

Fahreddin er-Râzî'ye Göre Kelâmın Aklî Konuları İspatta Kullandığı Öncüller

The Premises of Kalâm in Rational Discussions according to Fakhr al-Dîn al-Râzî

Doç. Dr. Veysel KAYA

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy
veysel.kaya@istanbul.edu.tr

 [0000-0003-2652-3427](https://orcid.org/0000-0003-2652-3427)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

16 Mayıs / May 2023

Kabul Tarihi / Accepted

01 Eylül / September 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Eylül / September 2023

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kaya, Veysel. "Fahreddin er-Râzî'ye Göre Kelâmın Aklî Konuları İspatta Kullandığı Öncüller", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Eylül 2023), 396-418.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1297624>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.1297624](https://doi.org/1051702/esoguifd.1297624).

Fahreddin er-Râzî'ye Göre Kelâmın Aklî Konuları İspatta Kullandığı Öncüller

Öz ► Kelâm disiplininde ispatın ne olduğuna dair bir açıklama, kendinden önceki gelenekleri metodoloji açısından bir değerlendirmeye tabi tutan Fahreddin er-Râzî tarafından gündeme getirilmiştir. Kitâbü'l-Erbâ'în'in son bölümündeki sunuma göre kelâmın aklî konuları ispatta kullandığı üç temel öncül bulunmaktadır. Bunlar nefy-ispat, kemal-noksan ve vücup-imbân öncülleridir. Fahreddin er-Râzî nefy ve ispat öncülünü, tasavvur ve tasdik kavramlarıyla doğrudan ilişkili olarak inceler. Kemâl ve noksan öncülü, kemâl sıfatlarının Allah hakkında zorunlu olduğu, noksan sıfatlarının ise Allah'tan nefyedilmesi gerektiğini ortaya koyar. Vücup ve imbân öncülü ise akıl sahiplerinin akıllarının ulaştığı son noktadır. Râzî'nin felsefe-kelâm arasını birleştirme gayretleri, İbn Sînâ'nın açıklamaları çerçevesinde bu öncül bağlamında ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmada Râzî'nin el-Erba'în eserinde özet olarak belirttiği öncüller, diğer eserlerinde önce çıkan bazı açıklamalar ve bağlamlar dikkate alınarak değerlendirilecek ve Râzî'nin bu öncülleri başlıca hangi kelâmî bağlamlarda kullandığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Râzî'nin külliyyatı çok geniş bir yelpazeyi kapsadığı için, İslam bilimine bütüncül bakış açısını sergilediği Mefâtiḥü'l-Gayb'ındaki yorumlarına özel atıflarda bulunulacaktır. Çalışma konusu, Râzî'nin klasik kelâmın yöntemine getirdiği eleştirilerin bir somut örneğini sunması açısından, özellikle İslamî ilimler metodolojisi konusundaki araştırmalara bir katkı olarak değerlendirilebilir. Çalışmada sonuç olarak Râzî'nin kelâm eleştirisini sadece bir tarih okuması düzeyinde bırakmayarak, klasik kelâmî önermeler eşliğinde yapısal olarak incelediği görülmüştür. Râzî bu adımı, yazdığı tefsir ile tüm naklî ve aklî bilimleri ilahî vahye bağlayarak tamamlamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Fahreddin er-Râzî, Öncül, İstidlal, Müteahhirîn Kelâmı.

The Premises of Kalām in Rational Discussions according to Fakḥr al-Dīn al-Rāzī

Abstract ► In classical Kalāmīc texts, Kalām is defined as the demonstration of religious doctrines. Fakḥr al-Dīn al-Rāzī, who evaluated the kalāmīc tradition before him in terms of methodology, analyzed the nature of this demonstration. In the last section of his Kitāb al-Arba'īn, he enumerates three basic premises which are used in the rational discussions in Kalām. These premises are negation-demonstration, perfection-imperfection, and necessity-possibility. Fakḥr al-Dīn al-Rāzī first sees it necessary that one needs to explain the terms taṣawwur and taṣdiq before going into the discussion of affirmation and negation. The second one is the premise of perfection and imperfection. The last one is the premise of necessity and possibility. According to the definition of al-Rāzī, this premise is the ultimate point reached by the intelligent beings.

In this article, I will attempt to sketch and analyze al-Rāzī's description of these premises in consideration of the relevant explanations in his other kalāmīc texts and try to situate what kalāmīc discussions include these premises. Since al-Rāzī's kalāmīc works include many works, I will specifically focus on his last-written works, initially Mafātiḥ al-Ghayb, a text which was written at the last period of his life time and shows al-Rāzī's ultimate and final consideration in the given contexts. The study can be viewed as a contribution to the field of the methodology of Islamic sciences; since it represents a concrete example of how al-Rāzī criticized the classical kalam. The study comes with the conclusion that al-Rāzī did not only apply his criticism of the kalamīc tradition to his understanding of the history of kalam, but he also presented the way of doing this criticism by analyzing the classical kalamīc principles. Al-Rāzī completes this step by relating these rational explanations to the light of the divine revelation, the wahy, as is seen in his major commentary of the Quran, the Mafātiḥ al-Ghayb.

Keywords: Islamic philosophy, Fakḥr al-Dīn al-Rāzī, Premise, Demonstration, the Later Kalām.

Giriş

Klasik ve modern zamanlarda telif edilen İslam felsefesi ve kelâm tarihleri eserlerinde, mütekaddimîn dönemden müteahhirîn döneme geçiş sürecinde belirleyici olarak merkeze alınan isim Gazzâlî olmuştur.¹ Gazzâlî bir felsefe eleştirisi olarak kaleme aldığı *Tehâfütü'l-felâsife*'de ve otobiyografisi olan *el-Munkız*'da, kendisinin kelâm geleneği içerisinde filozofların görüşlerini ilk defa toplu olarak sistematik bir şekilde değerlendiren isim olduğunu belirtir; ancak eleştirilerinde yöntem açısından kendinden önceki Eş'arî kelâmcılardan farklılaştığına dair açık bir ifadeye yer vermez.² Sünnî kelâmının tarihsel sürecinde konu ve yöntem olarak akışı belirleyen Eş'arî kelâmı göze alındığında, kendinden önceki kelâmcıları yöntem açısından değerlendiren ve ana eserlerinde yöntem eleştirilerine müstakil başlıklar ayıran, ilk defa Fahreddin er-Râzî olmuştur. Fahreddin er-Râzî, başta müteahhirîn kelâmının temel başvuru kaynaklarından olacak olan *Nihâyetü'l-ukûl* olmak üzere, "kelâmda zayıf metotlar" (*et-turuku'z-za'îfe*) gibi başlı başına yöntem incelemeleri yaptığı metinlerde kelâmın ana meselelerinde ortak olarak kullanılan yöntemleri inceleyerek küllî bir perspektif sunmaya çalışır. Onun telif ettiği *Kitâbü'l-Erba'în*'in son kısmı "Aklî Matlapların İspatında Kendilerine Başvurulması Mümkün Olan Mukaddimelerin Zaptı" başlığını taşır.³ Bölüm, belli başlı tüm kelâm konularında ortak olarak kullanılan üç öncül tespit eder: 1. Nefy ve ispat, 2. kemâl ve noksan, 3. vücup ve imkân. Her bir öncül altında Râzî, hem kelâmcıların hem de felsefecilerin bu öncülleri nasıl kullandıklarını ve birbirlerine hangi noktalarda karşı çıktıklarını özlü bir şekilde izah eder. Bu açılardan, Râzî'nin *el-Erba'în*'deki bu müstakil öncül inceleme bölümü, kelâmın yöntemlerine dair eleştiri ve önerilerini sunduğu ve felsefe konuları ile iç içe geçen kelâm sistemini oluşturduğu *Nihâyetü'l-ukûl*, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Metâlibü'l-âliye* gibi diğer ana yapıdaki metinler için bir anahtar ve genel çerçeve sunan bir içerik arz eder.

¹ Mütekaddimîn-müteahhirîn ayrımını yaparak, bu yerleştirmeyi yapmakta öne çıkan klasik eser, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sidir: İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Abdullah Muhammed Derviş (Dimaşk: Mektebetü'l-Hidâye, 2004), 2/213 ("Cüveynî'den sonra İslâm milletinde mantık disiplininin yayılmasından sonra, kelâmcılar kelâm ile mantık arasında bir tefrike gittiler. Sonra kendi yöntemlerini belirginleştirerek mütekaddimîn kelâmından ayrılan müteahhirîn yöntemini (*tarikâtü'l-müteahhirîn*) ortaya koydular ve bu yönetime felsefe eleştirisini dâhil ettiler. Bu *tarikâ*'da ilk eser telif eden Gazzâlî oldu, İbn'ü'l-Hatîp [Râzî] ise onu takip etti." -Özetle). Özellikle batılı güncel kelâm referansları İbn Haldûn'un bu tespitinden hareket ederler: H. Austryn, Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 30. Wolfson'un incelemeleri, kelâmın yöntemindeki değişim açısından onu takip eden diğer araştırmalar kaynaklık eder. Örneğin bk. Robert Wisnovsky, "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology", *Arabic Science and Philosophy* 14 (2004), 65-100.

² Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, nşr. Cemil Saliba, Kâmil İyad (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1967), 74; Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâm'a Etkisi* (Ankara: Otto, 2015), 24.

³ Fahrüddîn Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în fi usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 2004), 463-467.

Ayrıca Râzî'ye göre müteahhirîn kelâmının önceki kelâmdan ayrışmasında, kendi kelâmî duruşu açısından önemli bir metodik çerçeve ortaya koyar.⁴

İslamî ilimler metodolojisi içerisinde, özellikle kelâm ve fıkıh disiplinleri göz önüne alındığında Fahreddin er-Râzî'nin yöntemi, tahkik ile ilişkilendirilmektedir. Herhangi bir meseleyi ele aldığı anda o, ilk önce “*mahallü'n-nizâ*” diye adlandırdığı tartışmanın ortaya çıkış bağlamını tespit etmekte ve sonra deliller ve karşı-delillerin tümünü serdederek sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. Fahreddin er-Râzî'nin bu metodu felsefe ve kelâm gelenekleri arasında uygulaması, ilahiyat ve tabiiyyat bahislerinde birçok ortak başlığı içeren bu alanlar hakkında bir mezcetme ameliyesi ile gündeme gelmesine yol açmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin bu birleştirme karakterini taşıyan “felsefi kelâm”ın başlangıç noktasına yerleştirilmesinin nedeni budur. Ancak Râzî'nin bu birleştirici yaklaşımı, onun tamamıyla felsefeye intisap ettiği şeklinde görülmemelidir. Bir eserinde açıkça belirttiği gibi kendisi, kelâm ilmi ile uğraşmaya başladığı andan itibaren felsefe külliyatını onlara cevap verme (*redd*) maksadıyla incelemiş ve ömrünün önemli bir kısmını buna ayırmıştır.⁵ *Nihâyetü'l-'ukûl, el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mûlahhas* gibi eserleri, felsefenin delilleri ile sunumunun yanında onlara Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat canibinden cevapları da içermektedir.⁶ Râzî'nin kendi külliyatı hakkında böyle bir gözlemden

⁴ Râzî'nin kelim tarihini okumasında, sadece sünnî kelâm için değil, Mutezile'yi de içeren genel kelim tarihi için dönüş noktasındaki isim aslında Ebu'l-Hüseyn Basrî'dir. Râzî başlıca, Ebu'l-Hüseyn'in Tanrı'nın varlığını ispat konusunda klasik gâibi şâhide kıyas yöntemini bırakıp, vücup-imbân ayırımı temel alan “kısmet” yolunu benimsediğini söyler: Fahrüddîn Râzî, *er-Riyâzî'l-mûnika fi ârâ'i ehli'l-ilm*, nşr. Esad Cum'a (Kayrevan: Merkezü'n-Neşri'l-Câmî, 2004), 287. Râzî'nin mütekaddimîn metot eleştirilerinde tarihsel bir genel tasvir için bk. Ayman Shihadeh, “From al-Ghazali to al-Razi: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy* 15/1 (2005), 141-179. İbn Teymiyye'nin bir aktarımını esas alarak, Râzî'nin Allah'ın zat, sıfat ve fiilleri konusundaki üç temel problemi tespitinin incelemesi için bk. Eşref Altaş, “İbn Sina Metafiziğinin Reddi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Üç Ukdesi”, *Ekev Akademi Dergisi* 41 (2009), 183-204. Râzî'nin çeşitli eserlerindeki yöntem tasnifleri karşılaştırmalı bir kavramsal çerçevesi için bk. Eşref Altaş, “İbn Sina Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 135-150.

⁵ İbn Haldun *Mukaddime*'sinde Râzî'nin kelâm ile felsefenin mezcine yönelik tutumunu tasvir etmektedir: İbn Haldun, *Mukaddime*, 2/213. Yirminci yüzyıl araştırmacılarından Muhammed Âbid Câbirî'nin *Mebâhis* hakkında “Gazzâlî'nin tevcihi ile İbn Sînâ'nın projesinin ortaya konması” olarak tavsif ettiği değerlendirmeleri için bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Bünyetü'l-akli'l-arabî*, (Beirut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2000), 497-504. Türkçede bir çalışma için Eşref Altaş, “Felsefi Kelâm'ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedâhülü Nasıl Anlamalı”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. F. Aydın, İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2019, 35-54.

⁶ Fahrüddin Râzî, *İtikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sami en-Neşşâr (Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1938), 91.

bulunması, görevi dinî akîdeleri ispat olan kelâmdan aslında hiçbir zaman ayrılmadığının da bir delilidir. Râzî'nin bu tutumu, hayatının son dönemlerinde yazdığı *Mefââtihü'l-gayb* ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de ilâhî vahye olan vurgusunu daha da arttıran bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Özellikle *Mefââtih*'te sıklıkla vurguladığı bu anlayışa göre tüm bilimler bizzat ilahî vahiy Kur'an'dan çıkarılmışlardır. Bu önemli noktanın Râzî incelemeleri açısından günümüz araştırmacılarını ilgilendiren tarafı, Râzî'nin İslâmî ilimlerin kavramları ve yöntemlerine dair sorularını özellikle Kur'an ayetleri yorumları ışığında nasıl cevaplandığını görmektir. Bu çalışma, *Kitâbü'l-Erba'in*'inde kelâmın yöntemine dair ilke tespitlerini, diğer eserleri ve özellikle *Mefââtih*'indeki ilgili bağlamlar açısından incelemektedir. Bu açıdan araştırma, Râzî'nin görüşlerini kendi eserlerinin kronolojisi⁷ açısından incelemenin yerine, ortaya koyduğu yöntem ilkelerinin karşılaştırmalı bir incelemesini sunmakla diğer araştırmalardan farklılaşmaktadır. Ayrıca *Erba'in*'deki ilgili bahsin değinilen konular çerçevesinde bir toplu sunumu ve örneklendirmesini veren, karşılaştırmalı bir yöntem takip etmektedir.⁸

1. Nefy ve İspat Öncülü

Olumsuzlama ve olumlama olarak çevrilebilecek nefy ve ispat terimleri, aslında mantık sahasına aittirler ve bir hükmün bir şey hakkında geçerli olmadığına ortaya konulması ya da tersine, hükmün bir şey hakkında kanıtlanması anlamına gelirler. İlk başta Tanrı'nın zatı olmak üzere, kelâmın esas ilgisi şeyler üzerine hüküm bina etmek demek olduğu için, mantığın bu temel konusu kelâmın da *mebâdi* açısından başlıca konusu haline gelmektedir. Bu bağlam içerisinde Fahreddin er-Râzî, ilk öncül olarak tespit ettiği nefy ve ispat öncülü için ilk önce tasavvur ve tasdik kavramlarının açıklamasını gerekli görür. Bilgi (ilm), tasavvur ya da tasdiktir.⁹ Tasavvurlar, bedîhî midirler (apaçık), yoksa kesbî midirler (sonradan kazanılmış)?

⁷ Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ö. Türker, O. Demir (İstanbul: İSAM, 2013), 91-164.

⁸ Şunun hatırdaki tutulması gerekir ki, kelâmın akli delillerinde kullanılan bu üç temel öncül, Fahreddin er-Râzî'nin kelâm tarihine yönelik kendi okumaları sonucu ortaya çıkan bir çerçevedir. *Muhassalü Efkârî'l-Mütakaddimîn ve'l-Müteahhirîn* isimli eserinin başlığında da görüldüğü gibi, Fahreddin er-Râzî, sonraki dönem kelâmının bazı temel metodoloji konularındaki değişimlerle beraber önceki dönem kelâmından ayrıldığını düşünmekte ve buna göre bir kelâm tarihi okuması yapmaktadır. Râzî, bu değişimi temellendirmek için bir takım genel çerçeveler ve indirgemeler yapmaktadır. Bir anlamda "benim anlayışıma göre benden önceki kelâmın kavram yapısı, bu başlıklar altında gruplandırılabilir" demek istemektedir. Bu makalenin konusunu oluşturan üç öncül, Râzî'nin kendine ait bu genel çerçevelendirmenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bunun yanında, Teftâzânî ve Cürçânî gibi Râzî'den sonra gelen kelimacıların, bu çerçevede değişiklikler yaptıkları hesaba katılmalıdır.

⁹ *Erba'in*'deki bu ibare ile karşılaştırmak için ayrıca bk. Fahreddin Râzî, *Mefââtihü'l-gayb* (Kahire: el-Matba'atü'l-Âmire, 1308), 1/290.

Tasavvurların sonradan kazanılmış olarak kabul edilmesi kısır döngüye ve teselsüle yol açacağından, bir kısmının bedihî olup diğerlerinin kazanılmış olduğunu veya hepsinin bedihî olduğunu tercih etmek gerekecektir. Râzî kendisinin bütün tasavvurların bedihî oldukları kanaatinde olduğunu söyler.¹⁰ Kazanılmak istenen bir tasavvurdan ya zihin gafilidir; ki bu durumda zaten onun kazanılması imkânsızdır;¹¹ ya da onun tasavvuru zihinde hazırdır. O halde hâsılı tahsile gerek yoktur.

“Eğer tasavvurların hepsi insan zihninde mevcut olarak bedihî kabul edilirse, tasavvurlardan oluşan tasdiklerin de bedihî kabul edilmeleri gerekir” sorusuna ise Râzî'nin yanıtı şöyledir: Tasavvur, tasavvur olması itibarıyla tasdikten ayrıdır. Tasdik tasdik olması dolayısıyla bilinmeyen; fakat tasavvurlardan mürekkep olması dolayısıyla bilinen olabilir. Kavramlara dair apaçık bilgimiz, önermelere ilişkin de apaçık bir bilgi sahibi olduğumuzu göstermez. Bir tasdik oluşturacak öğeler içerisinde, (1) konuyu, (2) yüklemi, (3) olumsuzlamayı, (4) olumsuzlamayı tasavvur edebiliriz; ama hala tasdik ortaya çıkmamış olabilir.¹²

Râzî'nin açık ifadesiyle tasavvur, akıl gücünün bir anlama vâkıf olması durumunun gerçekleşmesi ve tam idrâkin oluşmasıdır. Küllî tasavvurlar yok olmaz ve değişmezler.¹³ Kelâm geleneği dikkate alındığında, bilginin tasavvurdan ibaret olduğuna dair görüş, Mutezile kelâmcılarından Kaffâl'e nispet edilmektedir.¹⁴

Fahredden er-Râzî, kendinden önceki kelâmcıların ve felsefecilerin bilgi tanımlarını aktararak her birine eleştiriler yöneltir ve hiçbirinin tam tanım olmadığını söyler. Ona göre konunun odak noktası, insanların aslında tanımlanamaz bir şeyi tanımlamaya çalışmalarıdır. Bilginin neliği, bedihi ve apaçık bir şekilde tasavvur edilir; bu nedenle onu tanımlamaya gerek yoktur. Çünkü en basit bir şekilde, her insan kendisinin var olduğunu bilir ve bu bilgisi zorunludur.¹⁵

¹⁰ Râzî'nin bu konudaki görüşleri farklılık arz edebilmektedir. Örneğin Râzî, *Me'âlim*'de farklı bir açıklamada bulunur. Buna göre hem tasavvurlar hem de tasdikler bedihi olabilirler. Sıcaklık ve soğukluk bedihi tasavvurlar içerisinde iken, melek ve cinin manasını tasavvur etmemiz, kesbîdir: Şerefüddin Abdullah b. Muhammed İbnü't-Tilmîsânî, *Şerhü Me'âlimi Usûli'd-Dîn*, nşr. Nizâr Hammâdî (Ürdün: Dârü'l-Feth, 2010), 54.

¹¹ Râzî böyle tasavvurların “şuur dışı” olduğunu söyler. Şuuru Râzî başka bir yerde şöyle tanımlar: “Şuur, herhangi bir sabitlik durumu olmaksızın idrak etmek demektir. Şuur, malum olan şeyin akıl gücüne gitmesi yolundaki ilk adımdır. Bu anlamda sanki o, ‘sallantıda olan (mütezeli) bir idrâktir.” Bk. Râzî, *Mefâtih*, 1/291.

¹² Râzî, *Erba'în*, 463.

¹³ Râzî, *Mefâtih*, 1/291; 288. Başka bir yerde “mahiyetin idraki değişmez ve yok olmaz”. Bk. Râzî, *Mefâtih*, 1/292.

¹⁴ Râzî, *Mefâtih*, 1/289: “el-ilmu tasavvuru'l-ma'lûm 'alâ mâ hüve bih”

¹⁵ Râzî, *Mefâtih*, 1/291. Tasavvurların bedihîliği ile ilgili ayrıca bk. Râzî, *Muhassal*, 25. Konu hakkında karşılaştırmalı inceleme için bk. Eşref Altaş, *Fahredden er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz, 2009), 121.

Râzî'nin bütün tasavvurları bedihî olarak kabul etmesi, kelâmın metodolojisini değerlendiren biri olmasının farkındalığı ile, şöyle bir amaca matuf olabilir: Râzî, kendinden önceki geleneklerde mahiyetlerin tasavvuru ile ilgili konuları açıklarken sunulan farklı yorumlara nihai bir çözüm sunmak istemekte ve kelâmın analitik bakışını, tasavvurların tartışmasından ziyade tasdiklerin oluşturulmasına aktarmak için uğraşmaktadır. Bu açıdan Râzî'nin bu adımı, klasik kelâmın yöntem eleştirileri gibi bir müteahhirîn kelâmı hamlesi olarak görülebilir ve sonucunda mantığı metafiziğin temeline koyan İbn Sînâ çizgisi ile bir yakınlaşmanın bulunduğu söylenebilir. Böylelikle Râzî, mantıksal önermelerin ve bu önermelerden oluşan burhanların kesinliğini içerecek bir metafiziği oluşturma amacıyla, Gazzâlî'nin *Tehâfûf*'te belirttiği “mantıktaki kesinliğin ilâhiyat sahasında sağlanamadığı” eleştirisine kendi kurduğu sistemde cevap vermek için bir adım atmaktadır.

El-Erba'în'de tasavvurlar ile ilgili tartışmasına devam eden Râzî'ye göre, öncekiler (kudemâ) diye anılan kimseler, melek ve ruh gibi çoğu tasavvurun neliğini araştırdığımızı, bunun da tasavvurların kazanılmış olabileceğini gösterdiğini ifade etmişlerdir. Râzî'nin buna cevabı şöyledir: Biz bir şeyi ancak a) ya beş duyu organımızdan biri aracılığıyla b) ya acı, lezzet, sevinç ve öfke gibi kendi benliğimizde gözlemlememiz aracılığıyla c) ya da “yakuttan ağaç” ve “civadan deniz” örneklerinde olduğu gibi akıl ve hayalin bu iki seçenekten ikisini terkip etmesi vasıtasıyla tasavvur ederiz. “Ruh nedir?”, “melek nedir?” dediğimiz zaman ise bu lafızlarla zihnimizde hazır olan surete işaret etmekteyiz. Soru ise sadece bu lafızdan ne anlaşıldığını tayine yöneliktir; yoksa tasavvur yine kazanılmış değil, zihnimizde hazır haldedir. Eğer bir tasavvur, şuur dışında kalıyorsa, zihin ondan gâfil demektir. Zihnin zaten gafil olduğu bir şeyi tekrar geri istemesi, yani hatırlamak istemesi söz konusu olmaz. Mutasavvir olmayan bir şeyi talep etmek, muhaldir.¹⁶ Sonuçta, tasavvurların insan zihninde zaten apaçık olarak Yaratıcı tarafından hazır edildiği gibi bir sonuç karşımıza çıkmaktadır.

Peki zihinde hazırlanmış olan bilgilerin kaynağı nedir? Râzî, ilâhî vahyin tam bu noktada insanı aydınlattığını belirtir. Apaçık tasavvurlar ve bilgiler, bunları almaya hazır olarak yaratılmış insan zihnine Yaratıcı tarafından konulur:

“Bu konuda tahkik şudur ki, Allah sübhânehû ve teâlâ ruhu, şeyleri tahkik etme ve onları bilme melekesinden ilk başta ayrı olarak yarattı. Nitekim ayette “Sizi annenizin karnından çıkardı ve siz bir şey bilmiyordunuz” buyrulur. Ancak şurası kesin ki [bu başta ilimsiz yaratılan] insanın Allah'a itaat etmesi de gerekir. Çünkü yine ayette “Cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım” buyurmaktadır. Taatın şartı, bilgidir. Ayette “beni hatırlamak için namaz kılın!” buyrulur. Bu son ayetten anlaşılan, Allah'ın insanlara taati, bilgi için emretmiş olmasıdır. Her

¹⁶ Râzî, *Erba'în*, 463-464. Bu son yargının tekrarlandığı bir başka yer için bk. Râzî, *Mefâtiḥ*, 1/291.

halükarda bilgi gereklidir. Öyleyse nefsin, bilgileri tahsile potansiyelinin (mütemekkin) olması gerekir. Cenâb-ı Hak da bunun için insana duyuları vermiş ve bu amacı gerçekleştirmesi için ona yardımcı olmuştur (*i'âne*). Örneğin duyma hissi için “onu iki necd’e doğru hidayete götürdük”, görme duyusu için “onlara afak ve enfüsteki ayetleri göstereceğiz” buyurmuştur. [Dolayısıyla duyular, bilgi için Allah tarafından verilen ilk adımı teşkil ederler]. Yine düşünme için de ayette “ve nefislerinizde ayetler vardır; görmez misiniz?” buyrulur. Bu kuvvetler birbiriyle uyum sağladıkları zaman (*tetâbekat el-kuvâ*) başta câhil olan ruh artık bilgili hale gelir. “Rahman, Kur’ân’ı öğretti” ayetinin anlamı budur.”¹⁷

Bu açıklamalarda görüldüğü gibi, klasik felsefedeki idealar, suretler ve mutlak kavramlar konularında ortaya konan kadim problem, Râzî gibi bir İslam filozof ve kelâmcısı için Tanrı’nın ruha taliminin vurgulanmasıyla çözülmektedir. Diğer taraftan, “melek”in ne olduğuna dair zihinde oluşan tasavvurun, yine Yaratıcı’nın ilâhî vahiydeki açıklamaları doğrultusunda şekillenmesi gerektiğini de ifade etmektedir. Onun için her ne kadar ilk bakışta, melek ya da ruh gibi tasavvurlar kavranılmaz gibi dursalar da onları zihne daha kuvvetli bir biçimde hazır hale getiren bir takım “mükâşefeler”den bahsetmek mümkündür. Râzî’nin *Mefâtîh* gibi hayatının son devirlerinde ortaya koyduğu bu açıklamaları, kuşkusuz Gazzâlî’nin *İhyâ* da mükâşefe’ye dair duruşlarını akla getirmektedir. Râzî şöyle der:

“Meleklerin ilhâmlar ve yakînî müşahedeler vasıtasıyla insan ruhlarında birtakım tesirleri bulunmaktadır; nasıl ki şeytanların da vesveseler ilkâ etmek ve batıl şeyleri hayal ettirmek gibi birtakım tesirleri var ise... Melekler, temiz ve güzel ruhların dostlarıdır; bu durum mükâşefe ve müşâhede erbâbına birçok cihetten malumdur. Bu kimselere göre bu dostluk bu dünyada hâsıl olduğu gibi, âhirette de kalıcıdır. Çünkü kurulan bu ilişkiler yok olması mümkün olmayan, zâtî ilişkilerdir. Hatta bu manevi durumlar öldükten sonra daha kuvvetlenir ve kalıcılık kazanır. Çünkü nefsin cevheri, melekler cinsindedir. Güneşe göre ışık, deryaya göre katre gibidir.”¹⁸

Fahreddin er-Râzî, tasavvurâtındaki bedihî olma durumunu bu şekilde açıkça ortaya koyduktan sonra, tasavvurlardan teşkil edilen tasdiklere yönelir. Tasavvurlardaki durum, tasdikâta gelince aynı değildir. Bunlar tasavvurlardan farklı olarak hem bedihî, hem de kesbî olabilirler. Ancak kesbî olanların da bedihîlerden oluşturulduğu konusunda şüphe yoktur.¹⁹ Tasavvurlardaki bedihîlik, aklın direkt yönelmesiyle onlara dair bilgiyi hazır etmesine bağlıdır.

¹⁷ Râzî, *Mefâtîh*, 1/293.

¹⁸ Râzî, *Mefâtîh*, 8/357.

¹⁹ Râzî, *Erba’în*, 464. Krş. Râzî, *Mefâtîh*, 1/250: “Tasavvurlar ve bedihî tasdikler, kesbî değildirler”. Bedihî önermelerin klasik mantıktaki karşılığı “evveliyât”tır (aksiyomlar). Bu tip önermeler müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât ve mütevâtirât ile beraber yakînî önermeleri oluşturmaktadır. Bk. Esîrüddîn Ebherî, *İsagucî*, nşr. Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 84-85.

Şeylerin hakikatlerini bilmek ile, şeylerin isimlerini bilmek arasında bir fark vardır ve muhakkak ki hakikatleri bilmek daha üst seviye bir bilgidir.²⁰ Ruh ilmin mahallidir ve bedenden daha şerefli dir.²¹ Bunun nedeni, ilmin objesinin mahiyetleri kapsaması ve insanı mahiyete dair bilgilerle donatmasıdır. Râzî'ye göre mahiyetlere dair bilgi, sadece var olanları kapsamaz; bir mahiyetten bahsedildiğinde mevcut ya da madum olması seçenekleri vardır. Mevcut ya da madum olan şeylerin hakikatlerini bilmek, dünya ve ahirette riyaseti elde etmenin anahtarıdır; yani gerçek filozof olmanın tanımıdır.²² Sonuçta insan nefsi, kendi yetkinleşmesini tamamlama potansiyelini, apaçık tasavvurlara medâr olması ile temin etmektedir.

Râzî, kelâm sisteminde ne tür önermelerin bedîhî olabileceklerini tespit etmek istemiştir. Bu noktada ona göre apaçık bilgilerin en açığı şu önermedir: Bir şeyi olumlama (ispat) veya olumsuzlama (nefy) ilkeleri bir arada bulunmazlar; aynı anda ortadan kalkmazlar. Yani daha net bir ifadeyle, bir şey ya ispat edilmeli ya da nefyedilmelidir; bunların ikisinin beraber olması ya da beraber olmaması mümkün değildir. Bu, Aristoteles'in üçüncü şikkın imkânsızlığı olarak bilinen mantık ilkesidir. Bir şey ya A'dır, ya A değildir. Üçüncü seçenek imkansızdır.²³

Buna şöyle itiraz edilebilir: Bir şeyi aynı anda hem kabul etmenin, hem de reddetmenin mümkün olmadığı açıktır; bu ikisi beraber olamazlar. Fakat ikisinin de ortadan kalkması ve bunların arasında bir vasıtanın bulunması neden düşünülemesin? Râzî'nin cevabı şu şekildedir: "İspattan kasıt, kendi zatına bakıldığında (*fi nefsihî*) tahakkuk, taayyün ve temeyyüzü olan her şeydir". Nefy'den kasıt ise yine kendisi ele alındığında, ne tahakkuk ne taayyün ne de tahassusu olanıdır. Bahsedilen vasıtanın bir taayyün ve tahassusu varsa, zaten ispat içerisine girer; yoksa nefy içerisindedir. Dolayısıyla Râzî'nin birçok eserinde de tekrarladığı üzere "ara bir durum" (*vâsıta beynehümâ*) yoktur.

Râzî'nin nefy ve isbat arasında bir vasıta olmadığına dair kanaati nettir ve bu görüşünü çeşitli eserlerinde dile getirmektedir. *El-Muhassal*'de bir bölümü bu konuya ayırır.²⁴ Ona göre ne varlık ve ne yokluk sıfatıyla mevsuf bulunan bir ontolojik kategori olduğunu kabul edenler vardır, ki buna "hal" denmektedir. Ehl-i Sünnet'ten Bâkılânî ve Cüveynî; Mutezile'den ise Ebu Hâşim el-Cübbâ'î bu gruptandırlar.

²⁰ Râzî, *Mefâtih*, 1/272.

²¹ Râzî, *Mefâtih*, 1/279.

²² Râzî, *Mefâtih*, 1/284.

²³ Râzî, *Erba'în*, 464.

²⁴ Râzî, *Muhassal*, 53; Râzî, *Mebâhis*, 1/20.

El-Erba'în'deki aktarıma göre, aklî konularda kullanılan diğer bir takım öncüller de nefy ve ispatın aynı anda bulunmayacağı öncülüne dayanmaktadır:

1. “Bütün parçadan büyüktür.”
2. “Aynı şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir.”

Râzî, tabiiyyât alanı (fizik) söz konusu olduğunda, kemm-i muttasıl, kemm-i munfasıl, zaman ve cisim gibi tabiat bahislerinin birçoğunun bu iki önerme temelinde gerçekleştiğini ifade eder. Zaman ve cisim hakkındaki bahisler, kemm-i munfasıl konusu içindedirler.²⁵

3. “Bir şey hakkında hüküm verdiğimiz zaman o şeyin benzeri hakkında da aynı hükmü vermeliyiz.” Bu da Râzî'ye göre birçok felsefî ve kelâmî tartışmanın odağında olan bir öncüdür.

4. “Kıyasların şekilleri, nefy ve ispat öncülüne dayanır.” Râzî bu ifadeden sonra nefy ve ispat öncülünü kıyasın bilinen dört şekline de uygular. Bütün bilimlerin temelinde de kıyasın bu dört temel şeklinin bulunduğunu ekler. Son olarak, bütün bilgilerin bu dört kıyas şekliyle ortaya çıktığı yargısını verir. Özellikle kıyasın birinci şeklinin “bilginin ölçütü” (*mi'yâru'l-ulûm*) olduğu Râzî'den sonra gelen mantıkçı ve kelâmcılar tarafından belirtilen bir husustur.

5. “A, B den farklıdır.” Birçok kelâmî ve felsefî mesele yine bu öncüle dayanır.

6. Bu öncül şu şekilde özetlenebilir: Bir şey durma halinden (sükûn) sonra harekete geçmektedir. Dolayısıyla hareket ve sükûn arazlarının zâttan ayrı manâlar olmaları gerekmektedir.

2. Kemâl ve Noksan Öncülü

Nefy ve ispat öncülü, mantık sahasındaki temel hükümlerle ilgili idi ve bir hükmün bir şey hakkında geçerli olup olmadığını sorgulamakta idi. Kemâl ve noksan ise, daha özel bir şekilde, bizzat kelâmın konusunu oluşturan Tanrı'nın zâtı ve Tanrı'nın sıfatları ile direkt ilgilidir. Bir sıfatın/vasfın Tanrı hakkında geçerli olduğunu söylemek için, bu sıfat ile Tanrı'nın *daha mükemmel* olarak niteleneceğini öne sürmek, yeterli olur mu? Klasik kelâm kitaplarına bakıldığında, birçok yerde Allah'ın vasıflarının kemâl ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Fahreddin er-Râzî'ye göre, nefy ve ispat öncülünden sonra, kelâmcı ve felsefecilerin birçok

²⁵ Zaman konusunda Râzî'nin kapsayıcı incelemesi için bk. Fahrüddîn Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî Sekkâ, I-V (Beyrut, 1987), 4/1-109. Ayrıca bk. Dâvûd Kayserî, “Zamanın Mahiyeti ve Hakikati Hakkında”, *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, ed. Alper, Ömer Mahir (İstanbul: Klasik, 2015), 45-51.

görüşlerini dayandırdıkları bir başka öncül, kemâl ve noksan öncülüdür. Bu öncül, en temel olarak şöyle özetlenebilir: Kelâmcılar çoğu zaman “bu sıfat kemâl sıfatlarındandır; o halde Allah hakkında ispatı vaciptir. Şu sıfat da noksan sıfatlarındandır; öyleyse o sıfatı Allah’tan nefyetmek vaciptir” demektedirler.²⁶ Râzî’ye göre aslında hüsün ve kubuh meselesi de buna bağlıdır: “Bu fiil güzeldir; dolayısıyla yapmak gerekir. Şu fiil de kötüdür; kaçınmak gerekir”. Ancak kemâl ve noksan; zât, sıfatlar ve fiiller için söz konusu olabiliyorken, hüsn ve kubh sadece fiiller için geçerlidir.²⁷

Râzî’de kemâl ve noksanın mahiyetini ve nerelerde olduğu belirleyen şey, bizzat Yaratıcı tarafından bahşedilen aklın kendisidir. Akıl, şeylerin hüsün-kubuh ve kemâl-noksan açısından tavsif ve değerlendirmesini yapan temel mercidir.²⁸ Bu açıdan, ilâhiyat sahasına ait bahislerin kanıtlanması, akıl temeline oturtulmaktadır.

Râzî daha sonra zât, sıfat ve fiillerin her bir bölümü için ayrı örnekler zikretmektedir. Zât konusunda kemâl ve noksan öncülü tenzih ve teşbih meselesinde kullanılır. Buna göre tenzihi (Allah’ın noksan sıfatlardan münezzehe olduğunu) savunan birine göre, Allah bir cisim veya cevher olsa, yahut bir mekanda bulunsa diğer yaratıklara benzemiş olurdu. Diğer yaratıklar kusurludurlar; dolayısıyla onlara benzeyen de kusurlu olmuş olur. Öte yandan tenzih akidesinin tam aksini savunan mücessim/müşebbih bir kimse de bu öncülü kullanmaktadır: Allah eğer bir mekan ve yönde bulunmamış olsa yokluğa (adem) benzemiş olacaktı. Bu ise eksikliğin en ileri düzeyidir. Aynı akıl yürütme, rüyet konusundaki tartışmalarda da geçerlidir. Ehl-i Sünnet’e göre görülmeyen bir şey madumdur ki, Allah bundan münezzehtir. Mutezile’ye göre ise, kısaca görülen bir şey gören kimsenin bir yönünde demektir ki, bu bir eksiklik olacaktır. Aslında Râzî’ye göre her iki zıt mezhep, kemâl ve noksan öncülünü kullanmaktadır.

Zât konusundaki bu öncüllerden sonra, sıfatlarda kullanılan kemâl ve noksan öncülü ortaya konur: Mutezile’ye göre Allah’ın kelâmı ezeli-ebedî kadîm olsa, emredilen biri olmaksızın emir vaki olmuş olur; ki bu bir eksikliklerdir. Ehl-i Sünnet’e göre de Allah’ın kelâm sıfatı hâdis olsa, Allah’ı önceden vasıflanmadığı bir sıfatla tavsif etme durumu ortaya çıkar; ki bu da bir noksan işaretdir.²⁹ Bu konudaki tartışmaların geneline bakıldığında, Mutezile’nin sıfatın işlevsizliğini, Ehl-i Sünnet ise Allah’ın zâtındaki değişimi dikkate aldığı tespit edilebilecektir.

²⁶ Seyyid Şerif Cürçânî bunun kelâmcıların kullandıkları zayıf öncüllerden biri olduğunu söylemektedir. Bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I-IV (Mısır, 1325), 1/44 vd.

²⁷ Râzî, *Erba’în*, 465.

²⁸ Râzî, *Mefâtih*, 1/292.

²⁹ Râzî, *Erba’în*, 466.

Râzî'nin açık ifadesiyle ilim, bir kimse için şeref ve kemal sıfatıdır; cehalet ise noksanlık sıfatıdır.³⁰ Kemâl, zât-ı Bârî için sadece ilim sıfatında değil, Allah'ın kudret, rahmet ve hikmeti için de söz konusudur.³¹

Son olarak Râzî, kemâl-noksan öncülünün Allah'ın fiillerindeki kullanımına şöyle örnek vermektedir: Mutezile'ye göre şayet Allah kulların fiillerini irade eden ve onların yaratıcısı olmuş olsa, kullardan meydana gelen kötü fiillerin de yapıcısı ve dileyicisi olmuş olur. Bu ise açık bir noksanlıktır. Öte yandan Ehl-i Sünnet'e göre kudreti ve iradesi haricinde olan bir şey Allah'ın mülkünde gerçekleşirse, esas bu durum Allah için bir eksiklik teşkil eder. Aynı zamanda Râzî'nin belirttiğine göre kulların fiilleri ile ilgili, amaçlar, emirler ve teklifler gibi tüm bahisler bu öncüle bağlı olan "hüsün-kubuh" öncülüne dayanmaktadır.³² Örnek olarak, Eş'arîlere göre Tanrı'nın bir fiili bir amaç için yapması söz konusu değildir. Eğer öyle olsaydı, bu amaç ile kendi zatı için bir tamamlanma olurdu. Başkası ile tamamlanan bir şeyin kendisi eksiktir, ki bu Tanrı için imkânsızdır.³³ Râzî, hüsün-kubuh meselesini hayatı boyunca yazdığı eserler boyunca çok geniş bir şekilde tartışmış olmasına rağmen, *Mefâtih'de* Mutezile'nin bu konudaki aslı problemine işaret etmesi oldukça dikkat çekicidir. Râzî'ye göre aslında, Yaratıcı için hasen olan bir şey, kul için çirkin olabilir. Kullardan sâdır olan "kötü" bazı şeyler, Allah Teâlâ indinden meydana gelebilir ve yaratılabilir. Bu durum bile, Râzî'nin kendi ifadesine göre, Mutezile'nin usûlünü tamamen yıkan bir durumdur.³⁴

³⁰ Râzî, *Mefâtih*, 1/287.

³¹ Râzî, *Mefâtih*, 7/333.

³² Râzî, *Erba'în*, 466.

³³ Râzî, *Mefâtih*, 1/257. Fahrüddin Râzî'de hüsün-kubuh hakkındaki geniş tartışma için Türkçede yazılmış bir çalışma hakkında bk. Eşref Altaş, "Fahrreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri", *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş ve Mervener Yılmaz (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 187-213; Serkan Çetin, *Fahrreddin er-Râzî'de Hüsün-Kubuh Meselesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019).

³⁴ Râzî, *Mefâtih*, 1/123. Râzî burada bütün Mutezile usûl sisteminin kaybolacağını kast etmemekte, hüsün-kubuh gibi temel bir meselede Mutezili esasların aslında yanlış bir bakış açısına dayanacağını ifade etmektedir. Buna göre Tanrı katında aslında insan için hasen ve aslah olanın hiçbir şekilde geçerli olmaması gerekir. Ancak Mutezile, "Tanrı'nın şu ve şu işi yapması, en aslah/uygun olandır" diyerek, Tanrı'nın iradesine yön tayin etmektedir. İlahî işler, insan aklına göre düzenlenemez. Râzî'nin birçok noktada ifade ettiği gibi, Mutezile'nin en büyük hatası, görünür alemdeki işlerden yola çıkıp ilâhî düzeyi anlamaya çalışmalarıdır. Hüsün-kubuh meselesi bunun bir örneğidir. Hüsün-kubuh meselesinde Türkçe'de bir çalışma için bk. İbrahim Özdemir, "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl", BÜİFD 1/13 (2019), 11-35.

3. Vücup ve İmkân Öncülü

Vücup ve imkân kavramları, kelâmın ıstılah çerçevesine ilk dönemlerden itibaren girmiştir. Kelâmcılar özellikle bir vasfın Allah'ın zâtı hakkında vacip, mümkün ya da imkânsız olup olmadığını tartışmışlar, Cüveynî örneğinde görüldüğü gibi Allah'ın sıfatlarını bu kategorilere göre değerlendirmişlerdir. Bunlar birlikte, tıpkı nefy ve ispat öncülünde olduğu gibi vücup ve imkân öncülü de mantık sahası içerisinde. Fahreddin er-Râzî'nin, ele aldığımız *el-Erba'în*'in ilgili kısmında kelâmın genel metodolojisi çerçevesinde değindiği son öncül, vücup ve imkân öncülüdür. Bu Râzî'nin tanımlamasına göre şeref ve yükseklikte son derecededir ve akıl sahiplerinin akıllarının ulaştığı son noktadır. Bu öncülü kısaca şöyle özetlemek mümkündür: Var olanlar ya vacip ya da mümkündür. Mümkün varlıkların bir icap edicisi olması gerekir ki bu icap edicinin özü ve sıfatları gereği vacip olması gerekir. Eğer o da mümkün olsa, bu sefer yine bir başka müessire ihtiyaç duyacaktır.³⁵

Râzî'nin zorunluluk ve imkânı, diğer öncüllerine göre mertebe bakımından ilk sıraya yerleştirmesi, İbn Sînâ'nın Şifâ/İlahiyat'ta imkân delili hakkındaki değerlendirmelerini ilk planda akla getirmektedir. Buna göre İbn Sînâ, Tanrı'nın varlığını ispatta kelâmcıların temel aldıkları *hudûs* kavramına nazaran, vâcip ve mümkün kavramlarına dayanan delilin daha sağlam bir yol olduğu görüşünü dile getirir. İbn Sînâ'ya göre bunun nedeni, gözlemlenebilir âlemi esas alan ve bu açıdan da şâhiden gâibe ulaşmaya çalışan metoda göre, mantıksal kesinliği içeren zorunluluk düşüncesinin akıl için daha kesin sonuçlar üretmesidir: Varlık, zorunluluk, imkân gibi kavramlar apaçık kavramlardır ve tabiata başvurmaksızın bu kavramlardan hareketler bir isbât-ı vâcib yapmak, en kesin sonuca ulaştıracaktır. İbn Sînâ'nın duruşu bu noktada "mantığa dayalı bir ontoloji" önermekte ve kelâmcıların *hudûs* anlayışının eksikliklerine dikkat çekmektedir.³⁶

İlahiyat bahislerinde aklın apaçık kavramlarının temel alınması gerektiğine dair bu adım aslında, Ebu'l-Hasen Âmirî tarafından da öngörülmüştür ve o, Fahreddin er-Râzî ve İbn Sînâ'yı önceleyecek şekilde, tam da Râzî'nin vücup ve imkân öncülü hakkında söylediklerini tespit ederek, vücup, imkân ve imtinâ üçlüsünün aklın bizzat tabiatında olan şeyler olduğunu söyler. Hatta bir adım daha ileri giderek, bu hükümlere sahip olmanın Tanrı'nın insan aklını yaratması ile ortaya çıktığını ifade eder: Bu kavramlar, Tanrı'nın ilk yaratımı olan akılda zâten mevcut olan kavramlardır. Ona göre, açık akla (*sarîhu'l-akl*) herhangi bir şey sunulduğu zaman,

³⁵ Râzî, *Erba'în*, 466.

³⁶ İbn Sînâ ve *hudûs* ile ilgili bk. M. Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların *Hudûs* Görüşüne Yöneltiltiği Eleştiriler", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28/1 (2010), 115-134. Konu hakkında bk. Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâm'a Etkisi*.

şu üç hükümden birini verecektir. Bu üç hüküm, aklın varolan ya da var olmayan tüm şeyler hakkındaki yargılarının hülasasıdır: Bir şeyin ya varlığı zorunludur, ya varlığı mümkündür, ya da varlığı imkânsızdır. Vahiy tarafından verilen bilgiye bakılırsa, “akıl Allah’ın insanlar için yarattığı ilk huccettir”. Bu nedenle aklın ürettiği bu üç tür bilginin insanın herhangi bir bilgi planında ortaya koyduğu tüm üretimler düşünülürse, ilk anlamlardan olduğu ortaya çıkmış olur. Başka bir ifadeyle, vacip, mümkün, mümteni, akıl sahibi insanla birlikte var olan anlamlardandır.³⁷ Vacip, varlığı zorunlu olan’dır. Herhangi bir hal içerisinde vacip varlığın olmaması düşünülse, çelişki ortaya çıkar. Matematik açısından, iki kere ikinin dört etmesi böyledir. İmkânsız, var-olmaması (*lâ-vücûd*) zaruri olandır. İmkânsızın herhangi bir anda var olduğu düşünülse, bu düşünceden saçmalık durumu ortaya çıkar. İki kere iki, beştir, demek gibi. Mümkün ise ne varlığı ne de var-olmaması zaruri olan demektir. Bu iki durumun mümkün bir şey hakkında düşünülmesi, vacip ve imkânsızın aksine çelişkiye yol açmayacaktır. Bir kişinin kalktığını ya da oturduğunu söylemek, mümkün bir hükümdür. Çünkü buradaki bilgi doğru ya da yanlış olabilir.³⁸

Fahreddin er-Râzî, hayatı boyunca yazdığı eserlerinde, vücup ve imkân öncülünü, hem Tanrı’nın varlığını ispat delilleri sadedinde kullanır; hem de birçok kelâm konusunun tartışmasında bir şey hakkındaki hükmün vacip ya da mümkün olduğu seçeneklerini ortaya koyarak sebr ve taksim yöntemiyle sonuca ulaşmaya çalışır.³⁹ Özellikle hayatının son dönemlerinden yazdığı *Metâlib* ve *Mefâtîh* gibi eserlerde, felsefe ve kelâmın temel kavramlarının Kur’ân’dan hareketle anlaşılabilmesi kanaatinde olmuştur. Diğer bir ifadeyle, Kur’ân-ı Kerîm’in ıstılah/terminoloji içeriği, aynı zamanda insana gerekli bilgilerin temellerini sağlamakta ve bu açıdan tüm bilimler özlerini Kur’ân’da bulmaktadırlar.⁴⁰

³⁷ Âmirî, *Takrîr, Resâ’ilü Ebi’l-Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü’l-felsefiyye*, nşr. Sabhân Halîfât (Amman: Menşûrâtü’l-Câmi’ati’l-Ürdüniyye, 1988), 304.

³⁸ Geniş bilgi için bk. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik, 2011).

³⁹ Râzî’nin sıklıkla kullandığı, vücup-imekân dâhilinde seçenekleri belirleme ve muhâle indirgeme (*kıyâsu’l-hulûf*) yönteminin Gazzâlî’nin *Tehâfüt*’teki kıdem tartışmasında öncelendiğini hatırd tutmak gerekir. Bk. Veysel Kaya, “Âlemin Ezeliliği Tartışmalarında Hocazâde’nin Yeri”, *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu 22-24 Ekim 2010 Bildiriler*, (Bursa: Bursa B.B. Yayınları, 2011).

⁴⁰ “Öncekilerin ve sonrakilerin ilimleri Kur’ân’da toplanmıştır (...) İnsanlı düşünen biri bilir ki insanlığın sahip olduğu tüm kitaplar içerisinde, farklı ilimleri ve bahisleri bir araya getiren Kur’ân’dan başka bir kitap daha yoktur”: Râzî, *Mefâtîh*, VII, 333. Bu anlayışın yine Gazzâlî’ye çok yaklaştığı fark edilebilir. Krş. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Kıstâsü’l-müstakîm*, nşr. Muhammed Bîcû (Dimaşk: el-Matba’atü’l-İlmiyye, 1993), 15; Yaşar Aydın, *Gazzâlî: Muhafâzakar ve Modern* (Bursa: Arasta, 2002), 26.

Felsefe ve kelâmın temel kavramlarından olan vacip için de bu kesinlikle söz konusudur. Bir şeyin vacip olması, onun hakikat dairesine girmesi ile aynı anlamdadır. “*Hakka'l -emr*” deyimindeki ifade, sabit ve vacip olma anlamına gelir. Böyle bir hükmün inkârı söz konusu olmayacaktır.⁴¹ Şeylerin ve hükümlerin caiz olup olmadıklarında dair hüküm, bilgi sahibi olan kişinin ilk halletmesi gereken durumların başında gelir. Âlim (bilme idrâkine sahip özne), her şeyden evvel câiz olan ile olmayan arasını ayıran kişidir.⁴²

Râzî'den sonraki gelenekte vücup-imbân öncülü, özellikle Tanrı'nın varlığın ispatta standart bir yapıya kavuşmuştur. Denilebilir ki İbn Sînâ'nın kelâmcılara *el-Mebde ve'l-Me'âd* da önerdiği imbân delili Nasîrüddîn Tûsî'nin *Tecrîdü'l-Akâ'id*i gibi metinlerde görüldüğü üzere, birkaç cümle ile ifade edilebilecek en veciz halini almıştır: “Mevcûd, eğer vacip ise, ulaşılmak istenen budur. Eğer değilse, mevcut olan vacip olanı istilzam eder. Çünkü bu konuda devr ve teselsül bâtıldır”.⁴³

Râzî'ye göre vücup-imbân öncülünün getirdiği kesinlik, Tanrı'nın zât ve sıfatları açısından diğer emin yolların da önünü açmaktadır. Vâcib-i Mutlak kelâmcılara göre çokluktan beridir (*ferdâniyyet*). Bu nedenle bir tahayyüzü yoktur ve mekanda bulunmaz. Çünkü bir mekanda bulunan her şey bölünebilir; dolayısıyla çok parçalara ayrılabilir. Vacibin mütehayyiz olmaması, bir yönde bulunmamasını da gerektirir. Ayrıca zorunlu varlığın birden fazla da olmaması gerekir. Eğer iki zorunlu varlık olsaydı, bunların zorunlulukta birleşmesi ve taayyünde ayrılmaları gerekirdi. Bu da onların zatından “ikilik durumu” ortaya çıkmasına neden olurdu. Buna benzer sebeplerle, zâtı gereği varlığı zorunlu olanın bir yere hulûl eden ya da kendisine hulûl edilen bir şey olmaması da gerekir. Çünkü tüm bu seçeneklerde, *iftikâr* (varlığında başka bir şeye ihtiyaç duyma) durumu ortaya çıkmaktadır.⁴⁴

Bütün selbî ve sübûtî sıfatlarında Allah'ın zorunlu olmasına gelince, bunun delili de Allah'ın zatının söz konusu sıfatların kendinde bulunmasında yeter sebep oluşudur (*kifâyet*). Sıfatı gerektiren zât devam ettikçe sıfatın da devamlı olması gerekir. Felsefeci (*felsefî*), zâtın gereği olarak tesirin devam etmesi gerektiğini düşünmekte, kelamcı ise fiildeki tesirin

⁴¹ Râzî, *Mefâtilh*, 1/246.

⁴² Râzî, *Mefâtilh*, 1/280.

⁴³ Nasîrüddîn Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd*. Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfehânî, *Tesdîdü'l-Kavâ'id fî Şerhi Tecrîdü'l-Akâ'id* içinde (İstanbul: TDV Yay., 2020), 3/409. Bu veciz ispat-ı vacip şeklinin, Fahrüddin Râzî metinlerinden geçen bir benzeri için bk. Fahrüddîn Râzî, *er-Risâletü'l-kemâliyye fî'l-hakâ'iki'l-ilâhiyye*, nşr. Ali Muhyiddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 41. Râzî burada delile, İbn Sînâ'nın *Mebde ve Me'âd*ındaki benzer şekilde “lâ şekke fi vücûdi'l-mevcûd” olarak başlamaktadır.

⁴⁴ Râzî, *Erba'în*, 467.

gerekliliğinin bir yokluk durumundan sonra olması gerektiğini söylemektedir. Felsefeciler ve kelâmcılar arasında ispat-ı vâcib konusundaki temel ayrım ise şudur: Felsefeci, müessirden hareketle eser hakkında delil getirmeye çalışmakta (*istidlâl*), kelâmcı ise eserden hareketle müessire varmaya çalışmaktadır.⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, müessir ve eser arasındaki ilişkiyi doğru şekilde tespit etmenin aslında mantık terminolojisi ile ifade edilebileceğini düşünür. Ona göre yaratılmıştan Yaratıcı'ya gitmek (*intikâl*) “innî burhan” dediğimiz şeye işaret ediyorken, Yaratıcı'dan yaratılana inmek (*nüzûl*) ise “limmî burhan”dır. Limmî burhanın diğerinden daha şerefli olduğu, felsefe açısından da çok açık bir şeydir.⁴⁶

İbn Sînâ, *İşârât*'ının dördüncü namatının son kısmında, mahlûkların durumlarını hesaba katmaksızın, sadece varlık kavramına dayanarak Vâcib Teâlâ'nın ispatının nasıl yapılacağına değinir. Ona göre kelâmcıların kullandığı, yaratılmışlardan hareket etme de bir delil sayılabilirse de, salt varlığı esas almak daha şerefli ve daha güvenilirdir. İlâhî Kitap'da “Onlara âfâktaki ve kendi nefislerindeki âyetlerimizi göstereceğiz ve onlara böylece Hak tebeyyün edecektir. Rabbinin her şeye şâhid olması yetmez mi?” (Fussilet 41:53) hitabı, sıddıkların Rableri hakkında sarılacakları açık hükmü içermektedir.⁴⁷ Bu hüküm, şeylerden hareketle Allah hakkında istişhâdı değil, bizzat zât-ı Bârî'den hareketle mevcudat üzerine istişhâdı içermektedir.⁴⁸ Kısaca, Allah'ın varlığının vâcib olduğunun hakkıyla kavranması, tüm var olanların mümkün olduğuna dair bilinci beraberinde getirecektir. Tusî, İbn Sînâ'nın bu konumunu şöyle açıklar:

“Müteteklimler cisimler ve arazların hudûsuyla Yaratıcı'nın varlığına delil getirirler ve yaratılmışların hallerini araştırarak tek tek Yaratıcı'nın sıfatlarına varmaya çalışırlar. Tabiatçı hakîmler yine hareketin varlığından Hareket Ettirici'nin varlığına delil getirirler ve muharriklerin birbiriyle bağlantılı olarak sonsuza kadar gidemeyeceğine dayanarak kendisi hareket etmeyen bir Hareket Ettirici'ye varmaya çalışırlar. Sonra da buradan kalkarak bir İlk İlke'nin varlığına delil getirirler. İlahiyatçı hakîmler ise varlığı araştırırlar; onun vacip mi mümkün mü olduğunu sorgulayarak bir Vacip varlığın ispatına delil getirirler. Sonra onların bu araştırmaları, vacip ve mümkün varlığın sıfatlarını ortaya çıkarır. Sonra sıfatlarından hareketle, fiillerin O'ndan ardı

⁴⁵ Râzî, *Erba'în*, 467.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtilh*, 56.

⁴⁷ “Sıddıkların burhânı” hakkında bir çalışma için bk. Toby Mayer, “Ibn Sina's Burhan al-Siddikin”, *Journal of Islamic Studies* 12 (2001).

⁴⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (Râzî ve Tûsî şerhleriyle birlikte), 1/214. İbn Sînâ'nın burada “istişhâd” kelimesini ayetteki “şehîd” kelimesini referans alarak özellikle kullanması, klasik kelâmın “istişhâd bi's-şâhid ale'l-gâib” (=gâibi şâhide kıyas) yöntemine göndermedir. Sonuçta İbn Sînâ, deyim yerindeyse, gâibi şâhide kıyasın değil, tam aksine, “şâhidi gâibe kıyas”ın daha üstün bir yöntem olduğunu söylemektedir.

ardına sâdir oluşunun keyfiyetine delil getirirler. Bu nedenle Şeyh (İbn Sînâ) bu son yolun diğer yollara nazaran daha sağlam ve şerefli olduğunu söylemiştir. Çünkü burhanların yakîni üretmeye en lâyük olanı, illetten malule gitmektir. Bunun tersi yani, malulden illete gitmek, yakîn üretmeyebilir.”⁴⁹

İbn Sînâ, müessirden esere geçiş yolunu “sıddîklerin yolu” olarak isimlendirmektedir; çünkü *İşârât*'ının özellikle “Makâmâtü'l-ârifin” ismini taşıyan son kısmında daha açık bir şekilde görüldüğü üzere, hakikatlerin bilinmesi ona göre tasavvufi irfan anlayışıyla birleşen bir mahiyet arz etmektedir. Gerçekten de İbn Sînâ ve öncesinin irfan/tasavvuf literatüründe “Tanrı'yı yarattıkları ile değil, mahlûkâtı Tanrı ile bilme” şeklinde bir anlayışın vurgulandığı görülmektedir.⁵⁰ Bu şekilde felsefe ve Râzî'de kelâmı müessirden esere geçişinin, aslında tasavvufta bu eğilimle birleşmiş olduğu gözlemi yapılabilir. Sonuçta Fahreddin er-Râzî'nin eserleri, İslam nazariyyatının temel disiplinleri olan felsefe, kelâm ve tasavvuf arasındaki birleşmeye bu noktada şahitlik etmekte ve kelâmın yöntemindeki değişimin bir açıdan da disiplinlerarası bir mahiyetinin olduğunu ihsas ettirmektedir.

Sonuç

Fahreddin er-Râzî, ortaya koyduğu eserleriyle kelâm geleneğini metodoloji açısından değerlendiren bir sima olmuştur. O, hayatının farklı dönemlerinde kaleme aldığı metinlerde “ashâbunâ” (ekolümüz) şeklinde devamlı atıf yaptığı Eş'arî geleneğe bağlılığını sürdürmüş, ancak yöntem açısından zayıf bulduğu noktalarda bu geleneği kavram, amaç ve istidlâl yöntemleri açısından bir kritiğe tabi tutmuştur. Râzî'nin bu eleştirel tavrı, onun bir konuda tez ve antitezleri araştıran bir muhakkik olması ile özdeşleştirilmiştir. Bu çalışmanın konusunu oluşturan *Kitâbü'l-Erba'în* in sonuç bahsi olan aklî öncüller kısmı, Râzî'nin bu kritiğinin bir özeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Râzî, kelâmcıların kelâmî bahisleri ispatta belirlediği öncülleri diğer eserlerinde farklı bağlamlarda tartışmış ve yeri geldiğinde bunların sağlam bir metodoloji kurulma açısından zayıflıklarına işaret etmiştir. Kuşkusuz Râzî'nin bu tavrında, özellikle İbn Sînâ'dan sonra kelâmın yöntemine gelen eleştirileri değerlendirmesi ve mantıksal kesinliğe medar olacak bir kelâm sistemi kurmak istemesi dikkat çekmektedir. Böylelikle Râzî'nin gerçekten de klasik ve modern kelâm tarihlerinde tespit edildiği üzere, Gazzâlî'den sonra felsefi kelâmın kavşak noktasında bulunan bir isim olduğu görülebilir. Ancak şu da belirtilmelidir ki Râzî'nin bu tavrı, sadece İbn Sînâ felsefesinin doğrultusunda ortaya çıkan ve tamamıyla

⁴⁹ Tûsî, *Şerhü'l-İşârât*, 1/214.

⁵⁰ Örnekler için bk. Muhammed b. İbrâhîm Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 71; Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. E. M. Adnan eş-Şarkâvî (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2020), 643.

felsefleşmiş bir kelâm anlayışını yansıtmamaktadır. Özellikle hayatının son zamanlarında yazdığı ve tüm geleneği değerlendirdiği *Mefâtihü'l-Gayb* (Tefsir-i Kebîr) gibi büyük hacimli eserlerinde, doğru ve sağlam bir yaklaşım sunan kelâm anlayışının ancak Kur'ân-ı Kerîm'e referansla kurulabilecek bir mahiyette olduğunu tespit etmiştir. Kendisine atfedilen "Vasiyetname" gibi metinlerde de Kur'an'ın merkeziliğine vurgu yapması, temelde bunu gösterir. Bu nedendir ki Râzî'nin yöntem ve ilkelere dair değerlendirme ve eleştirileri, salt bir çürütme noktasında kalmamış, Gazzâlî'ye oldukça benzer bir şekilde hakikatlerin ilâhî vahiy tabanlı keşfini (mükâşefe/müşâhede) esas alan ve tüm İslâmî bilimleri birleştiren bir sonucu ortaya koymuştur. Bu açıdan Râzî'nin bu çabalarını, Cürcânî'nin *Şerhü'l-Mevâkıfı* ve Teftâzânî'nin *Şerhü'l-Mekâsıdı* gibi temel metinlerde görülen bütünleştirici usûl metodolojisinin hazırlayıcı adımları olarak görmek gerekmektedir.

Kelâm tarihi açısından bakıldığında Fahreddin er-Râzî'nin, felsefe ile karışan kelâm döneminin başlıca temsilcilerinden biri olması, onun sadece mantık ve felsefe ilkelerin kelâma tatbik etmesinden kaynaklanmamakta, aynı zamanda bizzat bir kelâm tarihi okuması yapmasına da bağlı olmaktadır. Râzî; Eş'arî, Bâkılânî ve Cüveynî kendinden önceki kelâm geleneğinin metot açısından eleştirmiş, bunu ilk olarak tartışma konularını ana ilkelere irca ederek yapmıştır. Onun metinlerinin birçok yerinde rastlanan "aslü'n-nizâ'/mahallü'n-nizâ'" (tartışmanın çıkışı/odak noktası) ibaresi, bu gayeye matuftur. Râzî, böyle bir temellendirmeden sonra bir kelâm tarihi okuması yaparak, sonraki dönem kelâmının nasıl bir yön alması gerektiğini göstermek istemiştir. İbn Sînâ'nın mantıktaki kesinliği varlık felsefesinde yakalamak istemesi Râzî'nin eserlerinde karşılık bulmuştur; ancak Râzî bununla yetinmeyerek, ilahî vahyin de bu kesinliğin yol göstericisi ve sağlayıcısı olduğunu yazdığı son eser olan tefsirinde savunmuştur.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi. İstanbul: İz, 2009.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önergelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsanî Nefsin Türleri". İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önergelerin Kaynağı. ed. Eşref Altaş ve Mervenur Yılmaz. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Altaş, Eşref. "İbn Sina Metafiziğinin Reddi Çerçevesinde Fahreddin er-Râzî'nin Üç Ukdesi". Ekev Akademi Dergisi 41 (2009), 183-204.
- Altaş, Eşref. "İbn Sina Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 36/1 (2009), 135-150.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî. ed. Ö. Türker, O. Demir. 91-164. İstanbul: İSAM, 2013.
- Altaş, Eşref. "Felsefî Kelâm'ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfikî Tedâhülü Nasıl Anlamalı". Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları. ed. F. Aydın. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2019.
- Aydınlı, Yaşar. Gazâlî: Muhafazakar ve Modern. Bursa: Arasta, 2002.
- Âmirî, Ebu'l-Hasen, Takrîr. Resâ'ilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve Şezerâtühü'l-Felsefiyye içinde. nşr. Sabhân Halîfât. Amman: Menşûrâtü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, 1988.
- Bâkılânî, Ebu Bekr. Kitâbu't-Temhîd. nşr. Richard J McCarthy. Beyrut, 1957.
- Câbirî, Muhammed Âbid. Bünyetü'l-akli'l-arabî. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. Şerhu'l-Mevâkîf. I-IV. Kahire, 1325.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî. el-İrşâd ilâ kâvâtü'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd. nşr. Esad Temim. Beyrut, 1996.
- Çetin, Serkan. Fahreddin er-Râzî'de Hüsün-Kubuh Meselesi. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dâvûd Kayserî. "Zamanın Mahiyeti ve Hakikati Hakkında". Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler. ed. Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik, 2015.
- Ebherî, Esîruddin. İşaguci. nşr. Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul, 1998.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. el-Kıstâsü'l-müstakîm. nşr. Muhammed Bîcû. Dimaşk: el-Matba'atü'l-İlmiyye, 1993.

- Gazâlî, Ebû Hâmid. el-Munkiz mine'd-Dalâl. nşr. Cemil Salîba, Kâmil İyad. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1967.
- İbn Haldûn. Mukaddime. nşr. Abdullah Muhammed Derviş. Dimaşk: Mektebetü'l-Hidâye, 2004.
- İbnü't-Tilmîsânî, Şerefüddin Abdullah b. Muhammed. Şerhü Me'âlimi Usûli'd-Dîn. nşr. Nizâr Hammâdî. Ürdün: Dârü'l-Feth, 2010.
- Kaya, M. Cüneyt. Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi. İstanbul: Klasik, 2011.
- Kaya, Veysel. İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi. Ankara: Otto, 2015.
- Kaya, Veysel. "Âlemin Ezelîliği Tartışmalarında Hocasâde'nin Yeri". Uluslararası Hocasâde Sempozyumu 22-24 Ekim 2010 Bildiriler. Bursa: Bursa B.B. Yayınları, 2011.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Kılıç, M. Fatih. "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler". Divan Disiplinlererası Çalışmalar Dergisi 28/1 (2010), 115-134.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. er-Risâletü'l-Kuşeyriyye. nşr. E. M. Adnan eş-Şarkâvî. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2020.
- Mayer, Toby. "Ibn Sina's Burhan al-Siddikin". Journal of Islamic Studies 12 (2001).
- Özdemir, İbrahim. "Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî Ta'lîl". BÜİFD 1/13 (2019), 11-35
- Râzî, Fahrüddin. Kitâbü'l-Erbaîn. nşr. Ahmed Hicazi Sekkâ. Beyrut, 2004.
- Râzî, Fahrüddin. el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye. Hindistan: Matbaatü Dâ'irati'l-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1343.
- Râzî, Fahrüddin. İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn. nşr. Ali Sami en-Neşşâr. Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1938.
- Râzî, Fahrüddin. Mefâtihü'l-gayb. Kahire: el-Matba'atü'l-Âmire, 1308.
- Râzî, Fahrüddin. el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî. thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ. I-V. Beyrut, 1987.
- Râzî, Fahrüddin. Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn. ed. Semih Dugaym. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.
- Râzî, Fahrüddin. er-Risâletü'l-kemâliyye fi'l-hakâ'iki'l-ilâhiyye. nşr. Ali Muhyiddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

- Râzî, Fahrüddin. Münâzarât. Huleyf, Fethullah, A Study on Fakhr al-Din al-Razi and His Controversies in Transoxiana. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1966.
- Râzî, Fahrüddin. er-Riyâzü'l-Mûnika fî ârâ'i ehli'l-ilm. nşr. Esad Cum'a. Kayrevan: Merkezü'n-Neşri'l-Câmiî, 2004.
- Shihadeh, Ayman. "From al-Ghazali to al-Razi: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology". Arabic Sciences and Philosophy 15/1 (2005), 141-174.
- Tûsî, Nasîruddîn. Tecrîdü'l-İ'tikâd. el-İsfehânî, Mahmûd b. Abdurrahmân, Tesdîdü'l-Kavâ'id fî Şerhi Tecrîdi'l-Akâ'id içinde, thk. E. Altaş, M. Ali Koca, S. Günaydın, M. Yetim. İstanbul: TDV Yay., 2020.
- Wisnovsky, Robert. "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology". Arabic Science and Philosophy 14 (2004), 65-100.
- Wolfson, H. Austryn. Kelâm Felsefeleri. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.

The Premises of Kalām in Rational Discussions according to Fakhr al-Dīn al-Rāzī

Assoc. Prof. Dr. Veysel KAYA

Extended Summary

In the history of kalam, the period after al-Ghazali is known as "the philosophical kalam". Al-Ghazali analyzed the disciplines of logic and philosophy, and integrated certain concepts and principles into the Kalam. Therefore, the philosophical kalam is equalized with the personality of al-Ghazali. However, if we take the methodology of the Kalam into consideration, another Asharite mutakallim, Fakhr al-Din al-Razi is much more critical and important. Having taken one more step further from his predecessor, Fakhr al-Din al-Razi compiled huge volume of kalamic books, mixed with philosophical themes, as is seen in his al-Mabahith al-Mashrikiyya. Moreover, if we consider his Nihaya al-Ukul, he evaluated the kalamic traditions before him in terms of the methodology of Kalam, and he attempted to show in what issues his predecessors fell into methodological errors. This attitude of al-Razi can be seen in his original classification of the classical kalamic titles. One can say that al-Razi answered the criticisms which are leveled to the method of Kalam by philosophers such as Avicenna, and attempted to build a much more solid kalamic tradition. One of the works done by al-Razi for this purpose is the analysis of the basic kalamic precepts in certain main frameworks. Al-Razi re-grouped these kalamic premises and put them under some main titles, which were his own classification. As an example of this, in the last section of his work Kitab al-Arbain, he tried to shed a holistic light on the methodology of the Kalam, having classified the principles of the Kalam in the forms of certain titles and sub-titles. By doing that, he stated that his aim is to determine the basic logical and rational premises which are mostly used in the Kalamic writings. One must take into consideration that this job done by al-Razi was a precise attempt, not a full-fledged and voluminous one.

Al-Razi investigated three fundamental proofs, which are seen by him as the kalam's rational argumentations. First of these premises are the one which is called the premise of negation and attribution. This premise is known in the classical philosophy as the "principle of the excluded middle". According to him, this logical rule is widely used by the mutakallimun in the kalamic texts. The first instance of this premise in the Kalam is the issue of the nature of knowledge. This is because such judgment as "A is B" entails the idea of the nature of the two sides of the premise, that is, the nature and identity of A and that of B. Thus, as a consequence of the principle of the excluded middle in the field of the Kalam, the mutakallimun and the philosophers divided knowledge into two parts, perception and judgment. Similarly, when we deal with the topic of perception, there is a discussion over whether our perceptions are natural or acquired. This discussion is an important one, which was dealt with in many instances throughout the works of al-Razi. If we accept the idea that all perceptions are natural and come from birth, one may also claim that judgments are natural and innate as well. This conclusion might lead someone to evaluate all the kalamic judgments, which are basically based on such innate premises. According to al-Razi, the fundamental metaphysical concepts of the Kalam, such as soul and angels require the mutakallimun to determine their stances in this basic issue, that is, the issue of negation and attribution. As a consequence, the certainty in the Kalamic principles is first and foremost provided with certainty in logical aspects. After making his stance clear at this point, al-Razi commented that such important kalamic and philosophical investigations, such as the source of knowledge, the problem of non-existent,

the categories of quality and quantity, time and, place can be classified under the title of the premise of negation and attribution.

The second premise which is taken by al-Razi is the premise of perfection and imperfection. According to al-Razi, the theologians before him based many notions on this premise, which can be summarized as follows: This attribute is an attribute of perfection, thus, it is necessary for God; and that attribute is an attribute of imperfection, thus, it is impossible for God. Moreover, this premise is not only used in the topic of the attributes of God, it is also useful in other kalamic topics, such as the issue of the actions of human beings, as a sub-topic of the general issue of the creation of actions. Therefore, we say that one action must be advised because it is good to do so, and another action must be prevented because it is evil to do so. This basic explanation, according to al-Razi, stems from the kalamic principle of perfection and imperfection. The human mind judges that what is good and perfect must belong to a higher being, thus, the actions must be done according to the state of perfection. On the other hand, the rational explanation of the Mutazila in the issues of the attributes of God can be seen as evidence as to the notion that the premise of perfection has a very wide and common usage in the kalamic tradition.

The final premise is the premise of necessity and contingency. In the eyes of al-Razi, this has noble value among other premises of the Kalam. The premise of necessity and contingency at first glance does not have the possibility of methodological errors, as is found in other premises. In this way, it can be compared to the premise of negation and attribution in the logical aspect. The premise has an eminent usage in the issue of the argumentation for the existence of God, the topic which is known as the "ithbat al-wajib". Hence, the concepts necessary and possibility in the issue of the existence of God come from this premise. The interesting aspect of al-Razi's discussion of the premise is that he adopted the stance of Avicenna in the latter's work al-Isharat, where he comments regarding the Quranic verse about the signs in the afaq (the outer world) and the signs in the anfus (the inner world). Furthermore, al-Razi stated that the rational explanation as such can be found in many places in the Quran, a situation which demonstrates that the divine revelation comes hand in hand with logical certainty. According to al-Razi, the Kalamic method of proving the Creator from the existence of the created must be strengthened by the philosophical method which puts the the existence of the Creator at the center and tries to reach the created. This is a step by al-Razi to combine all kalamic, philosophical, and tasawwuf traditions, and, his last work, Mafatih al-Ghab is a consequence of such attitude. Given that al-Razi wrote this as a commentary of the Quran, the Divine revelation is the source that encompasses all ulum and ma'arif which are achieved by human beings. This is why al-Razi stated throughout his tafsir that the Quran points to every science in a perfect order and ideal way. This is the point where al-Razi collects together reason and revelation.

Keywords: Islamic philosophy, Fakhr al-Din al-Razi, Premise, Demonstration, the Later Kalâm.

