razi, Mealim,s.23

<sup>74</sup> Her ne kadar zaruri ve bedihi bilgiler ile kesbi ve nazari bilgiler birbirinin karşılığı olarak kullanılsa bile aralarında nüanslar vardır:

**Zaruri Bilgi**, doğuştan gelen ve ayrılmaya hiçbir Şekilde yol bulamayan bilgilerdir. Uyku ve dalgınlık halinde zaruri bilgi kaybolur diyenler varsa da, bu iddia, zayıf bir iddia olarak kabul edilmiştir.nk uyku ve benzeri durumlarda bilginin kaybolması insanın iradesine bağlı bir durum değildir.

**Bedihi (Apaçık) bilgiler** de zorunlu olarak bilinen bilgilerdir. Ancak apaçık bilgilerde aklın fonksiyonu ve aktivitesi söz konusu değildir. Mesela, insan siyah ve beyazın, hareket ve skunun birbirlerinin karşıtı olduğunu akıl melekesini kullanmadan da bilir. Zorunlu bilgi ise, bir akıl yürütme sonucu elde edilen bilgidir.Bu sebeple bedihi bilgiler zorunlu bilgilerden daha has (zel) bilgilerdir.

**Kesbi Bilgi** ise sonradan elde edilen bilgiler olup, akıl yürütme ve araştırma sonunda kesin olarak elde edilen bilgilerdir. Bu yntyle kesbi bilgilere zorunlu bilgi diyenler de vardır.

**Nazari Bilgilere** gelince; nazari bilgi, akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgidir. Nazari bilginin sahih nazar (doğru akıl yürütme) olmadan meydana gelemeyeceğini söyleyenler vardır. Ancak bu doğru değildir. nk acı ,lezzet, sevinç ve keder gibi zaruri bilgiler de nazari bilgilerin içine girer (Adudu'ddin el-İci, Mevakıf,s.11; Cürcani,Ta'rifat,s.29, Şerhu'l-Mevakıf,c.1,s.62)

<sup>75</sup> Fahreddin Razi,Mealim,s.19

tasarım ve yargılara ihtiyaç duyardı. Bu durum sonsuza kadar devam ederdi. Bunun neticesi kısır döngü (devir) ve teselsül olurdu ki bu da imkansızdır.<sup>76</sup>

Razi'ye göre tasarımlarımızda bir nesne, iki yönden kesin olarak elde edilmeyip zorunludur;

a) Tasarımlarımız şayet algılanıyorsa onu elde etmek imkansızdır. Çünkü varolan bir şeyi elde etmeye çalışmak imkansızdır. Eğer o nesne algılanmıyorsa; onu elde etmek yine imkansızdır. Zira, algılanmayan bir şeyi elde etmek aynı şekilde imkansızdır. Eğer o nesne bir yönüyle algılanıyor bir yönüyle algılanmıyorsa, bu durumda, birinci halde varolduğu için, ikinci halde de hiçbir şekilde algılanmadığından, imkansızdır.<sup>77</sup>

b) Mahiyet dört şekilden biriyle tanımlanır: ya kendisiyle, ya içinde bulunduğu nesnelere vasıtasıyla, ya dışında kaldığı nesnelere ile, ya da içinde bulunduğu ve dışında kaldığı nesnelere birleşimiyle olur. Mahiyetin bu tanımları eğer mümkün değilse (ki, Razi'ye göre mümkün değildir), o halde mahiyetin elde edilmesi de mümkün olmayacaktır.

Razi, bunları tek tek ele alarak mahiyetin tanımlarının nasıl imkan dışı olduğunu gösterir.

Birincisi; mahiyeti bizzat kendisiyle tanımlamak imkansızdır. Çünkü tanımlanan tanımlayandan önce bilinmektedir. Şayet biz bir nesneyi bizzat kendisiyle yaptığımız bir tanım vasıtasıyla bilsek, bu tanıma bilmemiz, o nesneyi bilmemizden önce gelir ki, bu imkansızdır.

İkincisi; mahiyeti içinde bulunduğu nesnelere vasıtasıyla bilmek de mümkün değildir. Çünkü mahiyetin tanımlanması, ya bu nesnelere tümüyle olur ki, bu bizzat mahiyetin kendisi olur ve imkan dışı olur. Ya da mahiyetin tanımı, içinde bulunduğu nesnelere bir kısmıyla olur ki, bu da imkansız olur. Çünkü mahiyeti bileşik olan bir nesnenin tanımı ancak bu nesnenin cüzlerinin hepsiyle olacağından, bu nesnenin bir kısım cüzleriyle yapılan tanım, mahiyetin tanımı olamaz. Eğer mahiyetin bir bölümü mahiyetin bütününe tanımlayacak olursa, bu bölüm mahiyetin hepsini kapsayacağından, kendisini de tanımlamış olur ki, bu doğru olamaz.

Üçüncüsü; yani mahiyetin tanımının dıştan bir nesneyle yapılmasına gelince bu durumda da mahiyet, kendinden başka olmaklığı gerektirir ki, bu da imkansızdır.

<sup>76</sup> Fahreddin Razi, Mealim,s.20; Muhassal,s.26

<sup>77</sup> Fahreddin Razi, Muhassal,s. 25

Son olarak mahiyetin, içten ve dıştan nesnelere birleşimiyle tanımlanmasına gelince, yukarıdaki kısımların doğru olmaması, son kısmın da doğru olmadığı anlamına gelir.<sup>78</sup>

Razi'nin burada mahiyetleri tanımlanamaz olarak savunmasının sebebi daha önce de ifade ettiğimiz gibi bilginin mahiyetinin, dolayısıyla bilginin tanımlanamaz olduğunu, yani doğuştan ve zorunlu olduğunu kanıtlamaktır.

Fahreddin Razi'nin tasarımlarımızın bir kısmının hiçbir şekilde elde edilmeyeceği hakkındaki bu görüşleri, onun şüpheli olmakla suçlanmasına sebep olmuştur.<sup>79</sup>

Yeri gelmişken tasarımlarımızın kaynağını "hatırlama teorisiyle" izah etmeye çalışan Eflatun'un görüşlerine de yer vermek istiyoruz. Bu teoriye göre bilgi, eski bilinenlerin hatırlanması ameliyesidir.<sup>80</sup>

Ancak Razi'ye göre, bilgi, Eflatun'un dediği gibi nefsin bedenle henüz birleşmediği ilk hayata ait bir hatırlama değildir. Nefis için başlangıcında her türlü bilgiden varestedir.<sup>81</sup> Sözelimi doğduğunda çocuk annesini tanıyamamaktadır. Ancak buna rağmen nefis bilgiyi almaya hazırdır.<sup>82</sup> Nefsin bilgiyi almaya hazır olması bilginin meydana gelmesi için yeterli bir sebep değildir. Bilginin meydana gelmesi için başka bir şeye ihtiyaç vardır ki, o da; tikelleri algılamaktır.<sup>83</sup> Razi, bu görüşünü kanıtlamak için şu ayeti delil olarak gösterir:

**"Allah sizi bir şey bilmediğiniz halde annelerinizin karnından çıkardı ve size kulak, gözler ve gönüller verdi"<sup>84</sup>**

Fahreddin Razi, tasavvurların bir kısmının doğuştan-zorunlu olduğunu ortaya koyduktan sonra, tasdiklerin de bir kısmının zorunlu olduğunu ve bunların kazanılarak elde edilmediğini ortaya koymaya çalışır.<sup>85</sup>

Buna göre tasdikler de tasavvurlar gibi apaçık (bedihi) ve kesbi (nazari) olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>86</sup> Sözelimi biz "İki bir'den büyüktür" önermesinde düşünce ve akıl yürütmeye ihtiyaç duymadan bu yargıya varırız. Bu yargı, apaçık

<sup>78</sup> Fahreddin Razi, a.g.e., s. 25

<sup>79</sup> Muhammed salih Zerkan, Fahreddin Razi Ve Arahu.....s.496

<sup>80</sup> Muhammed Bakır Sadr, İslam Ve Filozofi, Hicret yay., 1980, s.86

<sup>81</sup> Fahreddin Razi, Tefsir, c.20,s.89

<sup>82</sup> Fahreddin Razi, Mebahis,c.1,s.466

<sup>83</sup> Fahreddin Razi, a.e.,a.y.

<sup>84</sup> Nahl, 16/78

<sup>85</sup> Fahreddin Razi, Mealim,s.19

<sup>86</sup> Fahreddin Razi,Kelama Giriş (Muhassal), çev: H.Atay, A.Ü.İ.F.D.,Ank., 1978, s.17

(bedihi) bir yargı olur. Biz “10x10=100” önermesinde bu yargıya varmak için düşünce ve akıl yürütmeye ihtiyaç duyarız. Buna da Nazari Yargı denir.

Zihin bir nesne hakkında bir yargıda bulunduğu; bu yargı ya kesinlik ifade eder ya da kesinlik ifade etmez. Eğer kesinlik ifade ediyorsa bu yargı ya gerçeğe uygundur ya da değildir. Eğer gerçeğe uygunsuz ya gerçeği ilzam eder ya da gerçeği ilzam etmez.

Eğer gerçeği ilzam ediyorsa bu yargı, ya hissi, ya akli ya da ikisinin birleşimiyle olur. Eğer hissi ise bu beş duyu organıyla meydana gelir. Eğer akli ise bilgiyi ilzam eden şey ya iki taraflı (konu-yüklem) salt bir tasarım; ya başka bir şeyle birlikte meydana gelen bir önermedir. Birincisi a-priori bilgilerdir. Örneğin; “bir şey ya vardır ya da yoktur” önermesinde olduğu gibi. Bu önermenin fertlerinin salt tasavvuru bu hükmü gerektirir. İkincisi de nazari bilgilerdir. “Alem hadistir” önermesinde olduğu gibi, “alem” ve “hadis” sözcüklerinin tasavvuru bize böyle bir hükmü vermez. Bunun için başka bir şeye ihtiyaç vardır, o da “Alem değişkendir ve her değişken hadistir” önermesidir. Ya da gerçeği ilzam eden bilgimiz akli ve hissi bilgilerin birleşimiyle meydana gelir. Bu çeşit yargılarımız da, ya işitme ve akılla (tevatür haber), ya da göz ve akılla (deney ve sezgi bilgileri) meydana gelir.

Buraya kadar anlattığımız eğer yargılarımız gerçeği ilzam ediyorsa, yargılarımızın aldığı şekillerdir. Eğer yargılarımız gerçeği ilzam etmiyor ve sırf taklide dayanıyor ise, bu da mukallidin inancıdır ki buna “zan” denir.

Eğer bir yargıda bulunup bu yargıda kararlı ise ve bu karar da gerçeğe uygun değilse buna “Cehl-i Mürekkep” denir.

Eğer yargılarımız kesinlik ifade etmiyor ve tercih edilir durumdaysa “zan”, tercih edilenin karşısındaysa “vehim”, tercih edilmeyecek eşitlikteyse buna da “şek” denir.<sup>87</sup> Razi'nin bu son tanımlamalarını biraz açacak olursak; “zan”, birbirine karşıt iki mümkün yargıdan birini diğerine üstün tutmaktır. Tercih edilen tarafa “zan” denilirken, bu tercih edilen “zan”ın karşısında bulunan yargıya da “Vehim” denir. Eğer zihin bu karşıt yargılardan birini diğerine üstün tutmaksızın duraksıyorsa, buna da, “Şek” denir.

Şimdi burada Razi'nin düşüncesine göre “zan”ın bilgi ifade etme keyfiyeti çok önemlidir. Razi'ye göre, eğer “zan”, zannedilen nesneye mutabık ise, buna

<sup>87</sup> Fahreddin Razi, Mealim, ss.19-20; Mebahis, c.1,ss.464-465;Mahsul,c.1,ss.5-7

“doğru zan (zann-ı sadık)” denir. Eğer mutabık değilse, buna da “yalan zan (zann-ı kazib)” denir. Doğru zan, ya bilgi ya da taklid olarak gerçeği ifade eder. Ama Yalan zan, gerçeği ifade etmez. Aksine bilginin zıttı (cehl) olmuş olur.<sup>88</sup>

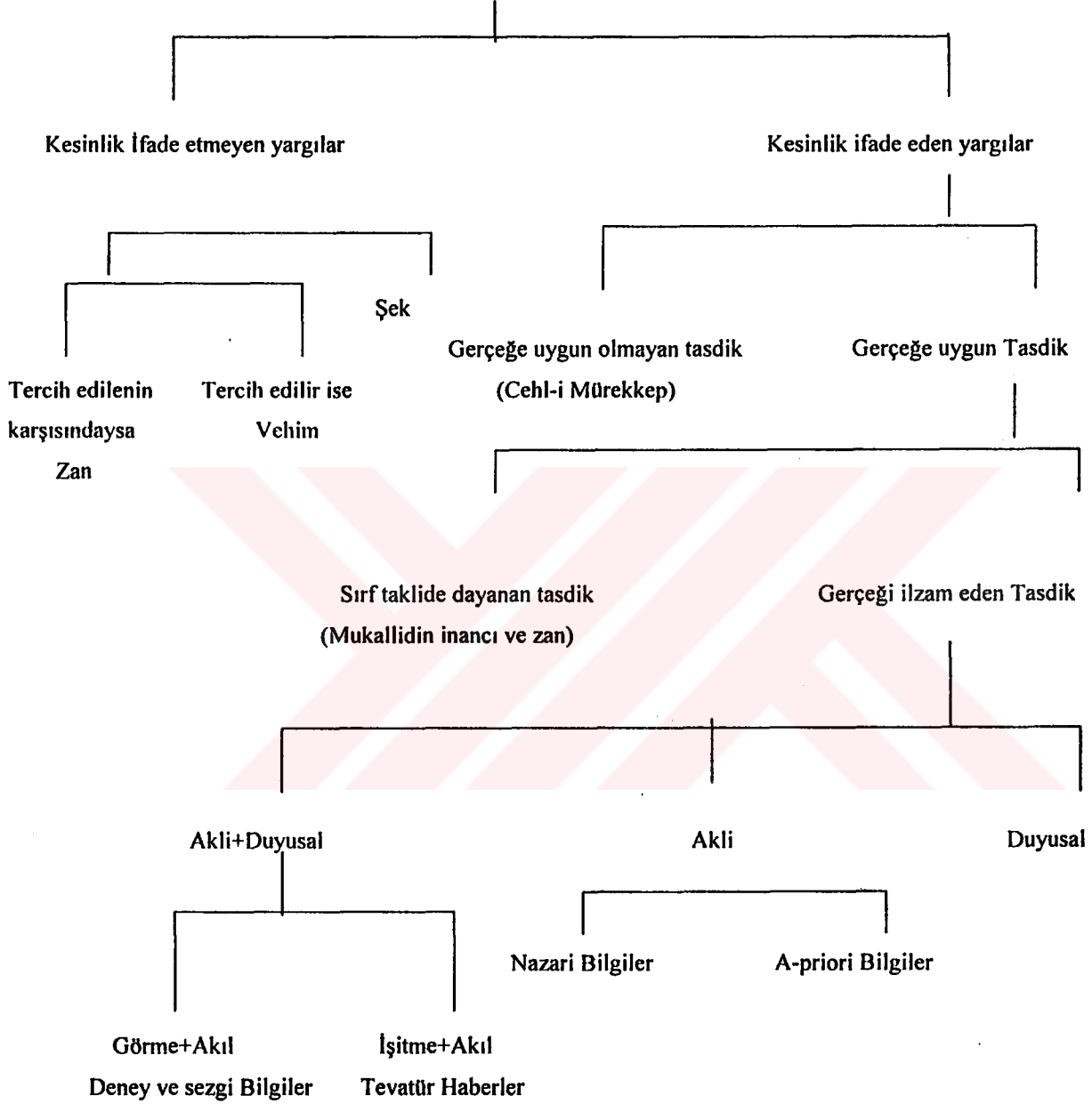
Razi'nin bu çözümlemesini şematize edecek olursak şu şekilde gösterebiliriz (bkz:şekil.3.1)



---

<sup>88</sup> Fahreddin Razi, Mahsul,c.1,s.7

ŞEKİL.3.1  
TASDİKLER



Burada bizim dikkatimizi çeken hususlardan en önemlisi, İslam Mantıkçılarının “Tasdik Türleri Ve Beş sanat” adı altında sistemleştirdikleri bilgi türlerinin, Razi'nin epistemolojisinde yer alması ve bunların Razi tarafından geliştirilmesidir. Bir diğer önemli husus da, Razi'nin duyu, deney, akıl, haber ve

sezginin sağladığı yargıların bize gerçekliği sağlayacak unsurlar olduğuna inanmasıdır.

Razi'nin epistemolojinde bir başka önemli nokta da, acı, tat gibi nefsin yaratılışında bulunduğu algılamaların beş duyu organının yanında altıncı bir unsur olarak kabul edilmesidir.<sup>89</sup> Razi'den önce İbn-i Sina'nın da kabul ettiği bu algılama türü mantık disiplininde “iç müşahedeler (Müşahadat-ı Batıniyye)” olarak kabul edilir.<sup>90</sup>

Dolayısıyla bir kez daha tekrar etmek gerekirse, Razi'ye göre bize gerçekliğin bilgisini şu unsurlar sağlar:

1) Duyular

a) Dış Hissedilenler ( Beş duyu organı ile elde edilen bilgiler)

b) İç Müşahedeler (Müşâhedat-ı Batıniyye)

2) Akıl

a) İlk ve temel -a priori- bilgiler (Evveliyat)

b) Akıl yürütme ile elde edilen bilgiler (Nazariyat-Nazari Bilgiler)

3) Deney Bilgileri (Tecrübiyat)

4) Sezgi Bilgileri (Hadsiyat)

5) Tevatürle elde edilen bilgiler (Mütevâtirat)

Burada bir önemli nokta da, Razi'ye göre, Mukallid'in İnancı ve Zannın, bizi gerçeğe götürdükleri takdirde bilgi ifade etmesidir. Hatırlanacağı gibi, mu'tezile, bilgiyi tarif ederken, “bir şeye realitesine uygun olarak inanmaktır” demişlerdi.<sup>91</sup> Bu tarife göre Taklid ve Zan, realitesine uygun olmadığından bilgi ifade etmemektedir. Razi ise, bu görüşüyle, Mukallid'in inancı ve Zannın bilgi ifade etmediğini savunan mu'tezile filozoflarından ayrı düşünmektedir.

Razi'nin yargılar için yapmış olduğu bu sınıflandırmadan sonra, bilgiyi suje ve obje açısından nasıl değerlendirdiği, ve suje-obje arasında kurulan ilişkinin doğurduğu sonuçları nasıl ele aldığına geçebiliriz.

<sup>89</sup> Fahreddin Razi, Muhassal, s.26

<sup>90</sup> Necati Öner, Klasik Mantık, s.185

<sup>91</sup> Bkz; çalışmamızın “Bilginin Tanımı” bölümü, s.18

### C. Suje-Obje İlişkisi Ve Bu İlişkiden Çıkarılan Sonuçlar

Bilgi tarif edilebilir olsun ya da olmasın veya hangi alana ait olursa olsun, onun birbirinden ayrılmayan iki tarafı vardır. Bir tarafı bilen, diğer tarafı da bilinendir. Her bilgi, bu iki öğeye, bunlar arasında kurulan ilişkiye dayanır. Epistemolojik açıdan bilene “suje”, bilinene, bilinmesi gereken şeye de “obje” adı verilir.<sup>92</sup>

Bilgi kelimesinin türevleri dikkate alındığında, sujenin varlık karakterinin ne denli fonksiyonel olduğu anlaşılacaktır. Razi, bilginin otuza yakın türevlerinden bahseder. Başlıcaları; Şuur, İdrak, Fehm, Tasarım, Ma’rifet, Fikir, Taakkul, Fıkıh’tır..<sup>93</sup> Bunların her birinin arasında ince bir ayırımın olması bir tarafa bırakılır ve burada bizi ilgilendiren yönüyle söylemek gerekirse, suje; genel anlamda, duyan, idrak eden, düşünen, araştıran anlamına gelmektedir. Yani suje, birçok özellikleri ile çeşitli fonksiyon ve faaliyetleri olan ve “var olan” dır.<sup>94</sup> Objeye, karşımızda duran, sujenin kendisine yöneldiği şeydir. Başka bir deyişle obje, idrak edilen, duyulan, düşünülen, araştırılan şeydir.

Her bilgi, suje ve obje arasında kurulan bir ilişkiye dayanır. Ancak bu ilişkinin mahiyeti, felsefe tarihinde çeşitli kuramlara ve ekollere göre farklı yorumlanmıştır. Objeyi kendi başına bir varlık olarak kabul eden yaklaşıma felsefe tarihinde genel olarak “Realizm” adı verilmektedir. Bunun aksine objeyi, sujenin bir sonucu olarak gören, yani objeyi “mutlak ben”in, algının, düşünmenin bir ürünü olarak gören yaklaşıma da “İdealizm” adı verilmektedir.<sup>95</sup>

Fahreddin Razi de, bilgi olayını, genel olarak suje ve obje arasında kurulan özel bir ilişkiye dayandırır. Ancak bu ilişkinin mahiyeti ile ilgili problemleri kendi perspektifine göre biçimlendirmeye çalışır. Aslına bakılırsa, Fahreddin Razi’nin suje ve obje arasında kurulan ilişkinin mahiyeti ile ilgili mülâhazaları, genel anlamda

<sup>92</sup> Takiyeddin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş, 6. Baskı, Remzi Kitapevi, İst., 1997, s.47

<sup>93</sup> Fahreddin Razi, Tefsir, c.2, s.203; Mebahis, c.1, ss.489-490

<sup>94</sup> T.Mengüşoğlu, a.g.e., s.47

<sup>95</sup> T.Mengüşoğlu, a.g.e., s.50

söylemek gerekirse, İbn-i Sina felsefesinin bir eleştirisidir. Hatta Razi'nin İbn-i Sina'nın eserlerine şerh olarak yazdığı eserlerde kullanılan üslup, bu eserlerin bir şerh değil, cerh olduğu yorumlarına bile yol açmıştır.

Razi'de suje-obje ilişkisini genel anlamda şu maddelerde özetlemek mümkündür:

1) Razi'ye göre bilgi, idrak ve şuur bir şeye nispetle vardır. Bilgi, ancak, bağıntılılığın iki tarafı (özne-nesne) olursa, meydana gelir. Objeye, sujenin bizzat kendisi olursa, bu durumda suje, objeyi algılayamaz. Bilgi, sujenin suje olmaklığıyla ve objenin obje olmaklığıyla aralarında kurulan ilişkiye nispeten vardır. İşte bu özel alaka, bilginin zeminini teşkil eder.<sup>96</sup>

Şayet akledilen (obje) dış dünyada yoksa bile, bu durumda suje ve obje arasında "akledilirlik" (akiliyyet) bağıntısının kurulması gerekir ki, suje, objeyi algılayabilsin.<sup>97</sup>

2) Razi'ye göre bilgi, İbn-i Sina'nın (genelde bütün filozofların) iddia ettiği gibi sujenin zihninde, objeye ait formun hasıl olması değildir.<sup>98</sup> Razi, bu görüşünü kanıtlamak için üç delil getirir:

a) Bilgi, sujede bir şeyin suretinin hasıl olmasından ibaret olsaydı; varlığımızı (zatımızı) bilmememiz gerekirdi ki, bu saçmadır. Çünkü zatımızı akletmemiz;

1) ya bizzat nefsimizi,

2) ya da nefsimizde ki başka bir formu algılamakla olur.

Razi'ye göre bilgi, sujede bir şeyin hasıl olması ise, bu durumda her ikisi de imkansızdır. Birincisi; nesnelere zatlarını düşündüğümüzde, bu düşünmemiz onların zatlarını düşünmelerine bağlı bir düşünme değildir. Eğer öyle olsaydı bizim Allah'ı düşünmemiz, Allah'ın zatını düşünmesine bağlı olurdu ki, bu, muhaldir. İkincisi de iki şekilde imkansızdır. Birincisi; bu formun zatımıza eşit bir varlık olması gerekirdi ki, bu durumda da birbirine eşit iki durumun birleşimi olmuş olurdu. İkincisi; bu formların zatımıza ait formlar olduğunu biliyorsak, zatımızı bilmememiz gerekirdi. Eğer bu formları akledersek, bu formları akletmeden önce zatımızı akletmemiz gerekirdi.<sup>99</sup>

<sup>96</sup> Fahreddin Razi, Mebahis, c.1, s.450; Metalib, c.3, s.65

<sup>97</sup> Fahreddin Razi, Mebahis, a.y

<sup>98</sup> Fahreddin Razi, Mebahis, c.1, s.442; Metalib, c.2, s.65

<sup>99</sup> Fahreddin Razi, Mebahis, a.y

b) Bilgi, sujede bir şeyin suretinin hasıl olmasından ibaret olsaydı; zatımızı akletmemiz durumunda akıl, akleden ve akledilenin aynı şey olması gerekirdi ki, bu durumda da “zatımızı akletmeyi” aklettiğimiz zaman, bu, “zatımızı” akletmemiz olurdu. Aksi takdirde birbirine eşit iki şeyin birarada bulunması durumu ortaya çıkmış olurdu. Bu durumda da “zatımızı akletmeyi akletmemiz”, “zatımız” olmuş olurdu. Nefs, “akletmeyi akletmek” özelliğini sonsuza kadar götürecektir kabiliyettir. Bütün bu saydıklarımız, zatın varlığına bağlıdır. Öyle ise, bütün bu akledilir nesnelere, zatımız varolduğu müddetçe bi'l-fiil hazır olması gerekir. Zira bir tek şey hem bi'l-kuvve hem de bi'l-fiil meydana gelmez.<sup>100</sup>

c) Bilgi, sujede bir şeyin suretinin hasıl olmasından ibaret olsaydı; algıladığımız anda bizim için hasıl olmamasına rağmen cansız cisimlerin mahiyetlerinin hasıl olması lazım gelirdi. Halbuki biz biliyoruz ki bu mahiyetlerin hasıl olması, bilgi ifade etmez. Çünkü bu mahiyetlerin meydana gelmesi iki vakitte meydana gelmez.<sup>101</sup>

3) Razi'ye göre bilgi, İbn-i Sina'nın iddia ettiği gibi, suje ve objenin birleşiminden (ittihad) de ibaret değildir. Çünkü eğer bilgi, suje ile objenin birleşiminden ibaret olsaydı; bir objeyi bilmek için yönelen suje, bu objeyi bilene kadar başka bir bilgiyi de bilir. Bu durumda birinci objenin hakikati, ikinci objenin hakikatine dönüşür. Bu durumda birinci objeyi bilen sujenin varlığı söz konusu olmaz. Aksi takdirde bir obje için iki hakikatten bahsetmemiz söz konusu olur ki, bu, saçma olurdu.<sup>102</sup>

4) Razi'ye göre suje (akleden), obje (akledilen) ve bilginin (akıl) aynı şey olması mümkün değildir. Bunu iddia edenler (Farabi ve İbn-i Sina); suje, kendisini düşündüğü, yani kendisini kendisi için obje kıldığı zaman akıl, akleden ve akledilen bir olur demişlerdir.<sup>103</sup>

Ancak Razi'ye göre böyle bir şey yanlış olur. Çünkü suje, zatını düşündüğü zaman, akleden zatın akledilen zat olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Ancak “akletmek” ve “akledilmek” sıfatlarının aynı şey olması mümkün değildir. Buna şu şekilde kanıt getirir: “Bir şeyin hakikatinden ibaret olan ya da bir hakikatin cüz'ü

<sup>100</sup> Fahreddin Razi, Mebahis, a.y.

<sup>101</sup> Fahreddin Razi, a.e., c.1, s.443

<sup>102</sup> Fahreddin Razi, a.e.,c.1, s.448

<sup>103</sup> Fahreddin Razi, a.e.,c.2,s.459

olan bir şeyin, biri olmadan diğerinin tasavvur edilmesi mümkün değildir. Biz bir şeyi suje olduğuna hükmetmeden obje olduğuna hükmedebiliriz. Ya da bir şeyin obje olduğuna hükmetmeden suje olduğuna hükmedebiliriz. Bu durumda akletmek (akiliyyet) sıfatı ve akledilmek (ma'kuliyyet) sıfatı birbirinden iki ayrı sıfat durumundadır.

Sözgelimi “İnsan bir hayvandır” önermesinde insanın mahiyetini anlamak için öncelikle hayvanın mahiyetini anlamak lazımdır. “Akıliyyet” in mahiyetini “ma'kuliyyet” sıfatı olmadan da anlayabildiğimize göre bu iki sıfat birbirinden ayrıdır.”<sup>104</sup>

5)Razi'ye göre bilgi, İbn-i Sina'nın iddia ettiği gibi suje ve obje arasında kurulan alakanın bizzat kendisi de değildir. Zira, bilginin meydana gelmesi için gerekli olan suje ve obje arasında kurulan alaka, ancak suje ve objenin varlığına bağlıdır. Halbuki biz, bu dünyada varlığı olmayan şeyleri de algılayabiliyoruz.<sup>105</sup>

6)İbn-i Sina “Necat” adlı eserinde bilginin, negatif (selbi-ademi) bir durum olduğunu söyler. Örneğin Allah'ın varlığından bahsederken onun hem akıl, hem akleden, hem de akledilen olmasının, onun birliğine gölge düşüreceği endişesiyle bilginin maddeden ayrı bir şey olduğunu iddia etmiştir.<sup>106</sup>

Razi'ye göre ise bilgi, selbi (maddeden ayrı) değildir. Eğer öyle olmuş olsaydı selbiyetin karşısı cehalet olduğundan, bilgi, “bilmediğimi biliyorum” önermesinde olduğu gibi ya cehl-i basit'in karşısı olurdu ki, bu bilginin zıttıdır. Bu durumda bilgi, bilginin karşısının karşısı olurdu ki, bu subuti olurdu. Ya da bilgi, “bilmediğimi bilmiyorum” önermesinde olduğu gibi cehl-i mürekkebin karşısı olurdu ki, bu durumda cehl-i mürekkebin yok olması durumunda bilginin meydana gelmesi gerekmezdi.<sup>107</sup>

7)Razi'ye göre bilgi, meşşai filozofların iddia ettiği gibi, sujenin objenin suretine bürünmesi de değildir. Bize göre, Fahreddin Razi, bu görüşüyle teolojik bir problemi çözmek niyetindedir. İbn-i Sina ve diğer Meşşai filozoflara göre cüz'ilerin değişimiyle onlar hakkındaki bilgi de değişir. Bu sebeple Allah, bilinenleri cüz'i formlarla değil, külli biçimlerde bilir. Ancak Razi'nin bu görüşüne göre , cüz'ileri

<sup>104</sup> Fahreddin Razi, Mebahis,c.2,s.460

<sup>105</sup> Fahreddin Razi, a.e.,c.1, s.446

<sup>106</sup> İbn Sina,Necat,Daru'l-Afaki'l-Ceyyide,Beyrut,1985, ss..280-281

<sup>107</sup> Fahreddin Razi, Mebahis,c.1,s.445; Metalib,c.3,s.66

bilme noktasında değişen ve artan Allah'ın zatı değil, Allah'ın bilinen şeye nispetidir.<sup>108</sup> Razi'ye göre Allah, küllileri, cüz'ileri, varolanları, yok olanları, görünen ve görünmeyenleri, değişenleri ve değişmeyen her şeyi kesin bir biçimde bilir. Eğer bilmeseydi, bu acizlik, onun tanrılığına halel getirirdi.<sup>109</sup>

Razi'ye göre bizim de cüz'iler hakkındaki bilgimizin bizzat kendisi değil, bilinen şeye karşı varolan nispet değişmektedir. Zeyd'in evde olduğuna dair bilgimiz, Zeyd evden çıktığında, bu bilgimiz ya hala kalıcılığını sürdürmektedir; ya da bu ilk bilgimiz gerçekliğini yitirmiştir. Eğer ilk bilgimiz hala kalıcılığını sürdürüyorsa, bu bilgi değil, cehalet olur. Böylece, bilgi ifade eden inanç değişmiş oldu. Eğer bu bilgimiz kalıcılığını yitirmişse, bu durumda bahsettiğimiz ilk bilginin değişmiş olması haydi haydi söz konusu olur.<sup>110</sup>

Acaba meydana gelecek bir olay hakkındaki bilgimiz, o olay meydana geldiğinde, meydana gelen olay hakkındaki bilgimizin bizzat kendisi midir? Razi, hayır der ve bunun iki yönden yanlış olduğunu söyler:

1)Eğer durum böyle olmuş olsaydı; şu anda güneşin doğacağını bilmemiz, güneş doğduğunda, görmesek, ışığına muttali olmasak ve bize haber verilmese bile bu bilgimiz, "güneşin doğması" ile aynı şey olmuş olurdu.

2)Bilgi, objesine uygun bir formun olmasını gerektirir. Bir şeyin şu anda yok olmasına dair bilgimiz ile, ileride meydana geleceğine dair bilgilerimiz birbirinin karşıtıdır. Bu durumda, bu iki objenin formları, zihinde birbirine karşıt olmuş oldu. Bu da bilginin tabiatına aykırıdır. Çünkü bilgide, objesine uygunluk şartı vardır.<sup>111</sup>

Görüldüğü gibi, Fahreddin Razi, suje ve obje arasında kurulan ilişkiyi izah ederken selefi olan İbni Sina epistemolojisini eleştirmektedir. Bu eleştirinin boyutlarını ortaya koyduktan sonra, şimdi de Razi'nin epistemolojisinde bilgi kaynaklarının neler olduğuna geçebiliriz.

<sup>108</sup> krş:Macit Fahri,İslam Felsefesi Tarihi, , çev:Kasım Turhan, 2. Baskı, İklim yay., s.290

<sup>109</sup> Fahreddin Razi, el-Mesail,s.49

<sup>110</sup> Fahreddin Razi, Mebahis,c.I,s.484

<sup>111</sup> Fahreddin Razi, a.e.,a.y

### III.BÖLÜM

#### FAHREDDİN RAZİ'DE BİLGİNİN KAYNAĞI PROBLEMİ

Her birimiz evrende varolan objeler hakkında bir takım bilgilere sahibiz. Acaba bu bilgilerimiz nereden gelmektedir? Biz bu bilgileri nereden kazanmaktayız ve bilgilerimize kaynaklık eden unsurlar nelerdir? Bilgilerimize kaynaklık eden araçların incelenmesine epistemolojide “Bilginin Kaynağı Problemi” denir.

Epistemolojinin bu problemine tarih boyunca -felsefe tarihinde- çeşitli cevaplar aranmıştır. Bu meseleye verdikleri cevapların niteliğine göre felsefe tarihinde ortaya çıkmış disiplinlerin başlıca dört gruba ayrıldığını görmekteyiz:

- a)Bilgimizin akıldan doğduğunu iddia eden Rasyonalizm
- b)Bilgilerimizin deneyden doğduğunu ileri süren Emprizm
- c)Bilgilerimizin duyudan elde edildiğini ileri süren Sansualizm
- d)Bilgilerimizin sezgiden doğduğunu öne süren Sezgicilik (İntüisyonizm)<sup>112</sup>

Rasyonalizm, insan bilgisinin kaynağını akılda bulur. Bu görüşe göre, İnsan bilgisi akıldan doğduğu için, genel-geçer ve kesin bir bilgidir. İlkçağ felsefesinde Sokrates, Eflatun ve Aristoteles, yeniçağda Descartes, Spinoza, Leibniz ve Kant rasyonalisttir.<sup>113</sup>

Emprizm, bilginin kaynağını deneyde görür. Bu düşünce bir bakıma rasyonalizmin alternatifi ve karşıtı olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre, insanın doğuştan sahip olduğu hiçbir bilgi mevcut değildir. İnsan zihni, doğduğunda boş bir levhaya (Tabula Rasa) benzetilmiştir. Empristlere göre, eğer insan zihninde doğuştan bazı prensipler mevcut olmuş olsaydı, bu prensipler çocuklarda ve akli seviyesi geri olan insanlarda da bulunmuş olacaktı. Ancak biz biliyoruz ki, bu tür insanlarda doğuştan var olduğu iddia edilen bilgiler söz konusu değildir. Empristlere göre, insan bilgisine kaynaklık yapabilecek unsurlar, insanın yaşadığı çevreden deney yoluyla elde ettiği bilgilerdir. Bu düşüncenin bir sistem haline gelmesi İngiliz Filozofu John Lock sayesinde olmuştur. Yine Berkeley, David Hume, Condillac 17. yy. felsefesinin en önemli emprist filozoflarıdır.<sup>114</sup>

<sup>112</sup> Hüsamettin Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, s.37

<sup>113</sup> Hasan Küçük, İslam Ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler, ss.135-137

<sup>114</sup> Hasan Küçük, a.e., ss.177-178

Bilginin aklıdan ve deneyden doğduğunu savunanlara karşı, felsefi düşüncede, bilgilerimizin, sezgilerimizin bir ürünü olduğunu savunan akıma da İntüisyonizm adı verilmektedir. Bu görüşe göre, insana dış dünyayı kavratacak sezgiden başka bir unsur olamaz. Sezgi bilgisi bizi hiç bir zaman yanıltmaz ve en güvenilir bilgidir. Çünkü, sezgide hakikati kendiliğinden kavrayacak kabiliyet mevcuttur. Bu düşünceyi felsefe tarihinde sistemleştiren Fransız Filozof Henri Bergson'dur. İslam düşüncesinde de sezgi bilgisine "Hads" adı verilmektedir. İslam dünyasında bu görüşün temsilcisi Gazzali olarak kabul edilmektedir.<sup>115</sup>

Sansüalizm'e gelince, bu görüşe göre, bilgi elde etmede ve tasavvurlarımızda bilginin kaynağı sadece duyulardır. Buna göre, insan zihni, sadece duyuları algılar ve bunları çeşitli analiz ve sentezlere tabi kılarak bu duyular üzerinde çeşitli etkinliklerde bulunur. Sansualist düşüncenin temsilcileri, felsefe tarihinde Epikürcüler, Hobbes, ve Condillac olarak kabul edilmiştir.<sup>116</sup>

İslam düşüncesinde ise, batıda şekillendiği gibi, insan bilgilerinin kaynağını tek bir unsurda gören bir düşünce mevcut değildir. Filozof veya kelamcı olsun İslam Düşüncülerinde, insan bilgilerinin kaynağı noktasında akıl, duyu, deney ve sezgi bilgilerinin hepsinin rolü olduğu görüşü mevcuttur.<sup>117</sup>

Fahreddin Razi'nin düşüncesinde de, insan bilgilerinin kaynakları arasında yukarıda sayılan bütün unsurların rolü olduğu kuşkusuzdur. Ancak, Razi, bütün bu kaynaklar arasında akıllı ayrı bir yerde tutar. Ve diğer kaynaklara nazaran, aklın sağladığı bilgilere daha çok önem verir. Çünkü, O'na göre akıl, eşyanın mahiyeti hususunda bize bilgi verirken, sözgelimi duyular, bize sadece eşyanın fenomenleri hakkında bilgi verebilir.<sup>118</sup>

Epistemolojide bilginin kaynağı hakkındaki bu kısa girişten sonra, Razi'nin düşüncesinde akıl ve duyu bilgilerinin sağladığı akılsallar (Ma'kulat) ve duyusallar (Mahsusat)'ın yerini tespit edecek, daha sonra da Fahreddin Razi'nin düşüncesinde bilgi kaynağı olabilecek akıl, duyu, sezgi ve Haber unsurlarını tek tek ele alacağız.

<sup>115</sup> Hasan Küçük, a.g.e., ss.195-197

<sup>116</sup> Hüsamettin Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, s.69

<sup>117</sup> Nihat Keklik, Felsefenin İlkeleri, Doğuş Yay., İst., 1982, s.169

<sup>118</sup> Fahreddin Razi, Mebahis, c.1, s.468

## A. Düşünülür Ve Duyulur Nesnelere (Ma'kulat ve Mahsusat) Alemi

Bizim eşya hakkındaki algılamamız, nihai noktada iki ana kısma ayrılır: Duyu algılaması ve akıl algılaması. Duyular, verdiği her bilgi ile cismani olup, ancak açık seçik nesnelere algılayabilir. Duyular, bu nesnelere içyüzünü ve mahiyetini algılayamaz. Buna karşılık akli idrak ise, eşyanın içyüzü ve mahiyeti ile ilgili bilgi verir. Bu sebeple aklın algılaması, bütün algılamaların en mükemmelidir.<sup>119</sup> Duyular, cisimlere ait maddi formları algılamakta, akıl, nesnelere akli formlarıyla ilgilenir.

Maddi formlar, birbirini engelleyici özelliğe sahiptir. Bir maddede bir form belirlediğinde, aynı formla birlikte başka bir formun varlığı söz konusu olmaz. Ama akli formlar birbirlerine yardımcı mesabesinde dirler. Nefs, bir nesneyi algıladığında, aynı anda başka bir bilgiye de yönelebilir.<sup>120</sup>

Maddi formlarda, büyük nesnelere küçük nesnelere girmesi mümkün değildir. Ama akli formlar için büyük ve küçük formlar arasında algılanma bakımından bir fark yoktur. Bu sebeple akıl, yerleri ve gökleri, zümrüden dağları tahayyül edebilir. Akli formların tüm kategorilere nispeti bir olup, değişmez.<sup>121</sup>

Razi, bu görüşüyle İbn-i Sina'yı eleştirmektedir. Çünkü Razi'nin ifadelerine göre, İbn-i Sina, maddi formlar değişik miktardaki maddeleri algılayabilir demiştir ki, Razi'ye göre bunun doğru olması mümkün değildir.<sup>122</sup>

Maddi formlar, duyu organlarıyla hissedilirler. Ancak akli formlar için, duyu organlarıyla algılanma söz konusu olamaz. Akli ateş, yakıcı olmadığı gibi, akli kar da soğuk değildir. Bu nesnelere akılda değil, dış dünyada olduğu zaman yakıcı ve soğuk olabilmektedir.<sup>123</sup>

Akli formlar, maddi formların aksine, akılda meydana geldikten sonra kolay kolay yok olmazlar. Eğer yok olsalar bile geri getirilmeleri güç değildir.<sup>124</sup>

Razi'ye göre akli form, külli olduğu gibi aynı zamanda bir yönüyle, cüz'i bir biçimdir. Zira, cüz'i bir nefiste meydana gelmekte olup, tasarımlarımızdan biridir. Nasıl ki, tek bir şey değişik itibarlarla genel ve özel olabildiği gibi külli ve cüz'i de

<sup>119</sup> Fahreddin Razi, Mebahis, c.1,s.468

<sup>120</sup> Fahreddin Razi, a.e., c.1, s.453

<sup>121</sup> Fahreddin Razi, a.e., a.y

<sup>122</sup> Fahreddin Razi, a.e.,c.1,s.454

<sup>123</sup> Fahreddin Razi, a.e., a.y

<sup>124</sup> Fahreddin Razi, Tefsir,c.22,ss.222-228; Mebahis,c.1,s.454

olabilmektedir. Bu münasebetle akli form, nefiste meydana gelmesi bakımından cüz'idir.<sup>125</sup>

Zeyd ve Amr için kullanılan "insan" ismi lafzi bir ortaklık ifade etmez. Aksine manevi bir ortaklık ifade eder. Bu ortaklıkta "insan" isminin kapsamına uzunluk, şekil gibi nitelik ve nicelik ifade eden nitelikler girmez. Aksi takdirde, muhtelif niteliklere sahip insanlar arasında ortak bir isim olmazdı. Durum böyle iken Razi'ye göre, akli formlar, bahsedilen bu ortaklığın dış dünyada varolan niteliklerden varestesine nazaran küllidir.<sup>126</sup>

İbn Sina akledilir nesnelere üç kısma ayırır<sup>127</sup>. Buna göre;

- a) Potansiyel halde (bi'l-kuvve) bulunan makulat: Bu akledilir nesnelere henüz fiil dünyasına çıkmamıştır. Ancak nefis, onu elde edebilir. Bi'l-kuvve varolan akledilir nesnelere, bir yönüyle fiili olarak var olmaya yakın, diğer yönüyle de , uzak olabilirler.
- b) Fiili halde (bi'l-fiil) bulunan akledilir nesnelere: bu aşamada da düşünülür nesne, ayrıntılı biçimde tam olarak var olup, özne nesnenin tüm sıfatlarını ve ilintilerini bilir.
- c) Bil'-fiil olup, ancak ayrıntılı biçimde olmayıp, basit biçimde varolan akledilir nesnelere: bu aşamada sözgelimi bir meseleyi bilen birisine o mesele hakkında bir soru sorulduğunda o, bir defada bu sorunun cevabını zihinde bulur. Ancak bu cevap ayrıntılı biçimde değildir. Böyle bir durumda İbn-i Sina 'ya göre onun bilgisinin fiili olmayıp, potansiyel halde olduğu söylenemez. Çünkü insan nefsinde bu iki durum arasında apaçık bir ayırım vardır. Bu meseleyi duymadan önce, o meseleyi potansiyel olarak biliyordu. Soruyu duyduktan sonra daha önce zihinde olmayan bu konuyla ilgili şuur ve bilgi durumu meydana gelir.

Ancak Razi'ye göre, İbn-i Sina'nın akledilir nesnelere hakkında bahsettiği bu üçüncü durum, söz konusu olmayıp, bilgi ya bi'l-kuvve, ya da fiili biçimde (aynı zamanda ayrıntılı biçimde) vardır. Razi'ye göre, eğer bahsi geçen basitlik, bilinenlerin formlarının bir anda var olması ise, ve ayrıntılı akletmek de bilinenlerin zamansal olarak ardarda gelmesi ise, bu, doğrudur. Ancak bu aşama eğer, salt potansiyel ve salt fiili hal arasında bir aşama ise bu kabul edilemez.<sup>128</sup>

<sup>125</sup> Fahreddin Razi, Mebahis, c.1, s.455

<sup>126</sup> Fahreddin Razi, a.e., c.1, s.454-455

<sup>127</sup> krş; İbn-i Sina, Şifa-Nefs-, Mısır, 1975, ss.213-215

<sup>128</sup> Fahreddin Razi, Mebahis, c.1, s.456

Razi, bilgiyi ilintili bir durum olarak gördüğünden , İbn-i Sina'nın görüşüne karşı çıkmıştır. Çünkü izafet, iki şeyden birine yapılmışsa, diğerine yapılmamış demektir. İzafetler çoğalınca bu bilgiler de ayrıntılı bir biçimde çoğalır. Bilginin ayrıntılı bir biçimde meydana gelmesi ancak bu şekilde olur.

Razi'ye göre bir şeyi potansiyel olarak bilmek, soruyu cevaplandırmayı gerektirebilir. Ancak o şeyin hakikati ise henüz bilinmiş değildir. Örneğin; nefsin, bedeni harekete geçiren bir güç olduğunu biliriz. Bu özellik, nefsin özünde vardır. Ancak nefsin gerçek hakikati henüz bilinmiş değildir.<sup>129</sup>

Sonuçta Razi'ye göre, Ma'kulat, bi'l-kuvve ve bi'l-fiil varolan akldedilir nesnelere üzere iki kısma ayrılır.

Şimdi de Razi'nin epistemolojisinde duyuların rolünü, duyuların bir bilgi kaynağı olmasını ve duyuların sağladığı bilgilerin niteliğini göreceğiz.



---

<sup>129</sup> Mebahis,c.1,ss.456-457

## B. Razi'de Bilgi Kaynağı Olarak Duyular

Fahreddin Razi, bilginin birinci derecede kaynağı olarak duyuları görür. Duyu organlarının bilgi kaynağı olmada ilk sırayı alması, bilgi elde etmede ilk araç olmasından dolayıdır. Yani Razi'ye göre duyu organları olmadan ne akıl ne sezgi ne de haber bilgileri tek başına bilgi ifade eder. Duyu organlarının önceliği buradan gelmektedir. Çünkü Razi, insan nefsinin başlangıçta her türlü bilgiden varestede olduğunu, bilgi ameliyesinin meydana gelmesi için nefsin tikelleri algılamasının şart olduğunu düşünür:

“ Şüphesiz nefis, özünde bilgiyi almaya kabiliyetlidir. Ancak nefsin bu kabiliyeti bilginin meydana gelmesi için yeterli ve tam bir sebep değildir. Eğer tam bir sebep olmuş olsaydı, nefis, (deney-öncesi) akledilir nesnelere ve bilgileri a-priorik olarak bilirdi. Bu durumda nefis, a-priori bilgilerin hepsine vakıf olmuş olurdu. Ancak biz biliyoruz ki, nefis, ilk başta faal akıldan akledilir nesnelere almada yeterli değildir. Bu durumda nefsin akledilir nesnelere algılaması için başka bir şeye ihtiyaç vardır ki, o da, tikelleri algılamaktır. Nefis, bu tikel bilgileri sayesinde, maddi ilineklere arınmış tümel tasarımları algılar.”<sup>130</sup> Razi bu ameliyeye, yani objeyi maddi niteliklerinden arındırma işlemine “İntikaş” adını vermektedir.<sup>131</sup>

Ancak şunu da ifade etmeliyiz ki, Fahreddin Razi, duyu yanılsamalarını ve duyuların bilgi elde etme keyfiyetini de göz önünde bulundurarak –akli bilgilere nazaran – bize kesin bilgi sağlamayacağı kanaatini taşır. Çünkü duyular, nesnelere özünü kavrayamaz. Duyular, ancak açık-seçik nesnelere algılayabilir. Bu sebeple Razi'ye göre, duyu organları akli algılama için bir hazırlayıcı kuvve, bir araç olmaktan öteye gidemez. “Aklın algılaması, algılama ameliyesinde en mükemmel olanıdır. Duyulara gelince, ancak açık ve seçik olanı algılayıp, nesnelere iç yüzünü algılayamazlar.”<sup>132</sup> Yani, Fahreddin Razi'ye göre, duyuların bize sağladığı bilgi eşyanın fenomenlerine ve fonksiyonlarına ait bir bilgidir.<sup>133</sup> Bu sebeple Razi, duyuları hizmetçiye, akli da efendiye benzetmiştir. Efendi hizmetçiden üstün olduğuna göre, akıl da duyudan üstündür.<sup>134</sup>

<sup>130</sup> Fahreddin Razi, Mebahis, c.1, s.468

<sup>131</sup> Fahreddin Razi, a.e., a.y.

<sup>132</sup> Fahreddin Razi, a.e., a.y.

<sup>133</sup> Fahreddin Razi, Tefsir, c.22, ss.225-228

<sup>134</sup> Fahreddin Razi, a.e., c.2, s.228

İnsanın, kendisiyle bilgi elde ettiği duyular, Razi'ye göre İç ve Dış Duyular olmak üzere ikiye ayrılır: Dış duyular ( Havass-ı Zahire), ile beş duyu organı kastedilir. İç duyularla da, bütün harici duyuların depolandığı "Ortak Duyu" (Hiss-i Müşterek), Objeleri kaybolduktan sonra da onları tekrar resmeden "Hayal", cüz'i bilgileri muhafaza eden "Hafıza", duyu idraklerinden doğrudan anlaşılmayan cüz'i şeyleri üreten "Vehim" ve hafızada birikmiş olan bütün malzemeleri kullanarak bilgi haline getiren "Mutasarrıf kuvvesi" kastedilir.<sup>135</sup>

Fahreddin Razi'nin sofistlerin görüşlerini çürütmek için, sofistlere dayak atılması ve bir taraflarının kesilmesi gibi bir teklifinin olduğu bilinmektedir. Razi, bu teklifiyle sofistlerin duyuların bir bilgi kaynağı olamayacağı hakkındaki görüşlerini çürütmeyi amaçlamıştır. Yani Razi'ye göre duyu bilgileri inkar edilemeyecek kadar açıktır. Eğer bunu inkar eden varsa, onlara yukarıda sözü edilen acıların tattırılması gerekir. Eğer bir tepki verirlerse , onların düşüncelerine göre "sizin duyduğunuz acı değildir, o halde niye acı duyuyorsunuz" şeklinde cevap verilmelidir.<sup>136</sup> Razi, burada duyu bilgilerinin gerçekliğine işaret etmektedir.

Razi, duyuları, bütün negatif niteliklerine rağmen, yine de bir bilgi kaynağı olarak görmektedir. Çünkü Razi, duyuları akli algılamayı hazırlayan bir araç olarak görmüştür. Peki akıl, bilgilerimizde bir kaynak olabilir mi? Şimdi de bu bölümde bir bilgi kaynağı olarak akı, aklın mahiyetini ve niteliklerini göreceğiz.

---

<sup>135</sup> Fahreddin Razi, Nefs, s.77; Lübab, s.120; Mebahis, c.2,ss.249-251

<sup>136</sup> Fahreddin Razi, Muhassal,s.33

### C. Bilgi Yetisi Olarak Akıl Ve Bilgide Aklın Rolü

Fahreddin Razi, önceki bölümlerde gördüğümüz gibi insan nefsinin ikiye ayırıyordu: Amile (Yapıcı Kuvve), ve Akile (Bilici Kuvve).<sup>137</sup> İnsani fiiller güzel ve çirkin olmak üzere ikiye ayrılır. Buna dair insan bilgisi ya kesbi olur, ya da olmaz. Kesbi olması üç şekilde olur:

- a)Güzel ve çirkin işler arasında ayırım yapan kuvve ile
- b)Güzel ve çirkin işlerin elde edildiği öncüller ile.
- c)Güzel ve çirkin olarak nitelendirilen fiillerin bizzat kendisi ile.

Fahreddin Razi'ye göre, akıl, yukarıdaki kelimelerin (kuvve, öncüller ve fiiller) ortak ismidir.<sup>138</sup> Akıl kelimesini bazen bu kuvvelerin algılanması, bazen bizzat bu kuvvelerin kendisi için kullanılmıştır.<sup>139</sup> Birincisinde akıl, nefis için

<sup>137</sup>Fahreddin Razi, Mebahis,c.1,s.485; bkz; çalışmamızın "Razi'nin Epistemolojisine Zemin Teşkil Eden Nefs Teorisi" bölümü

<sup>138</sup> Fahreddin Razi, Mebahis,c.1,s.488

<sup>139</sup> İslam filozoflarına göre aklın bir çok anlamı vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

**Kindi'ye** göre akıl, eşyayı hakikatleriyle algılayan basit bir cevherdir. (Kindi,Felsefi Risaleler, çev: Mahmut Kaya, İz yay., İst., 1994, s.57)

**Fârâbi** ise, akıllı çeşitli anlamlarda kullanır:

- a) Genellikle insanların konuşmasında akıllı ve faziletli derken kastettiği ve Aristo'nun phronesis (taakkul) dediği akıl.
- b)Kelamcıların akıl bunu emreder veya nehyeder derken kastettikleri ve kısmen sağduyu anlamında kullanılan akıl
- c)Aristoteles'in Kitabu'l-Burhan (İkinci Analitikler)'da doğuştan ve sezgiyle, ilk ispat ilkelerini kavrama gücü olarak tarif ettiği akıl
- d)Aristo'nun Kitabu'l-Ahlak (Ethika)'ın altıncı kitabında tecrübede kökleşen bir meleke olarak işaret ettiği akıl. Bu akıl ile bir çeşit ferasetle, doğru ve yanlışın ilkeleri hakkında yanılmadan hüküm vermemizi sağlar.
- e)Aristo'nun De Anima III'de zikrettiği ve Akl-ı bi'l-kuvve, Akl-ı bi'l-fiil, Akl-ı Müstefad ve Akl-ı Faal anlamında kullanılan akıl. (Macit Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, İklim yay., 2.baskı, İst., 1992, ss.113-114)

**İbn Sina'ya** göre de akıl, birkaç anlama gelir. Birincisi, akıl, güzel ve kötü işler arasında ayırım yapan bir kuvvedir. İkincisi, akıl, insanın tecrübe yoluyla tümel hükümlerden elde ettiği sonuçtur. Üçüncüsü, kendisiyle güzel ve çirkin işlerin istinbat edildiği öncüllere verilen ortak isimdir. İbn-i Sina'ya göre akıl bu üç anlama birden verilen bir isimdir. (Mebahis,c.1,s.486)

**Gazzali'ye** göre akıl, İbn-i Sina'nın yaptığı tarife ilave olarak, nefste hasıl olan tasavvur ve tasdikler ile kesbi ilimlere verilen isimdir.

**Cürçani** de akıllı şu şekilde atrif etmektedir: "Akıl, zatında maddeden ayrı, fiiliyatta ise maddeye yakın olan soyut bir cevherdir. "ben" denildiğinde kendisine işaret edilen nefis-i natıkadır. Başka bir tarife göre, akıl, Allah'ın insanların bedenlerine bağlı olarak yarattığı ruhani bir cevherdir. Yine denilmiştir ki; akıl, kendisiyle, doğru ve yanlışın bilindiği, insan kalbinde bulunan bir nurdur. Başka bir tarife göre, akıl, insan bedeni üzerinde yönetme ve tasarruf işlevinde bulunan, maddeden soyut bir cevherdir. Yine denilmiştir ki; akıl, nefis-i natika için bir güçtür. Burada açıktır ki, akleden kuvvet, nefis-i natika değildir. Gerçekte etken güç, bıçağın kesme aleti olduğu gibi, nefis ve aklın da akletmek için bir alet olduğudur. Başka bir tarife göre de, aslında nefis, akıl ve zihin aynı şeydir. Algılamasına nispetle akıl, tasarruf etme kabiliyetine nispetle nefis ve algılamaya hazır olmasına nispetle de zihin olarak isimlendirilmiştir." (Seyyid Şerif Cürçani, Ta'rifat, Şirket-i Sahifeyi Osmaniyye, tsz. s.101)

doğuştan meydana gelen tasarım ve yargılardır. Bu aşamada akıl kelimesi kesbi olarak hasıl olan şeyle sınırlıdır. İkincisinde nefis, eşyanın hakikatini algılayabilir. Bu durumda ya tüm algılardan varestedir, ya da değildir. Eğer bu algılamalara güç yetirebildiği halde varestedir ise; kendisine sadece kabil olma anlamı verilen heyûlani kelimesine nispetle **Akl-ı Heyûlani (Potansiyel Akıl)** denir. Eğer bu algılamalardan varestedir değilse, ya sadece apriori bilgilerle ya da apriori bilgilerle beraber nazari bilgilerle de donanmıştır. Eğer sadece apriori bilgiler hasıl olmuşsa bu aşamaya **Akl-ı bi'l-Meleke (Yetenek Halinde Akıl)** denir. Yani bu aşamada akıl, bilgi elde edebilir ve sonuç çıkarma yeteneğine de sahiptir. Bu aşamada nefis, a-priori bilgilerin çokluğu ve önceli bilgilerden nazari bilgilere geçiş hızı dikkate alınarak **Kudsi Akıl** olarak adlandırılmıştır.<sup>140</sup>

Şayet a-priori bilgilerle birlikte nazari bilgiler de hasıl olmuşsa, ya bu nazari bilgiler henüz fiili duruma geçmemiş ama sahibi tarafından istenildiği zaman çıkarılabilir, ya da fiiliyata geçmiştir. Birinci durumda **Akl-ı bi'l-fiil (Fiil Halinde Akıl)** iken; ikinci durumda da **Akl-ı Müstefad (Kazanılmış Akıl)** olmaktadır.<sup>141</sup>

Fahreddin Razi'ye göre akıl ismi, bu dört aşama için ortak bir isim olarak da kullanılabilir. Denilebilir ki akıl, maddeden ve özelliklerinden soyutlanmış her cevher için asıldır.<sup>142</sup>

Aynı şekilde Razi, bu akıl teorisini kendi teolojik sistemine de yerleştirir. O, aklın bu derecelerinden K.Kerim'in şu ayetini tefsir ederken bahseder: **“Ölü iken kendisini dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayan kimse gibi olur mu?”**<sup>143</sup>

Fahreddin Razi'ye göre ayette geçen “ölü iken” ifadesiyle nefsin tüm bilgilere hazır olması mertebesi (potansiyel akıl) “dirilttiğimiz” ifadesiyle apaçık tümel bilgilerin elde edildiği yetenek halindeki akıl kastedilmektedir. Üçüncü mertebeye de bilinmeyenleri elde etmek için apaçık bilgileri bir araya getirmektir (Fiil halindeki akıl). Ancak bu bilgiler henüz fiil halindeki akıl için mütalaa edilmiş değildir. Ancak düşünülür bilgiler onda depolanmıştır. Kişi ne zaman isterse onu hazırlar. İşte bu

<sup>140</sup>Fahreddin Razi, Mebahis,c.1,s.488

<sup>141</sup>Fahreddin Razi, Nefs,ss.74-78; Mebahis, c.1,s.489,c.2,ss.428-429; Metalib, c.7, s.164; Lübab,s.123

<sup>142</sup>Fahreddin Razi, Mebahis,c.1,s.489

<sup>143</sup> En'am suresi,6/122

mertebeye ayetin “ona bir ışık verdik” ifadeleri işaret eder. Son olarak bilgilerin hazır olması, ortaya çıkması aşamasından (kazanılmış akıl) bahseder. Bu aşamaya da ayetin “insanlar arasında yürüyebileceği” ifadeleri işaret eder.<sup>144</sup>

Aklın bilgi yetileri, başka bir deyişle bir bilgi aktı olarak aklın çeşitli başarıları vardır. Bunlardan birisi a-priori bilgilerdir. Nefis, tümel tasarımları algılayınca bu tasarımlar arasında konu ve yüklem ilişkisi kurulur. Konu ve yüklem arasında kurulan ilişkide üçüncü bir yardımcıya ihtiyaç duyuluyorsa bu a-priori bilgi olmaz. Mesela “Dört sayısı çifttir” önermesinde üçüncü bir şeye ihtiyaç söz konusudur. O da, zihnin dört sayısının bölünebilirliğini tasarlamasıdır. Fakat konu ve yüklem arasında kurulan ilişkide üçüncü bir şeye ihtiyaç duyulmuyorsa ve zihin bu önermeyi algılıyorsa, bu apriori bilgi olmuş olur. “Bir ikinin yarısıdır” önermesinde olduğu gibi zihin üçüncü bir aracıya ihtiyaç duymaksızın bunu algılar.<sup>145</sup>

Fahreddin Razi, akli Pasif ve Aktif akıl olmak üzere ikiye ayırır. Buna bağlı olarak bilgiyi de Aktif ve Pasif bilgi olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre, bilgi dışarıda varlığı olan düşünülür nesnenin varlığı için bir sebep durumundaysa buna Aktif Bilgi denir. Eğer bir sebep durumunda değilse buna da Pasif Bilgi denir.<sup>146</sup>

Bir mühendis, zihinde bir proje çizerse, bu tasarım, projenin dış dünyada varlık bulması için bir başlangıç olur. İnsani ve hayvani bilgilerin hiç biri, özlerindeki fayda, zan ve inanç bilgisi olmadan dış dünyada varlık bulmazlar. Mesela, yazın kavurucu sıcaklığında, ne şimdi, ne de gelecekte kendisine bir zarar gelmeyeceğini düşünen biri, o suyu içmelidir. Ateşe girmenin zararlı olduğunu bilen biri bundan sakınmalıdır. Suje, eğer salt bir tasarımla başka araçlara gerek duymadan bu tasarımlarını, tasarımılanan şeyler için bir sebep kılıyorsa bu Aktif bilgi olur. Pasif Bilgide ise, bilinenin varlığı bilgiden önce gelir. Sözelimi bir masaya bakıp ondan elde edilen bir tasarım Pasif Bilgi olur.<sup>147</sup>

Fahreddin Razi’ye göre akıl fonksiyonuna bağlı olarak nefis, akledilir nesnelere algılarken, eğer algılanan birden çoksa onu iki şekilde algılar.

Birincisi; tahlil yoluyla. Bu, Tür’ün kapsamına giren tüm fertlerin zihinden atılmasıyla olur. Bu durumda Tür’ün gerçekliğinden başka hiçbir şey kalmaz.

<sup>144</sup> Fahreddin Razi, Tefsir,c.13, ss.171-172

<sup>145</sup> Fahreddin Razi, Mebahis,c.1,s.467

<sup>146</sup> Fahreddin Razi, a.e.,c.1,s.485

<sup>147</sup> Fahreddin Razi, a.e.,a.y

İkincisi, terki b yoluladı. Cins ve ayırım arasında kurulan ilişki sonucunda elde edilen tek hakikat gibi. Mesela, “hayvan” cinsinden ve “natık” ayırımından elde edilen “hayvan-ı natık” gerçekliği gibi.

Nefs, bir şeyi çoğaltarak da algılayabilir. Örneğin bir ferdi (örneğin bu Zeyd olsun), ilineğinden (yürüyen); cinsini (hayvan), ayırımından (natık); cinsinin cinsini (cisim), cinsinden (hayvan) ayırmak suretiyle algılayabilir. Bu durumda bir şahıs duyulur dünyada bir, ancak düşünülür alemde bir çok özellikleriyle algılanmış olur. İşte bunun için **aklın algılaması, bütün algılamaların en mükemmelidir.** Duyular ise ancak açık-seçik nesnelere algıladığından, eşyanın içyüzünü ve mahiyetini bize bildiremez.<sup>148</sup>

Razi'nin epistemolojisinde, bir bilgi kaynağı olarak aklın fonksiyonunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra, bir bilgi kaynağı olarak sezgi, ilham ve vahiy bilgisine ve sağladıkları bilgilerin niteliklerine geçebiliriz.

---

<sup>148</sup>Fahreddin Razi, Mebahis,c.1,s.468

#### D. Fahreddin Razi'de Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi, İlham Ve Vahiy Bilgisi

Felsefi literatürde sezgi, bir nesneyi akli ve duysal melekeleri kullanmadan doğrudan dolaylımsız bir biçimde algılamak olarak tanımlanmıştır.<sup>149</sup> Sezgisel bilgiyi İslam düşüncesinde ilk defa sistematik bir şekilde ortaya koyan Gazzalidir. Gazzali, düşmüş olduğu şüphe bunalımından, akıl duyu ve haber yollarının dışında, başka bir bilme aracı ile, sezgi kuvveti ile kurtulduğunu ileri sürerek, İslam felsefesinde kendisinden önceki düşünürlerden farklı bir bilgi kaynağını savunmuştur.<sup>150</sup>

Fahreddin Razi de Gazzali'nin geliştirip sistematize ettiği sezgi bilgisini bir bilgi kaynağı olarak kabul eder. Razi, bu görüşüyle, sezgi bilgisini bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen Maturidi (333-944) ve Nesefi (1028-1114) gibi Klasik İslam Kelamcılarından ayrılarak, Meşşai Felsefesine ve Gazzali'ye daha yakın bir tavır takınmıştır.

Fahreddin Razi, İbn-i Sina'nın akli bilgi teorisine<sup>151</sup> sadık kalarak akli bilgi ameliyesinin kıyaslardaki orta terimi (Hadd-i Evsat)<sup>152</sup> alde etme çabası olduğunu iddia eder. O'na göre bu çaba ya bir öğretici vasıtasıyla ya da bir öğretici olmadan gerçekleşir. Şayet bir öğretici vasıtasıyla oluyorsa bu vasıtanın bir yerde son bulması lazım gelir ki, aksi takdirde kısır döngü meydana gelir.<sup>153</sup>

Zihin, konunun tasavvurunu zihinde hazırladığı zaman cüzlerini duyumlamak suretiyle yüklem tasavvurunu herhangi bir öğretici ve yol göstericiye gerek duymadan, bu konu için yüklem varlığını zorunlu olarak algılar. Bu yüzden insan kendi kendine öğrenebilir. Bu şekilde meydana gelen bilgiye Razi, **sezgi bilgisi** adını verir.<sup>154</sup> Yani ister bir arzu ve hareketin sonucunda olsun, ister herhangi bir talep ve hareket olmasın, sezgi, orta terimi zihinde ani bir şekilde meydana getirme ameliyesidir.<sup>155</sup>

<sup>149</sup> Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s.844

<sup>150</sup> Gazzali, el-Munkız-Mine'd-Dalal, el-Mektebetu's-Saqafiyye, Beyrut, tsz., s.6

<sup>151</sup> İbn-i Sina için bkz; Necat, s. 340

<sup>152</sup> "Her insan ölümlüdür. Sokrates de insandır. O halde Sokrates de ölümlüdür" kıyasında olduğu gibi sonucun yüklemi olan "ölümlü" büyük terim; sonucun konusu olan "Sokrates" de küçük terim; nihayet her iki öncülde de tekrar edilen "İnsan" da orta terimdir. (Necati Öner, Klasik Mantık,s.108-109)

<sup>153</sup> Fahreddin Razi, Mebahis,c.1,s.473

<sup>154</sup> Fahreddin Razi, a.e.,c.1,s.474

<sup>155</sup> Fahreddin Razi, Lübab,s.123

Başka bir yerde de Razi, sezgi'yi şöyle tarif eder: “Şüphesiz fikir ameliyesi, bilinmeye konu olan nesnenin konu ve yüklemine bilinir kılana kadar devam eder. Nefs, o nesneyi bilene kadar karanlıkta gibidir. Henüz bilinmeyen nesneyi bilinir kılmak için konu ve yüklem arasında aracı bir kuvvete ihtiyaç vardır. Bu kuvvetin nesnenin iki tarafıyla da ilgisi vardır. Onun bu bağıntılığında konu ve yüklem öncülleri doğar. Çünkü her bilinmeyen nesne bilinen iki öncül vasıtasıyla bilinir. Bu iki öncül bize bilinmeyen nesneyi bilinir kılar. İşte nefsin bu iki öncülü bulmaya hazır olmasına **Sezgi** denir.”<sup>156</sup>

Razi'ye göre sezgi bilgisi, talep olmadan meydana gelen bilgiyi de içerdiğinden, akıl yürütme sonucu elde edilen bilgiden daha üstündür.<sup>157</sup>

Ancak zihnin bu duruma hazır olması kişiden kişiye değişir. Bazı insanlar vardır ömürleri boyunca bir mesele üzerinde çalışır ama bu onlara güç geldiğinden en sonunda o meseleyi bilmeden bırakırlar. Bazı insanlar da vardır ki, hiçbir öğreticiye ihtiyaç duymaksızın bir öncülden seri biçimde sonuçlar çıkarma kabiliyetine sahiptirler. Hatta bu insanlarda bir sonuç talebi olmaksızın, kendiliğinden sonuç meydana gelmektedir. Sonra bu sonuçlardan başka sonuçlar çıkarabilmekte, ta ki insani amaçların hepsine ve beşeri kemâliyetin en doruğuna varabilmektedirler. İşte bu noktada bulunan akla **Kudsi Akıl** denir.<sup>158</sup>

Kudsi aklın diğer akıllardan farkı, hem keyfiyet hem de kemmiyet açısındandır. Kemmiyet açısından bu akıl, orta terim (Hadd-i Evsat) için en hazır olan akıldır. Keyfiyet açısından da, öncüllerden sonuçlara en hızlı intikali bu akıl yapabilmektedir. Bu akıl başka bir yönden de diğer akıllardan ayrılır. Başka akıllar önce sonucu tayin ederler, sonra bu sonucu ortaya çıkaracak orta terimi talep ederler. Ama kudsi akılda orta terim hasıl olur, sonra zihin onu istenen neticeye götürür. Bu durumda orta terimi idrak etmek, ikincil idraklere öncül olmuş olur.<sup>159</sup>

Hatırlanacağı üzere Fahreddin Razi, gerçeği zorunlu kılan yargıları duyusal, akli ve hem duyusal hem de akli yargılar olmak üzere üçe ayırmıştı. Duyusal yargılar beş duyu organıyla elde edilen bilgiler olup, akli yargılar da a priori ve nazari bilgiler olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Hem duyusal hem de akli yargılar ise,

<sup>156</sup> Fahreddin Razi, Tefsir, c.2, s.207

<sup>157</sup> Fahreddin Razi, a.e., c.25, s.47

<sup>158</sup> Fahreddin Razi, Mebahis, c.1, s.474

<sup>159</sup> Fahreddin Razi, a.e., c.1, s.475

sezgi bilgileri ve tevatür haber olmak üzere sınıflandırılıyordu. Buradan bilgi kaynaklarının Duyu, Akıl, Sezgi ve Haber olduğu sonucunu çıkarmıştık.<sup>160</sup> Bu bölümde ise bu kaynaklardan Haber kaynağını ele alacağız.

Haber için bir çok tanım yapılmasına rağmen Razi'nin de tercih ettiği bir tanım İslam düşüncesinde daha çok kabule şayan görülmüştür. "Haber, doğru ve yalan olma ihtimali bulunan yargılardır."<sup>161</sup> Ancak genelde İslam kelimcileri, özde de Fahreddin Razi için haber, bir bilgi kaynağı olarak ele alındığında, bundan Vahiy, Tevatür Haber ve Haber-i Resül kastedilmektedir. Bu münasebetle Haber kelimesi tek başına kullanılmayıp, bunun yerine Doğru Haber (Haber-i Sadık) kelimesinin kullanılması daha uygun görülmüştür.

Vahiy bilgisinin bilgi ifade etmesini, bütün din mensupları ittifak etmek suretiyle kabul ederler.<sup>162</sup> Allah'ın kelamı zatıyla kaim olup, kendisine cehaletin ve yalanın bulaşması asla mümkün değildir.<sup>163</sup> Vahiy bilgisinin diğer bilgi kaynaklarıyla beraber zikredilmesi, bu bilgi türünün insan yapısına uygun ve aynı doğrultuda bir bilgi kaynağı olduğunu gösterir.<sup>164</sup>

Tevatür Haber ise, çoğunluğa ulaşmış bir grubun bilgiyi zorunlu olarak hasıl kılacak haberlere denir.<sup>165</sup> Razi'ye göre, tevatür haber, ister içinde bulunduğumuz zamanla ilgili olsun, ister geçmişle ilgili bir haber olsun, bilgi ifade eder.<sup>166</sup> Sözgelimi bugün apaçık olarak görmediğimiz memleketlerle ilgili tevatür derecesine ulaşmış haberlerin doğruluğunu zorunlu olarak biliriz. Bu ifadeyi biraz daha geliştirirsek, bugün kitle iletişim araçları sayesinde dünyanın uzak bölgelerinde ya da uzay boşluğunda meydana gelen haberler gibi tevatür derecesine ulaşmış bilgileri alabiliyoruz. Bu tür bilgiler zorunlu bilgiler olup, inkar edilmesi mümkün değildir. Yine aynı şekilde peygamberlere, geçmiş milletlere ait bilgileri tevatür yoluyla alabiliyoruz.<sup>167</sup> Razi'ye göre bu tür bilgileri inkar edenler, gözle müşahede edilen apaçık nesnelere inkar etmiş gibidirler.<sup>168</sup> Razi'ye göre, tevatür haberden sonra, bilginin meydana gelmesi zorunludur. Bu tür haberler, çocuk için veya akli seviyesi

<sup>160</sup> Bkz; Çalışmamızın "Tasavvur Ve Tasdik Çeşitleri" bölümü, s.29

<sup>161</sup> Fahreddin Razi, Mahsul, c.2, s.97

<sup>162</sup> Fahreddin Razi, a.e., s.122

<sup>163</sup> Fahreddin Razi, a.e., a.y.

<sup>164</sup> Hüseyin Atay, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", s.169

<sup>165</sup> Fahreddin Razi, Mahsul, c.2, s.100

<sup>166</sup> Fahreddin Razi, a.e., a.y.

<sup>167</sup> Fahreddin Razi, a.e., a.y.

<sup>168</sup> Fahreddin Razi, a.e., a.y.

geri olan insanlar için de söz konusu olduğundan, nazari olmaları mümkün değildir.<sup>169</sup>

Razi'ye göre, **peygamberin haberi** de (Haber-i Resül) kesin olarak bilgi ifade eden haberlerdendir. Çünkü, peygamberin doğruluğunu gösteren apaçık deliller vardır. Ayrıca bu haber türü, doğruluğu te'yid edilmiş bir peygamberin haberi durumundadır. Razi'ye göre, peygambere verilmiş mucizenin doğru olması, peygamberin bütün durumlarda doğru olmasını gerektirir.<sup>170</sup>

Fahreddin Razi, habere ait bu bölümlerin bilgi ifade ettiğini kabul ederken, tevattür derecesine ulaşmayan âhâd haberlerin kesin bilgi teşkil etmediğini savunur. Razi'ye göre bütün âhâd haberler zan mertebesinde. Zanna uymak ise, hakikati sağlamaz. Ayrıca âhâd haberlerin isnad zincirlerindeki kişilerle ilgili meydana gelen spekülâtif tartışmalar da bu haberlerin güvenilirliğine gölge düşürmektedir.<sup>171</sup>

Görüldüğü gibi, Razi, bilginin kaynakları olarak dört kaynaktan bahsetmektedir: Duyu, Akıl, Sezgi ve Haber-i Sadık. Razi'nin bu görüşü Kur'an-ı Kerim'in bilgi anlayışıyla uyum içerisindedir. Kur'an-Kerim de bilgi kaynakları olarak bu dört kaynağı kabul etmektedir.<sup>172</sup>

Şimdi de bu kaynakların Razi'nin düşüncesinde nasıl kritize edildiğine bakalım. Razi, bilginin değeri diyeceğimiz bu bölümde duyu, akıl, sezgi ve haber bilgilerini kritize edecek, hangi durumlarda bilgi ifade ettiğini ve bunun ölçüsünün ne olduğunu açıklayacak.

---

<sup>169</sup> Fahreddin Razi, Mahsul, c.2, s.102

<sup>170</sup> Fahreddin Razi, a.e., c.2,s.127

<sup>171</sup> Fahreddin Razi, Esasü't-Takdis, Kahire, 1986, ss.215-219

<sup>172</sup> Hüseyin Atay, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", s.169

## IV.BÖLÜM

### FAHREDDİN RAZİ'DE BİLGİNİN DEĞERİ-GEÇERLİLİĞİ MESELESİ

Bilginin değeri denildiğinde aklımıza şu sorular gelmelidir: Bilgi, bir tarafında suje diğer tarafında obje olan ve bu iki öge arasında kurulan bir ilişki olduğuna göre; acaba bu ilişki bize doğru bilgiyi verebilir mi? Başka bir ifade ile söylemek gerekirse bütün bilgilerimiz doğru, kesin ve genel-geçer midir? Bilgimiz bize eşyanın hakikati hakkında doğru bir malumat verebilir mi? Bilgilerimiz doğru ise bunun ölçütü nedir?

Bilginin değeri konusunda Felsefe tarihinde farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Şimdi bu yaklaşımları kısaca ele almak istiyoruz:

1.Bilgilerimizin doğuştan olduğunu ancak bu bilgilere güvenilebileceğini ileri süren **Dogmatikler:**

İlkçağ Felsefesinden Thales, Anaximenes, Herakleitos, ve Demokritos; sistematik felsefenin öncüleri Sokrates, Eflatun ve Aristoteles ile Yeniçağ filozoflarından Descartes, Leibniz, Malebranche eşyanın mutlak gerçeğini bilmenin mümkün ve bilgilerimizin de doğuştan olduğuna inanıyorlardı.

İslam Felsefesinde de klasik anlamda bilginin imkanından şüphe eden düşünür hemen hemen yok gibidir. İslam filozof-kelamcıları da bilgilerimizin tüm bilinenleri olduğu gibi aksettirdikleri kanaatini taşırlar.<sup>173</sup> İslam düşünürlerine bu yönüyle dogmatik denilebilir. Ancak bilgiyi meydana getiren unsurların birbirine üstünlüğü noktasında antidoğmatik tavırlar sergileyenler olmuştur.Yani ne duyulara, ne akla ve ne de başka kaynaklara mutlak üstünlük tanıyan düşünürler olmuştur. Yani onlara göre insan bilgi sahibi olurken duyular, akıl, deney, sezgi vs. aynı derecede rol oynarlar.<sup>174</sup>

Büyük bir çoğunlukla böyle olmasına rağmen Fahreddin Razi, bilgi elde etmede akla mutlak bir üstünlük tanımaktadır.<sup>175</sup> Hatırlanacağı gibi bunu çalışmamızın "Bilginin Kaynağı" kısmında işlemiştik.

<sup>173</sup> Mehmet Dağ, Eş'ari Kelamında Bilgi Problemi, İ.I.E.D., Ank.,1980, c.4, s.102

<sup>174</sup> Nihat Keklik,Felsefenin İlkeleri,s.169

<sup>175</sup> Fahreddin Razi, Mebahis,c.1,s.460

## 2.Septikler:

İlk dönem sofistlerinden büyük ölçüde etkilenen septik düşüncenin en ünlü savunucusu Pyrrhon, bilginin imkansız olduğu iddiasını daha da ileri götürerek, hiçbir şey için belli bir şey denilemeyeceğini, yapılacak şeyin her türlü yargıdan kaçınmak olduğunu ileri sürmüştür.

3.Bilgilerimizin rölatif olduğunu, gerçeği ancak kısmen yansıtabileceğini savunan **Rölativistler:**

Kant, insan zihninin zorunlu-doğuştan bilgileri elde edebileceğini savunur. Ancak Kant'a göre, bu bilgiler varlığın bilgileri olmayıp, duyularımızla kavradığımız görünüşlerin (fenomenlerin) bilgileridir. Bu açıdan bilgilerimiz rölatif bir değer kazanmaktadır.

4.Kendi şuurumuzdan başka kesin olarak bilebileceğimiz bilgiler olmadığını savunan **Pozitivistler:**

Bu düşünceyi felsefeleştiren A.Comte'tur. Ona göre insan mutlak bilgiyi elde edemez. Bilgimiz bizim şuurumuza bağlıdır. Örneğin kör olarak doğan bir kimse astronomi bilgisini elde edemez. O'na göre ancak pozitif olarak bilinenler kabul edilebilir. Pozitif demek gerçek, sürekli, yararlı görülen, elle tutulan dokunulan şey demektir. Buna göre, duyuları aşan, metafizik adına ne varsa Comte'a göre boş uğraşlardan ibarettir.<sup>176</sup>

## 5.Şüpheyeye dayanan ve her çeşit bilgiden kuşkulanan Sofistler:

Sofistlere göre, bu alemi değişmez esaslarla izah etmek imkansızdır. Bütün insanların üzerinde birleşecekleri değişmez bir bilgi olamaz. Çünkü her insanın kendine göre kabul edebileceği şeyler vardır. İlkçağ sofistlerinden Protagoras'a göre "İnsan her şeyin ölçüsüdür". Bu sebeple herkes için ayrı ayrı doğrular vardır.

Felsefe tarihinde Eflatun'a kadar sofistler dışında hiçbir filozof eşyanın gerçekliği hususunda bilgilerimizden şüphe etmemiştir. Sofistlerle birlikte felsefe tarihinde, bilginin, eşyanın gerçekliğini yansıtabilir olduğunu savunan dogmatikler ve eşyanın hakikatlerinin, yansıtılamaz olduğunu iddia eden sofistler olmak üzere başlıca iki felsefi disiplin ortaya çıkmıştır.

---

<sup>176</sup> Geniş bilgi için bkz; Hasan Küçük, Mukayeseli İslam Ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler, ss.133-175; Emrullah Yüksel, Amidi'de Bilgi Teorisi, ss.26-31; Hüsamettin Erdem, Bazı Felsefe Meseleleri, ss.37-38, 57-68; Bedia Akarsu, Çağdaş Felsefe, ss.30-100.

**Şimdi de Fahreddin Razi'nin bilginin imkanı konusunda Sofistlerle yaptığı cedelleşmenin ayrıntılarına geçebiliriz.**



## A. Razi'de Bilginin İmkani Problemi Ve Sofistler

Sofistlere göre “insan her şeyin ölçütüdür”, ve “hiçbir şeyin hakikati, hiçbir şeyin mutlak bilgisi yoktur.” Biraz daha ileriye götürülürse “hakikat diye bir şey yoktur; olsa bile onu bilemeyiz; bilebilsek bile başkalarına anlatamayız”<sup>177</sup> yargısında bulduklarını görürüz.

Sofistler bir şeyin şu üç yolla bilinebileceğini söylerler:

- a)Hayallerle
- b)Duyularla
- c)Akılla<sup>178</sup>

Sofistlere göre bu üç kaynak da bize doğru bilgiyi verme noktasında eksiktirler. Bir kimse uykusunda kesin olarak inandığı ve şüphe etmediği rüyalar görür. Ancak uykusundan uyandığı zaman gördüklerinin hepsinin zan ve hayalden ibaret olduğunu açık bir biçimde görür. Uyku halindeki bu durum, uyanık olduğumuz durum için de genelleştirilebilir. Bu durumda biz her hayal ettiğimiz ve hissettiğimiz şeyin yalan olduğunu biliriz.<sup>179</sup>

Duyularda da durum farklı değildir. Duyularımız, hareket eden bir şeyi sakın (örneğin gölge gibi); sakın bir şeyi de hareket ediyormuş gibi (Gemideki birinin, sahili hareket ediyormuş gibi görmesi); küçük bir şeyi büyükmüş gibi, büyük bir şeyi de küçükmüş gibi (uzaktaki büyük bir nesneyi küçükmüş gibi görmek gibi), delinin ve halüsinasyon gören kimselerin varlığından şüphe etmedikleri şeyleri görmeleri gibi, güçlü-arınmış nefislerin pâk sesler ve güzel suretler görüp onlardan lezzet alması gibi, yukarıdan akan damlaların bir çizgi gibi, kendi etrafında dönen bir daireyi tek nokta gibi görebilir. Tüm bu örnekler sofistlere göre duyularla elde edilen bilgiye güvenilemeyeceğini gösterir.<sup>180</sup>

Akıl bilgilerine gelince, aklın nesnelere hakkındaki yargısı ya apaçıktır ya da kesbidir. Apaçık bilgilerde zihnin akli olarak isimlendirilen önermeler hakkındaki hükmü, vehmi olarak isimlendirilen önermelerin hükmü ile aynıdır. Vehimlerin doğru bilgi ifade etmediği açıktır. Bu durumda akli bilgilerin de güvenilirliği ortadan

<sup>177</sup> Sofistler için Bkz; Eflatun, Protagoras, çev: N.Şazi Kösemihal, M.E.B. yay., İst., 1997

<sup>178</sup> Fahreddin Razi, Mebahis, c.1, s.470; Muhassal, s. 33

<sup>179</sup> Fahreddin Razi, a.e., a.y

<sup>180</sup> Fahreddin Razi, a.e., s.471

kalkmıştır. Akli bilgilerin güvenilirliği yoksa, kesbi bilgilerin güvenilirliği haydi haydi yoktur.<sup>181</sup>

Fahreddin Razi sofistlerin bu itirazlarını yerinde bulmaz. Onların sıraladıkları bu önermelerle aslında bu önermelerin varlığını kabul ettiklerini söyler. Ve sofistlerin akli bilgiler hakkında söylediklerini çürütmek için ileriye sürülecek delillerin, akli bilgileri kanıtlamak için getirilecek deliller olmadığını söyler. Çünkü akli bilgiler kendiliğinden vardırlar. Varolmak için başka şeye ihtiyaç duymazlar. Amaç sadece akli bilgilerin kesinliği karşısında şüpheleri çözmektir.<sup>182</sup>

Razi, esasında Sofistlere cevap vermek niyetinde değildir. Başka bir ifade ile onların iddialarını değersiz ve yersiz bulduğundan ironik bir üslupla yaklaşır. Eğer onlar eşyanın gerçekliğini ve bu gerçekliğin bilgisini inkar ediyorsa onları dövmek veya bir taraflarını kesmek gerekir. Bu onların acıyı duymalarını sağlayacaktır. Bu durumda tepki vereceklerinden “sizin duyduğunuz acı, gerçek değildir. O halde niye acı duyuyorsunuz” cevabı verilmelidir.<sup>183</sup>

Peki Razi'nin düşüncesinde eşyanın hakikatini bilmek mümkün müdür? Bizim eşya hakkındaki bilgimiz eşyanın bizzat gerçekliğiyle mi ilgilidir, yoksa eşyanın nitelikleri ve dış görünüşleri ile mi ilgilidir? Eski ve yeni bir çok bilginde olduğu gibi Razi'nin düşüncesinde de eşyanın hakikatini bilmek mümkün değildir. Eşyanın hakikatini bilmek mümkün olmadığına göre eşya hakkındaki bilgimiz, eşyanın fenomenleri ve nitelikleri ile ilgilidir.<sup>184</sup>

Ancak Fahreddin Razi, farklı bir görüşe daha yer vererek basit veya bileşik olsun eşyanın hakikatini bilmenin imkan dahilinde olduğunu da söyler. Bu konuda bazı düşünürlerin bileşiklerin hakikatlerini bilmenin mümkün olduğuna dair ileri sürdükleri paradigmatları, daha da ileriye götürerek, aynı şekilde basitlerin hakikatini de bilmenin mümkün olduğunu söyler:

“Eşyanın hakikatini bilmenin mümkün olmadığını ileri sürenler eşyanın mahiyetleri hakkında ihtilafın meydana geldiğini, birinin eşyanın hakikati hakkında vardığı sonucun başka birinin vardığı sonuçla aynı olmadığını, dolayısıyla bir şeyi biliyorum demenin o şeyin niteliklerini biliyorum demek olduğunu söylerler. Ancak

<sup>181</sup> Fahreddin Razi, Mebahis, c. 1, s. 471

<sup>182</sup> Fahreddin Razi, a. e., c. 1, s. 472

<sup>183</sup> Fahreddin Razi, Muhassal, s. 33; Kelamcılarının bu konudaki görüşleri için krş; Mehmet Dağ, Eş'ari Kelamında Bilgi Problemi, s. 103

<sup>184</sup> Fahreddin Razi, Tefsir, c. 28, s. 233

bana göre, basitin hakikatleri akledilebilir. Çünkü bileşikler basitlerden meydana gelir ve her çoğulda bir tekil vardır. Eğer basitler akledilir değilse buna göre bileşikler de akledilemezler. Aynı şekilde bu bileşikler tasvir (resm) de edilemezler. Çünkü resm, bir şeyin niteliklerini tarif etmektir. Bu nitelikler basitse ve akledilemiyorsa aynı şekilde bileşik olması durumunda da, basitleri akledilemediği için akledilemezler. Sözün kısası şudur: Eğer basitler akledilir değilse; insanın bir şeyi bilmesi ve resmetmesi asla mümkün değildir".<sup>185</sup>

Görüldüğü gibi Razi burada eşya hakkındaki bilgimizin mahiyeti hakkında kendisinden önceki filozof ve kelamcılardan ayrılmıştır. O, eşyanın hakikatinin de bilinebilir olduğunu savunarak aynı zamanda felsefesinin özgünlüğünü de ortaya koymuştur. Çünkü İslam Felsefesinde eşyanın hakikatlerinin de bilinebileceğini Razi'den önce hiçbir düşünür söylememiştir. Hatta Razi'nin bu düşüncesi çok garip karşılanmıştır. Ancak günümüzde bu görüşü savunanların varlığından söz edilmiştir.<sup>186</sup>

İşte burada Fahreddin Razi'nin sofistlerle bir cedelleşme içine girdiğini görüyoruz. O, bilginin imkanını redetmenin kabul edilemez olduğunu savunduktan sonra bir adım daha ileri giderek sofistlerin aslında iddialarında samimi olmadıklarını düşünür. O, kendisinden daha önce Maturidi'de de olduğu gibi sofistlerle mücadele noktasında ironik bir dil kullanmayı tercih etmiştir.

Bilgi, mümkün olduğuna göre, bilgilerimizi sağlayan ve bilgilerimize kaynaklık eden unsurların bilgilerimizi sağlamada ne kadar güvenilir ve geçerli olduğuna geçebiliriz. Bilgilerimize kaynaklık eden bu unsurlardan duyu bilgilerimiz acaba bize eşyanın hakikatini sağlayabilir mi? Sağlayabiliyorsa bunun ölçütü nedir? Sağlayamıyorsa bunun sebebi nedir? İşte şimdi de bütün bu soruların Fahreddin Razi düşüncesinde nasıl yer aldığını göreceğiz.

---

<sup>185</sup> Fahreddin Razi, Mebahis,c.1, s.499

<sup>186</sup> Zerkan, Fahreddin Razi Ve Arauhu...,s.494 ( Zerkan, bu görüşün kimler tarafından benimsendiği noktasında geniş bir malumat vermemekle beraber Dr. Mahmut Kasım'dan bahsetmiştir.)

## B. Duyu Ve Dency Bilgilerinin Önemi Ve Geçerliliği

Duyuların bize gerçek bilgiyi sağlamayacağını M.Ö. 4. ve 5. yüzyıllarda Eflatun, Aristoteles, Batlamyus ve Calinos gibi yunan filozofları iddia etmişlerdir. Onlara göre, gerçekliğin bilgisini duyular değil, akıl sağlar.<sup>187</sup> Çünkü duyuların hükmü ya tikel bilgilerde ya da tümel bilgilerde söz konusu olur. Razi'nin düşüncesinde duyular bu ikisinde de gerçekliğin bilgisini vermekten uzaktır. Duyuların tikel bilgilerde gerçekliği yansıtmadığı ve bizi yanılttığı çeşitli şekillerde açıklanmıştır. Buna göre;

Göz, bazen küçük olanı büyük, büyük olanı küçük, varolmayan bir şeyi var, durgun bir şeyi hareketli gibi görebilir. Mesela, biz gece uzakta olan bir ateşi büyük, sudaki bir kaşığı kırık, sudaki üzüm tanesini erik kadar büyük, sihirbazın gösterdikleriyle olmayan bir nesneyi var, hareket halinde iken gemiden baktığımızda sahili hareket ediyor gibi görebiliyoruz.<sup>188</sup> Yine mesela bazen ay'ı buluta doğru hareket ediyormuş gibi görürüz. Halbuki bulut ona doğru gidiyordur.<sup>189</sup> İşte bütün bu örnekler duyunun yanıldığını gösteren örneklerdir.

Duyular, bazen birbirine benzeyen nesnelere arasını ayıramaz ve aynı nesne zanneder. Mesela renkler sürekli değişip kalıcı olmadığı halde biz bir rengi hep aynı renk ve değişmeyen nitelikte olduğunu sanırız. Halbuki, renkler farklı tonlara ve biçimlere bürünürler. Bu şekilde duyunun devamlılığına karar verdiği nesnelere bu şekilde olduğu kabul edilemez olduğundan, duyu bizi yanıltır.<sup>190</sup>

Uyuyan, rüyasında gördüğünü gerçek hayatta görmüş gibi algılar. Uyanınca gördüğünün yanıltıcı olduğunu görür. Aynı şekilde vesveseli bir insan da olmayan şeyleri olmuş gibi vehmeder.<sup>191</sup>

Halüsinasyon gören bir kimse, dış dünyada varlığı olmayan bir takım şeyler düşünür ve onların varlığına hükmederek bir korkuya kapılır. Bu, duyuların bir yanılsamasıdır. İslam kelamcılarında Maturidi, bu tür durumların hastalık olmasına

<sup>187</sup> Fahreddin Razi, Muhassal, s.27

<sup>188</sup> Fahreddin Razi, a.e., a.y.

<sup>189</sup> Fahreddin Razi, a.e., s.28

<sup>190</sup> Fahreddin Razi, a.e., a.y.

<sup>191</sup> Fahreddin Razi, a.e., a.y.

dikkat çekerek bu hükmün bütün duyular için genelleştirilemeyeceğini iddia eder.<sup>192</sup> Ancak Razi'ye göre Maturidi bu kanısında yanılmıştır. Çünkü O'na göre sebebin yok olmasıyla hüküm kaybolmayacağından, hasta olmayan kimselerin de gördüklerinde, aynı durumun meydana gelmesi mümkündür. Bu da duyuların yanıldığının güçlü kanıtlarında birisi olmaktadır.<sup>193</sup>

Biz kar'ın çok beyaz olduğunu görürüz. Fakat iyice düşündüğümüz vakit, kar'ın küçük donmuş cisimlerden meydana geldiğini farkederiz. Bu cisimlerden her biri renksiz olup şeffaftır. Kar'ın kendisi renksiz olmasına rağmen bu cisimlerin şeffaf olmasından dolayı biz kar'ı beyaz görürüz.<sup>194</sup>

Razi'ye göre bu durumların da gösterdiği gibi, duyular bazen doğru bazen yanlış hüküm verebilmektedir. Bu durumda, salt duyuların kaynaklığına güven mümkün değildir. Çünkü, duyular itham edilmiştir ki, itham edilenin şahitliği kabul edilebilir değildir. Sonuçta duyuların ilk hakim olmadığı ortaya çıkmaktadır.<sup>195</sup>

Razi'ye göre, duyular, tikel hükümlerde bir kaynak olamadığı gibi, tümel hükümlerde de, güvenli bir kaynak olamamaktadır. Çünkü, duyu, ancak belirli bir bütünü veya bir cüz'ü tasarlayabilir. Tümel ise, şudur veya budur diyebileceğimiz bir alan değildir. Bu münasebetle, tümel, duyu ile algılanmaz. Böylece, duyunun tümellerin elde edilmesinde bir yardımı da kalmamaktadır.<sup>196</sup>

Daha önce gördüğümüz gibi, Razi, duyuların tek başına bilgi sağlamadığını düşünmektedir. O'na göre duyular, akli algılama için bir hazırlayıcı etken ve araç olmaktan öteye gidemez. Bu sebeple duyulara ait yukarıda bahsedilen eleştiri ve noksanlıklar duyuların bu niteliğini açıklamak içindir.

Duyu bilgilerine ait bu çözülemeyi gördükten sonra Razi'nin akıl bilgilerini nasıl kritize ettiğine geçmek istiyoruz. Acaba akıl bilgileri bize gerçekliğin bilgisini ne kadar sağlayabilir? Biz aklımızla nesnelere hangi sınıra kadar algılayabiliriz. Acaba aklımız bize kesin, genel-geçer bilgileri verirken herhangi bir noksanlıktan vareste midir? İşte bütün bu soruların cevaplarını aramaya çalışacağız.

<sup>192</sup> Hanifi Özcan., *Matüridide Bilgi Problemi*, 2. Baskı, M.Ü.İ.F.V. yay., İst., 1998,s.115

<sup>193</sup> Fahreddin Razi, *Muhassal*, s.28

<sup>194</sup> Fahreddin Razi, a.e.,s.29

<sup>195</sup> Fahreddin Razi, a.e.,a.y

<sup>196</sup> Fahreddin Razi, a.e.,a.y

### C. Akıl Bilgisinin Önemi Ve Geçerliliği

Fahreddin Razi, bu bölümde de, empirist görüşü savunanların akli bilgilere yönelttiği hücumları işlemektedir. Buna göre bu eleştiriler şu şekilde sıralanır:

A) Akli bilgilerin en açık önermesi “bir şey ya vardır ya da yoktur” önermesidir. Bu görüşü savunanlar delil olarak getirdikleri önermeyi pekiştirmek için şu örnekleri getirirler.

a)Bütün cüz'den büyüktür. Şayet öyle olmasaydı diğer bir cüz'ün varlığı ve yokluğu aynı olmuş olurdu.<sup>197</sup>

b)Bir nesneye eşit olan nesnelere birbirine de eşittir. Eğer böyle olmamış olsaydı Y'ye eşit olduğu söylenen X'in Y olması gerekirdi. Fakat X'in Y olmayan bir nesneye eşit olduğu söylenecekti Y olmaması gerekirdi. Eğer X ikisine de eşit olursa, X'in hem Y hem de Y olmayana eşit olması gerekir ki, bu durumda olumluluk ve olumsuzluk bir arada bulunmuş olurdu.<sup>198</sup>

c)Bir cisim bir anda iki yerde bulunamaz. Şayet böyle olmamış olsaydı iki ayrı yerde bulunan bir cisim iki yerde bulunan iki cisimden ayırt edilemezdi. Bu durumda bir cismin varlığı yokluğundan ayırt edilemez. O zaman, aynı anda hem var hem de yok olduğuna hükmedilmiş olurdu.<sup>199</sup>

Bu örneklerin temelinde aslında onların şu önermesi yatmaktadır: “Bir şey ya vardır ya da yoktur”. Ancak buna itiraz edenler bu önermenin birkaç yönden mümkün olmadığını ileri sürerler:

a)Bu hüküm “yokluğun tasavvur edilemeyeceği”ni esas alan bir hükümdür. Çünkü her tasavvur edilen başkasından ayırtilme özelliğine (temyiz) sahip olması miktarınca tasavvurdur. Ancak varolan bir nesne tasavvur edilebildiğine göre “yok” sübutu olmadığından tasavvur edilemez.

Ancak Razi'ye göre bu iddia gerçeği ifade etmekten uzak bir iddiadır. Çünkü yokluk zihinde mevcuttur ki tasavvur edilemeyeceğine dair bir hükümde bulunuyoruz. Bir şey hakkında hüküm vermek o şeyin tasarlanabileceği sonucunu verir.<sup>200</sup>

<sup>197</sup>Fahreddin Razi, Muhasal,s.30; Mebahis,c.1,s469

<sup>198</sup>Fahreddin Razi, Muhasal,a.y; Mebahis,a.y

<sup>199</sup>Fahreddin Razi, Muhasal,a.y;Mebahis,a.y

<sup>200</sup> Fahreddin Razi, Muhasal,ss.30-31

b)Yokluğun tasarlanabileceği gerçeği yokluğun varlıktan ayırte dilme özelliğine sahip olmasını gerektirir. Bu şekilde bir temyiz niteliğine sahip olan yokluğun bir hakikate sahip olması gerekir. Şayet böyle olmazsa varlığı olumsuz kılmak (nefy) gerekir ki, bu imkansızdır.<sup>201</sup>

c)“Bir şey ya vardır ya da yoktur” önermesini kabul etsek bile, bundan maksat bir şeyin varlığı ve yokluğu ya kendisine nispetle (siyahlık ya vardır veya var değildir) ya da diğer bir şeye nispetle mümkün olur (cisim ya siyahtır veya değildir). Bu iki önerme de doğru değildir. Çünkü biz “siyahlık ya vardır veya yoktur” sözümüzün kavramını zihnimizde tasarladıktan sonra demiş oluruz. Buna göre;

“Siyahlık vardır” deyince, siyalık varoluşunun ya aynıdır veya değildir. Eğer siyahlık, varoluşunun aynı ise “siyahlık vardır” önermemiz “siyahlık siyahlıktır” ve “var vardır” önermesiyle aynı olur ki bu saçmadır. Şayet siyahlık varoluşunun aynı değilse, buna göre varlık siyahlıkta var ise, siyahlık bizatihi var değildir. Bu durumda bir nesne iki defa var olmuş olur. Halbuki varlık, varolan bir niteliktir. Bu durumda varolan nitelik olmayan bir yere konmuş olur ki bu anlamsızdır. Yine burada siyahlık varoluşunun aynı değilse siyahlık dediğimiz nesne ve var olan dediğimiz nesne birbirinden ayrı nesnelere dir. Siyahlığın kendisi vardır manasında “siyahlık vardır” dediğimiz zaman bu iki nesnenin birliğine hükmetmiş oluruz ki, burada bu durum (iki nesneye bir deme), imkansızdır.<sup>202</sup>

B-Apaçık (bedihi) bilgileri inkar edenlere göre akıl, kesinliği doğru olmayan bilgilere öncelik verebilir. Filozof ve kelamcılara göre aklın bu bilgilere öncelik vermesi doğru değildir.

Mesela; yaşlı bir adamı gördüğümüzde aklımız onun anasız babasız, bir anda dünyaya gelmediğine zorunlu olarak hüküm verir. Çünkü o, sırasıyla önce çocuk, genç ve ihtiyar olmuştur. Ancak mümkün gözükmeyen bu durum kelamcılara göre her şeye gücü yeten hür irade sahibi biri; filozoflara göre oluş ve bozulmuş dünyasında tuhaf bir göksel şekil tarafından mümkün hale getirilebilir.<sup>203</sup>

Yine mesela Zeyd’i görüp bir an gözümüzü kapatsak, sonra açsak ve Zeydi ikinci defa görsek; ikinci defa gördüğümüz Zeyd’in birinci defa gördüğümüz Zeyd olduğunu düşünürüz. Ancak filozof ve kelamcılarının yukarıdaki argümanlarına göre

<sup>201</sup> Fahreddin Razi, a.g.e.,s.31

<sup>202</sup> Fahreddin Razi, a.e.,s.32

<sup>203</sup> Fahreddin Razi, a.e.,s.35

ikinci defa gördüğümüz Zeydin birinci defa gördüğümüz Zeyd olmaması imkan dahilindedir.<sup>204</sup>

C-Çeşitli mizaç ve gelenekler inançlara tesir ederler.Bu durum da apaçık bilgilerin tenkidine yol açar. Çünkü mesela kaba mizaçlı biri acı vermeyi iyi görebiliyorken, zayıf mizaçlı biri acı vermeyi kötü görür.

İçinde yetiştiğimiz sosyal çevre ve geleneklere göre görüşlerimizi doğru, muhaliflerimizi yanlış görebilmekteyiz. Bu böyle olunca gelenek ve mizaçların çeşitli olması çeşitli doğruları beraberinde getirir. Bunun nedeni gelenek ve mizaçlardır. Bunun için bu tür bilgilere güvenilmez.<sup>205</sup>

D-Cedel, hitabet ve münazara gibi akli sanatlarda bazen birbiriyle çelişen iki delilden birini tercih etmekten aciz kalırız. Çünkü iki delili de doğru buluruz. Halbuki iki doğru olamaz. Bu durum da akli-apaçık bilgilere gölge düşürmektedir.<sup>206</sup>

E-Bazı durumlarda bir delilin kesin doğruluğuna hükmederiz. Sonra görüşümüzü değiştirir, doğru gördüğümüz delilin yanlış olduğuna hükmederiz. Bu da apaçık (bedihi) bilgilerin töhmetli olduğunu gösterir.<sup>207</sup>

Her görüş ve düşüncenin, apaçık olduğunu iddia ettiği ama karşıtlarının da inkar ettikleri prensip ve önermeleri mevcuttur. Bu durum bu bilgilere şüphe düşürmekte, güveni de zedelemektedir.

Mesela kelimacılar, cisimlerin bir şekilde sonlu olduğunu savunurlarken; filozoflar bunu kabul etmezler. Filozoflar yokluktan varlığın meydana gelebileceğini savunurlar. Kelamcılar ise buna karşı çıkarlar.<sup>208</sup>

Fahreddin Razi, bu bölümde de görüldüğü gibi akli bilgilere yöneltilen eleştirileri incelemektedir. Ama Fahreddin Razi, akla yöneltilen bu eleştirilere rağmen akli bilgilerin sağladığı algılama türünün en güvenilir ve en mükemmel algı çeşidi olduğunu düşündüğünü geçmiş bölümlerde ifade etmiştik.<sup>209</sup>

Şimdi de Razi'ye göre sezgi, İlham ve Vahiy bilgisinin sağladığı bilgilerin doğru ve geçerli olup olmadığına ve bunun ölçütünün ne olduğuna geçebiliriz.

---

<sup>204</sup>Fahreddin Razi, Muhassal,s.35

<sup>205</sup>Fahreddin Razi, a.e.,s.36

<sup>206</sup>Fahreddin Razi, a.e.,a.y

<sup>207</sup>Fahreddin Razi, a.e.,a.y

<sup>208</sup> İci, Mevakıf, s. 20

<sup>209</sup>Fahreddin Razi, Mebahis,c.1,s.474

#### D.Sezgi, İlham Ve Vahiy Bilgisinin Önemi Ve Geçerliliği

İslam Felsefesi literatüründe sezgi, zihnin ilkelerden (Mebâdî), sonuçlara vasıtasız, doğrudan, hızlı bir şekilde intikal etmesidir.<sup>210</sup> Konusu ve muhtevasına göre, farklı sezgi türlerinden bahsedilir.Tecrübi sezgi, akli sezgi, mistik sezgi bunların başlıcalarıdır.<sup>211</sup> Razi'ye göre ise , ister bir arzu ve hareketin sonucunda olsun, ister herhangi bir talep ve hareket olmasın, sezgi, orta terimi zihinde ani bir şekilde meydana getirme ameliyesidir.<sup>212</sup>

“Şüphesiz fikir ameliyesi, bilinmeye konu olan nesnenin konu ve yüklemine bilinir kılana kadar devam eder. Nefs, o nesneyi bilene kadar karanlıkta gibidir. Henüz bilinmeyen nesneyi bilinir kılmak için konu ve yüklem arasında aracı bir kuvvete ihtiyaç vardır. Bu kuvvetin nesnenin iki tarafıyla da ilgisi vardır. Onun bu bağıntılığından konu ve yüklem öncülleri doğar. Çünkü her bilinmeyen nesne bilinen iki öncül vasıtasıyla bilinir. Bu iki öncül bize bilinmeyen nesneyi bilinir kılar. İşte nefsin bu iki öncülü bulmaya hazır olmasına **Sezgi** denir.”<sup>213</sup>

Razi, bu tanımıyla sezgi anlayışını akli sezgiyle sınırlandırmıştır. Çünkü, orta terimi zihinde hızlı bir biçimde hasıl etme ameliyesi tamamen akli bir aktivitedir.

Razi'nin selefi İbn-i Sina, insan nefsinin, sezgisel bilgiyi elde etme noktasında farklı yaratıldığını, ancak zeka gücü kuvvetli insanların bu bilgiyi elde edebileceğini düşünür. Ancak Razi, bu konuda İbn-i Sina ile aynı düşünmemektedir. O, esas olarak bütün nefislerin yaratılıştaki bu bilgileri elde etme kabiliyetine sahip olduğunu söyler. Böylelikle ilkelerden sonuç çıkarma ameliyesini gerçekleştirebilirler:

“Nazari bilgiler, nazari hükümlerden oluşur. Bu da apaçık hükümlerle sonuçlanır. Apaçık hükümler, bir öğreticiye ihtiyaç duymadan bilinebilen önermelerdir. Çünkü apaçık hükümler, önsel-apaçık kavramlardan meydana gelmiştir. Apaçık kavramlar bir araya geldiğinde apaçık hükümlerle sonuçlanır.

<sup>210</sup> Cürcani, Ta'rifat, s.56

<sup>211</sup> Hayati Hökelekli, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, Hads mad., c.15, s.68

<sup>212</sup> Fahreddin Razi, Lübab, s.123

<sup>213</sup> Fahreddin Razi, Tefsir, c.2, s.207

Apaçık hükümlerin bir araya gelmesi de nazari bilgiyi ve nazari bilimleri meydana getirir. İşte bu noktada bütün nefisler bir öğretici olmadan da nazari bilgiyi elde edebilirler.”<sup>214</sup>

Aslına bakılırsa Razi “Şerhu’l-İşarat” adlı eserinde ifade ettiği bu görüşünü “Tefsiru’l- Kebir” adlı eserinde devam ettirmemektedir. Nefislerin özde farklı olduğu zeki ve akılsız olabileceğini söyler. “Esas kabiliyet ruhlardaki kabiliyetlere göreler. Ruh gerçek bir kabiliyetle donatıldığı gibi, bazen bu kabiliyet az olabilmekte dolayısıyla sahibi de zeki olamamaktadır”.<sup>215</sup>

Bu konuda onun nihai kanaatinin hem “Tefsir” inde hem de “Metalib” ve Mebahis” adlı eserlerinde savunduğu görüştür. Mesela , bir insan ömrü boyunca bir meseleyi öğrenmeye çalışır ama bu ona zor geldiğinden, nihayet bir sonuç elde etmeden o meseleden yüz çevirir. Bazı insanlar da vardır ki, hiçbir öğreticiye ihtiyaç duymaksızın, bir öncüden, sonuçlar elde etmeyi seri bir biçimde çıkarabilir. Hatta bir sonuç talep elde etmeden de, zihin, sonuçlama işlemini yapabilir.”<sup>216</sup>

Razi’nin sezgi ameliyesini, kıyastaki orta terimi elde etme aşamasına indirgediğini daha önce görmüştük. İşte bu şekilde, orta terimi elde eden bir ameliye sonunda doğacak bilginin kesin, güvenilir ve genel-geçer olduğunu düşünür.<sup>217</sup>

Bizim kanaatimize göre Fahreddin Razi’nin sezgiyi akli sezgilere indirgemiş olmasının sebebi, mistik bilginin ve savunucularının düştüğü yanlışlara düşmemektedir. Genel olarak İslam Kelamcılarında mistik sezginin, bize objektif ve genel geçer bilgi sağlamayacağı görüşü hakimdir. Çünkü, mistik bilgide sezgi anlamında kullanılan ilham ve keşif hadisesinde, mantıksal ölçülülükten çok, psikolojik tutarlılık vardır. Yani her ilham ve keşif olayı sahibini ilgilendirdiğinden, bir delil olamazlar. Bu sebeple Razi, İbn-i Sina epistemolojine yakın durmayı tercih ederek sezgi ameliyesinin akli bir ameliye olduğunu savunmuştur. Bu sebeple akli sezgi bilgilerinin, tıpkı akli bilgilerde olduğu gibi, bize gerçekliğin bilgisini sağlayacağı şüphe edilmez bir hakikattir.

Haber bilgilerine gelince, Razi’ye göre, Vahiy, Tevatür Haber ve Haber-i Resül dışında hiçbir haber bize gerçekliğin bilgisini sağlayamaz.Çünkü, bu saydıklarımız

<sup>214</sup> Fahreddin Razi, Şerhu’l-İşarat, c.1, s.156-157

<sup>215</sup> Fahreddin Razi, Tefsiru’l-Kebir,c.13, s.171

<sup>216</sup> Fahreddin Razi, Mebahis,c.1,s.474

<sup>217</sup> Fahreddin Razi, a.e.,a.y.

büyük bir topluluk tarafından nesilden nesile aktarılmış doğru bilgilerdir. Ama bu özelliğe sahip olmayan Ahad Haberler, bize gerçek bilgiyi sağlayamaz.<sup>218</sup>



---

<sup>218</sup> Fahreddin Razi, Mahsul,c.2,s.97-102

## SONUÇ

Fahreddin Razi, Gazzali ile başlayan felsefi-kelam döneminin zirve noktasında bulunur. Razi, bir kelamcı olmakla beraber aynı zamanda felsefi-kelam döneminin karakteristik özelliklerini taşıyan bir filozoftur. Biz onun hem kelamcı hem de felsefeci olmasından dolayı eserlerinde felsefe ve kelam disiplinlerini barışık bir tarzda kendi düşünce sistemine uyguladığını düşünüyoruz.

Razi, Antik Yunan felsefesinin İslam dünyasında yaygınlaşmasında önyak olmuş Meşşai filozoflarıyla, özellikle bu felsefenin İbn-i Sina yorumuyla hesaplaşma içinde olmuştur. O, genç olarak bu felsefenin şablonu içerisinde kalmakla beraber, aynı zamanda bu felsefenin çok ciddi bir eleştiricisi olma özelliği ile tebartiz etmiştir. O, bu felsefeyi ve bu felsefenin bilgi yorumunu kendi perspektifinden geçirerek, kendi görüşlerine göre tenkit edilecek yönlerini tenkit etmiştir.

Fahreddin Razi, epistemolojisinde mantık disiplinine çok önem vermiştir. Çünkü ona göre mantık, düşüncenin kurallarını bir araya getiren ve doğru düşünmenin esaslarını ortaya koyan bir bilimdir. O, mantık biliminin yanında, insan nefsinin bilgi yetilerini ortaya koyarken psikoloji ilminden de istifade etmiştir.

Fahreddin Razi, bilginin mümkün olduğunu ve eşyanın hakikatini bilmenin imkan dahilinde olduğunu düşünmüştür. Bu konuda felsefe tarihinde “Sofistler” olarak bilinen grupla ironik tartışmalara girmiş, onların kanıtlarını çürütmeye çalışmıştır.

Fahreddin Razi, bilginin tanımlanamaz olduğunu savunarak İslam düşüncesinde ayrıcalıklı bir konumda bulunmuştur. Ona göre, bilginin dışındaki şeyler yine ancak bilgiyle bilinebilir. Bilgi, kendisinden başka bir şeyle biliniyorsa o halde devir (kısırdöngü) meydana gelir ki, kısırdöngü, gerçeği ifade etmez. Bu sebeple bilginin zorunlu olduğunu, insanın bilgiyi nefsinde zorunlu olarak bulduğunu savunmuştur.

Fahreddin Razi, epistemolojisinde bilgi kaynağı olarak duyu, akıl, akli sezgi ve haber-i sadık bilgilerini kabul eder. Duyuların akli bilgiler için bir araç olduğunu ve tek başına bize ancak nesnelere görünen kısımları hakkında bilgi verebildiğini, eşyanın içyüzünü yansıtamayacağını ısrarla vurgular.

Razi, Eflatun'un bilgiyi bir hatırlama ameliyesi olarak görmesini eleştirerek, doğduğunda insan nefsinin hiçbir şey bilmediğini, ancak tikelleri algılamak suretiyle, zorunlu olarak bulunan a priori bilgilerin ortaya çıktığını söyler. Tabiri caizse ona göre duyular, akli bilgileri uyarma, uyandırma görevini üstlenir.

Fahreddin Razi, insan nefsinin bilgi elde etmesinde duyu, akıl, sezgi ve haber bilgilerinin birlikteliğine ve rollerine yer verdikten sonra akli bilgilerin üstünlüğüne de her fırsatta değinmiştir. Bu, onun düşüncesi açısından çok önemlidir. Çünkü, Razi'nin mümessili olduğu düşünce akli bir düşüncedir.

Fahreddin Razi, kendisinden önce İbn-i Sina tarafından kullanılan Akıl teorisini kendi felsefi ve teolojik sistemine yerleştirir. Ancak bu konuda çok önemli bir noktada İbn-i Sina'dan ayrı düşünür. İbn-i Sina, akılların son derecesinde bulunan faal aklın feyiz vererek potansiyel halde bulunan nesneyi, fiil dünyasına çıkardığını söylerken, Razi, buna itiraz eder ve feyiz verenin Allah olduğunu savunur. Burada da Fahreddin Razi, kısaca söylemek gerekirse, Meşşai felsefesinin kelim versiyonu sayılabilir.

Bu çalışmamızda Razi'ye ait eserlerde dağınık bir biçimde bahsedilen bilgi problemine ilişkin görüşlerini bir araya getirmek suretiyle, Razi'nin genel epistemolojik düşüncelerini izah etmeye ve yorumlamaya çalıştık.

Bu çalışmamızda Fahreddin Razi'nin düşüncesi açısından çok önemli -henüz matbu' hale getirilmediğinden- iki kaynağın araştırmacıları beklediğini gördük ve bunların bir an önce Razi'nin düşüncelerinin berraklaşması açısından basıma hazırlanması gerektiği gerçeğiyle karşılaştık. Bu eserler "Nihayetü'l-Ukul" ve "Mulahas" adlı eserlerdir. Bu eserlerin araştırmacıların ilgisini çekeceğine inanıyor ve bir an evvel bilimsel çalışmaların hizmetine sunulmasını temenni ediyoruz.

Bu çalışmamızda karşılaştığımız bir diğer zorluk da, ülkemizde henüz felsefi literatürün tam olarak yerleşmemesinden dolayı, Razi'ye ait kavramların ve anahtar terimlerin Türkçe'mize kazandırılmasının zorluğu olmuştur. Biz, felsefi literatüre ait kavram ve terimlerin dilimize nasıl kazandırılacağı sorununun, özel ve gayretli bir çalışma istediğine inanıyoruz. Bu konuda şimdiye kadar birkaç çalışma dışında bir çalışmanın yapılmamış olmasını geç kalmış bir eksiklik olarak addediyor ve devlet destekli resmi platformlarda İlahiyat, felsefe ve dil fakültelerinin ortaklaşa çalışmaları ile böyle bir çalışmanın yapılmasını ülkemiz açısından yararlı buluyoruz.

O zaman klasik İslam metinlerinin anlaşılması ve dilimize kazandırılmasının daha kolay olacağını düşünüyoruz.

Son olarak şunu söyleyebiliriz; Razi, üstün bir enerji ile Meşşai felsefesinin, kâinatı okumak biçimi olarak kullandığı düşünsel modaliteleri, İslam düşüncesine de uygulamak suretiyle, İslam düşüncesini, özellikle bu düşüncenin bilgi yorumunu, akıl ve mantık perspektifiyle ele alınması çabasının zirve noktasında bulunarak, bir yönüyle, Eflatun ve Aristoteles'e, diğer yönüyle İbn-i Sina'ya, bir diğer yönüyle de Eş'ari kelimcilerine yüzünü dönmüş, adeta büyük bir ustalıkla felsefesini ortaya koymuştur.

Başka bir ifade ile söylemek gerekirse; Razi, İslam felsefesinin, teksif edilmiş büyük bir konsantre merkezi olduğunu çağdaşları ve ardılları olan bütün düşünörlere ve hatta herkese göstermiştir.



## VI.BİBLİYOGRAFYA

### A) FAHREDDİN RAZİ'NİN KENDİ ESERLERİ

- Razi, Fahreddin el-Erbain Fi Usuli'd-din, Haydarabad, 1353 h.  
-----, Esasü't-Takdis, Kahire, 1986  
-----, Esraru't-Tenzil Ve Esraru't-Te'vil, Daru'l-Cil-  
Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1992  
-----, el-Firâse Delileke İla Ma'rifeti Ahlaki'n-  
Nas, Mektebetü'l-Kuran, Kahire, 606 H  
-----, İslam İnancının Ana Konuları (Mcalimu  
Usuli'd-Din), çev: Emrullah Yüksel, İhtar Yay.,  
Erzurum, 1996  
-----, İtikadatu'l-Firaki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin,  
Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1402 h.  
-----, Lübabü'l-İşarat Ve't-Tenbihat, Mektebetü'l-  
Külliyati'l-Ezheriyye, Kahire, 1986  
-----, el-Mahsul fi İlmi'l-Usul, Daru'l-Kütüb'il-  
İlmiyye, Beyrut, 1999  
-----, Mebahisu'l-Maşrikiyye, Daru'l-Kitabu'l-  
Arabiyye, Beyrut, 1990  
-----, Mesailu'l-Hamsun fi Usul'd-din, Kahire, 1989  
-----, el-Metalibu'l-Aliye, Daru'l-Kütüb'il-İlmiyye,  
Beyrut, 1999  
-----, Muhassalu Efkari'l-Mutekaddimin Ve'l-  
Müteahhirin, Daru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut,  
1992  
-----, el-Muhassal: Kelama Giriş, çev: Hüseyin Atay,  
A.Ü.İ.F. yay., Ank., 1978  
-----, Mealimu Usuli'd-Din, Daru'l-Fikri'l-Lübnani,  
Beyrut, 1992  
-----, en-Nefs Ve'r-Ruh Ve Şerhu Kuvahuma, İslami  
Araştırmalar Enstitüsü, Pakistan, 1968  
-----, Nihayetü'l-Ukul, Carullah, 901, II.C.  
-----, Şerhu'l İşarat, Matbaa-i Hayriye, Mısır, 1320 h  
-----, Şerh-i Uyuni'l-Hikme, Mektebet'ül-Anglo el-  
mısriyye, Kahire, tsz  
-----, Tefsiru'l-Kebir, 3.baskı, Kahire, 1938

### B) HAKKINDA YAZILAN ESERLER

- El-Arabi, Muhammed Muntelekatu'l-Fikriyye İnde'l-İmam el-Fahri'r-  
Razi, Darul-Fikri'l-Lübnani, Beyrut, 1992  
Ferhat, Hani Nu'man, Mesailu'l-Hilaf Beyne Fahreddin Razi Ve  
Nasireddin Tusi, Beyrut, 1997  
Holeyf, Fethullah, Munazaratu Fahreddin Razi Fi Biladi  
Maverau'n-Nehir, Daru'l-Maşrik, Beyrut, 1967

- Olguner,Fahreddin, Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sina-Fahreddin Razi-NasireddinTusi- Düşüncesinde Varoluş, Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985
- Uludağ, Süleyman, Fahreddin Razi, Kültür Bakanlığı Yay., Ank, 1991
- Zerkan, Muhammed Salih Fahreddin Razi Ve Arauhu el-Kelamiyye Ve'l-Felsefiyye, Daru'l-Fikr, Beyrut, tsz

### C)DİĞER ESERLER

- Açıkgenç, Alparslan, Bilgi Felsefesi,İnsan Yay., İst., 1992
- Akarsu, Bedia, Çağdaş Felsefe, 4.Baskı, İnkılap Yay, İst., 1998
- Aristoteles, Metafizik,çev: Ahmet Arslan, Sosyal yay, Ege Üniversitesi Yay., İzmir,1996
- Aster, Ernst Von Bilgi Teorisi Ve Mantık, çev: Macit Gökberk, Sosyal Yay., İst,1994
- Armağan Mustafa, İslamda Bilgi Ve Felsefe, İz Yay., İst., 1997
- Arslan, Ahmet, Felsefeye Giriş, 2.Baskı, Vadi Yay., Ank., 1996
- Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, 7. Baskı, İzmir İlahiyat Fak. Yay., İzmir, 1999
- Bağdadi,Abdu'l-Kadir, Kitabu Usuli'd-Din, Daru'l-Fikr, Beyrut,1997
- Bakıllani, Kitabu't-Temhid,Müessesetü'l-Kütübi's-Sakafiyye, Beyrut, 1957
- Bayraktar, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, T.D.V. Yay, Ank., 1997
- Bolay. Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği Ve Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması, M.E.B., Yay., İst., 1993
- Bulaç, Ali, Din-Felsefe/Vahiy-Akıl İlişkisi, İz Yay.,İst., 1995
- Cabiri, Muhammed Abid, Arap Aklının Oluşumu, çev:İbrahim Akbaba, İz Yay., İst, 1997
- , Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı, Akademi Yay., İst., 2000
- Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İst.,2000

- Cihan,A.Kamil, İbn Sina Ve Gazali'de Bilgi Problemi,İnsan Yay.,İst., 1998
- Condillac, E. B., İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Denemeler, çev: Miraç Katırcıoğlu, M.E.B., Yay., İst., 1992
- Corbin, Henry, İslam Felsefesi Tarihi, Çev:Hüseyin Hatemi, 2. Baskı, İletişim Yay., İst., 1994
- Cürcani, Seyyid Şerif, Ta'rifat, Şirket-i Sahifeyi Osmaniyye, tsz. Şerhu'l-Mevakıf, (Hasan Çelebi ve Siyalkuti haşiyeleriyle birlikte), Matbaa-i Amire, 1292 h.
- Çelebi, Kâtip, Keşfu'z-Zunun, Alem matbaası, İst., 1310 H.
- Çubukçu, İ. Agah, Gazzali Ve Kelam Felsefesi, Ank, 1970
- Descartes, Metod Üzerine Konuşma, çev:Mehmet Karasan, M.E.B. Yay., Ank., 1997
- , İlk Felsefe Üzerine Düşünceler,çev:Mehmet Karasan, M.E.B.Yay.,İst.,1998
- , Aklın Yönetimi İçin Kurallar, çev:Müntekim Ökmen,Sosyal Yay.,İst.,1999
- Denkel,Arda, Bilginin Temelleri, Metis Yay., İst.,1998
- Doru, Nesim, Mevakıf'ta Kelam- Felsefe Münasebeti (Basılmamış Yüksek Lisans Semineri), Konya,2000
- Ebheri, Esiruddin, İsağüci, çev:Hüseyin Sarıoğlu, İz Yay., İst, 1998
- Ebu Said, Muhammed b.A.Rahman el-Ganiyya fi Usuli'd-din, Beyrut. 1998
- Eflatun, Protagoras, çev: N.Şazi Kösemihal,M.E.B. Yay.,İst., 1997
- , Theaitetos, çev: Macit Gökberk, M.E.B.,Yay., İst.,1997
- Erdem, Hüsamettin, İlkçağ Felsefesi Tarihi, 3.Baskı, Konya, 1998
- , Bazı Felsefe Meseleleri, Hü-erYay., Konya, 1999
- El-Gannuci, Ebcedu'l-Ulum,Darul-Kütübü'l-İlmiyye,Beyrut, 1978

- Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, çev:Kasım Turhan, 2. Baskı, İklim Yay.,İst.,1992
- Farabi, Ebu Nasr, Kitabu Ârâi Ehli Medineti'l-Fâzıla, Beyrut,1959  
-----, Risale Fi'l-Akl, Beyrut,1938
- Fazlur Rahman, İslam. çev.M. Dağ-M. Aydın, 4. Baskı, Selçuk Yay., Ank.,1996
- Filiz,Şahin, İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri, İnsan Yay., İst., 1996
- Gazzali, Ebu Hamid el-Munkız-Mine'd-Dalal el-Mektebetu's-  
-----, Saqafiyye, Beyrut, tsz.  
Tehafutu'l-Felasife, Daru'l-Fikri'l- Lübnani, Beyrut, 1993
- Gökberk, Macit, Felsefe Tarihi, 9. Baskı, Remzi Kitabevi, İst., 1998  
-----, Felsefenin Evrimi,İst.,1979
- Gölcük, Şerafeddin, Kelam Tarihi, Esra Yay., Konya, 1992  
-----, Kelam, 3. Baskı,Tekin Kitapevi, Konya, 1996
- Harputi, Abdullatif, Tenkihu'l-Kelam Fi Akaid-i Ehli'l İslam, T.D.V.Yay., Elazığ,2000
- Holeyf, Fethullah, Felasifetu'l-İslam,İskenderiye,tsz.
- Hodgson, M.G.S., İslam'ın Serüveni, İz. Yay., İst.,1995
- Hospers, John, An Introduction to Philosohical Analysis,4.baskı, Londra, 1997
- İbn Haldun, Mukaddime, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- İbn Sina, Ebu Ali, Şifa (İlahiyat), İbrahim Medkur basımı,tsz.  
-----, Şifa (Nefs), Mısır,1975  
-----, Necat , Daru'l-Afaki'l-Ceyyide, Beyrut,1985
- İci, Adudu'd-din el-Mevakif fi İlmi'l-Kelam, Alemu'l-kütüb,Beyrut, tsz.
- İsfahani, Rağıb, el-Müfredat, Kahraman Yay., İst., 1986

- İzmirli, İsmail Hakkı,  
-----,  
Nihat, Keklik,  
Kemali, M.Hac Hasan,  
Keskin, Halife,  
Kindi, Yakup b.İshak,  
Kostantini, M.b.Abdullah,  
Kutluer, İlhan,  
Kuşpınar, Bilal,  
Küçük, Hasan,  
Leaman, Oliver,  
Medkur, İbrahim,  
Mengüşoğlu, Takiyettin,  
Nasr, S.H.- Leaman, O.,  
Orman, Sabri,  
Öner, Necati,  
Özcan, Hanifi,  
-----,  
Rahmi, Mustafa,
- Yeni İlm-i Kelam, Şehzadepaşa Evkaf-ı İslamiyye matbaası, 1339, 1341  
İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese, Diyanet İşleri Bşk., Yay., Ank., 1973  
Felsefenin İlkeleri, Doğuş Yay., İst., 1982  
Muhaderat Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, Lübnan, 1993  
İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi, Beyan Yay., İst., 1997  
Felsefi Risaleler, çev: Mahmut Kaya, İz Yay., İst., 1994  
Keşfu'z-Zunun, Darul-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1992  
Akıl Ve İtikad, İz Yay., İst., 1996  
İbn Sina'da Bilgi Teorisi, M.E.B. Yay., İst., 1995  
Mukayeseli İslam Ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler, Dersaadet Yay., İst., 1974  
Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş, çev: Turan Koç, Rey Yay., Kayseri, 1992  
Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, Daru'l-Maarif, 1119 h.  
Felsefeye Giriş, 6. Baskı, Remzi Kitapevi, İst., 1997  
History Of İslamic Philosophy, London and Newyork, 1996  
Gazali, İnsan Yay., İst., 1996  
Klasik Mantık, A.Ü.İ.F. Yay., Ank., 1991  
Epistemolojik Açından İman, M.Ü.İ.F.V. Yay., İst., 1996  
Matûrîdîde Bilgi Problemi, 2. Baskı, M.Ü.İ.F.V. Yay., İst., 1998  
Küçük Felsefe Tarihi, İnsan Yay., İst., 1995

- Sadr, Muhammed Bakır, İslam Ve Filozofi, çev: A.Sarioğlu, Hicret Yay., 1980
- Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.
- Şerif. M. M., İslam Düşüncesi Tarihi, İnsan Yay., İst., 1990
- Taftazani, Şerhu'l-Makasid, İst., 1277
- Taylan, Necip, Ana hatlarıyla İslam Felsefesi, 2.Baskı, Ensar neşriyat, İst., 1985
- Uludağ, Süleyman, İslam Düşüncesinin Yapısı, 3.Baskı, Dergah Yay., İst., 1994
- Ülken, Hilmi Ziya, Genel Felsefe Dersleri, Ülken Yay., İst, 2000  
-----, Bilgi Ve Değer, Kürsü Yay., Ank., tsz.  
-----, İslam Felsefesi (Kaynakları Ve Te'sirleri), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1967
- Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, çev:H.Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İst., 1998
- Yavuz, Yusuf Şevki, Kur'an-ı Kerimde Tefekkür Ve Tartışma Metodu, İlim Ve Kültür Yay., İst., 1983
- Yüksel, Emrullah, Amidi'de Bilgi Teorisi, İşaret Yay., İst., 1991

## D) MAKALELER VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

### a) Makaleler

- Atay, Hüseyin, "Kur'anda Bilgi Teorisi", A.Ü.İ.F.D.,c.12, Ank.,1968  
-----, "Mahiyet Ve Varlık Ayırımı",Uluslararası İbn-i Sina Sempozyumu, Başbakanlık Basımevi, Ank.,1984  
-----, "Bilgi Teorisi(İlmin İmkanı)", A.Ü.İ.F.D., c.XXIX, Ank., 1987
- Bernard, Marie, "İlk Mu'tezililerde İlim Kavramı", çev: Ş.Gölcük, İ.İ.F.D., sayı:2,Ank.,1977

- Dağ, Mehmet, "Eş'ari Kelamında Bilgi Problemi", İ.İ.E.D., Ank., 1980
- Falaturi,A.Djavad, "Fakhr al-Din al-Razi's Critical Logic",Yadname-i İraniye,Tahran,1969
- Halepota, A.J. "İslamic Conception Of Knowledge", İslamic Studies,c.14,Pakistan,1975
- Kholeif, Fathalla, "A Study On Fakhr al-Din al-Razi And His Controversies In Transoriana", BSOAS.XXX, C.5, Hertford,1967
- Ma'şumi, M.Şaghir Hasan "İmam Fakhr Al-Din Al-Razi And His Critics,İslamic Studies, c.VI/4,1967,İslamabad
- Olguner,Fahreddin, "İbn-i Sina'nın Düşüncesinde Varoluş ve F. Razi'nin İtirazları", Uluslararası İbn-i Sina Sempozyumu, Başbakanlık Basımevi, Ankara,1984
- Sayih, Ahmed A.Rahim, "el-Ma'rife Beyne'l-Felsefe Ve'l-İslam", Mecelletu'l-Ezher, 52/3, Kahire,1980
- Turgut, İhsan, "Platon'da Bilgi Türleri",A.Ü.İ.F.D.,c.XXII, Ank.,1978
- Yörükkan, Yusuf Ziya, "İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler", A.Ü.İ.F.D., c.II, Ank.,1953

#### **b)Ansiklopedi Maddeleri**

- Berkavi,Ahmet, El-Mevsuatu'l-Arabiyye, Epistemology mad.,c.1, Dımaşk, 1998, IRCICA KTP. 37716
- Holeyf, Fethullah, Mad. Mevsuatu'l-Hadareti'l-İslmiyye, Fahreddin Razi
- Hökelekli, Hayati, T.D.V.İslam Ansiklopedisi, Hads Mad., c.15,İst.,1997
- Taylan, Necip, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, Bilgi Mad., c.6,İst., 1992
- The Encyclopaedia Of İslam, "ilm", vol.III,1971,Leiden
- Yavuz,Yusuf Şevki, T.D.V. İslam Ansiklopedisi , F.Razi mad., c. 12, İst.,1995