



TERCÜME MAKALE / TRANSLATION:

**GAZZÂLÎ'DEN RÂZÎ'YE: 6/12. YY.'DA FELSEFÎ KELÂMDA YENİ GELİŞMELER**

**“Dr. Ayman Shihadeh, “From Al-Ghazali to Al-Razi: 6<sup>th</sup>/12<sup>th</sup> Century Developments in Muslim Philosophical Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy*, Cambridge University Press, 15 (2005): 141–179”**

Çeviri:

Bilal TAŞKIN

Arş. Gör., ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi  
m.taskinbilal@gmail.com

Tâceddin es-Sübki'ye göre İslam inancının 5/11. asrın sonundaki müceddidi Gazzâlî (ö. 505/1111) iken 6/12. asrın sonundaki müceddidi Râzî'dir (ö. 606/1210).<sup>1</sup> Gazzâlî'nin böyle bir itibarı hak ettiği tartışmasızdır ve onun İslam düşüncesindeki önemi genel olarak kabul edilir. Ancak aynı şeyi Râzî hakkında söylemek kolay değildir. Râzî'nin tarihi önemi tam olarak takdir edilebilmiş değildir ve onun birçok önemli kitabı hala neşredilmeyi beklemektedir. Râzî'nin felsefî ve teolojik temel bazı problemlere dair görüşleri, bazı görüşlerinin tarihi arka planı ve fikirleri arasındaki ilişkilerle ilgili pek çok şey bilinmektedir. Onun düşünce sistemi ile ilgili, güçlü felsefe üreten Eş'arî mütekellimi, mantık uzmanı ve etkili İbn Sînâ tenkitçisi olduğu şeklinde yapılan son derece genel değerlendirmeler de oldukça yaygındır.

Bizim burada yapmak istediğimiz bu fikirleri sorgulamak değildir. Amacımız, Râzî'nin de merkezinde olduğu İslam düşünce tarihinin verimli bir bölümünde meydana gelen temel bazı gelişmeleri daha net anlamaya çalışmaktır. İbn Haldun (ö. 808/1406) bu gelişmelerden bazılarını kısaca – ancak çoğu kez hatalı bir şekilde- atıfta bulunmaktadır. Biz burada konu ile ilgili temel hususları, birbiri ile son derece irtibatlı olan şu iki tarihi bağlamda el almak zorundayız: (a) Gazzâlî ile başlayan ve Râzî'nin -yakın çevresinin Râzî'den önceki henüz keşfedilmemiş fikriyatını da kapsayacak

<sup>1</sup> Tâceddin es-Sübki, Abdülvahhâb b. Ali es-Sübki, *Tabakâtü's-şâfiyye el-kübrâ*, ed. M. Tanahî vd. (Beyrut: 1992), c. I, s. 202.

şekilde- fikrî arka planı<sup>2</sup>; (b) Râzî'nin felsefe ve kelâma dair çalışmaları ve bu çalışmaların kronolojik ve onun fikrî arka planıyla karşılaştırmalı olarak incelenmesiyle tespit edilen temel gelişmeler. İşte bu iki bağlam, Râzî'nin bazı tartışmalarının kaydedildiği, canlı bir tartışma sahnesi olan *Münâzarât* adlı eserinde teatral bir biçimde kesişmektedir.

### Gazzâlî'den Râzî'ye: Gazzâlî'nin Kelâm'a Yaklaşımı

İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) mirası birçok araştırmacıya göre kendisinden önceki felsefi mirası gölgede bırakan hatta geçersiz kılan gelişmiş bir felsefi sistemdi. Abdüllatîf Bağdâdî (ö. 629/1231), İbn Sînâ'nın, hikmeti tam anlamıyla özümseyip eserlerine naksettiğine inandığı için, Farabî ve Themistius gibi İbn Sînâ'dan önceki filozofları önceleri çok fazla dikkate almadığını belirtir.<sup>3</sup> 6./12. asırdan başka bir yazar ise şöyle söylemektedir: "Günümüzde pek çok insanın zihin dünyasında İbn Sînâ'nın her söylediğinin doğru olduğu, onun hata yapmasının düşünülemeyeceği ve ona herhangi bir konuda karşı çıkan kimsenin söylediklerinin makûl sayılmayacağı düşüncesi yerleşmiş durumdadır."<sup>4</sup> İbn Sînâ'nın felsefesi ana akım sünî çevrelerde de ilgi çeker olmuştur. Bunun sebebi, yalnızca, İbn Sînâ'nın felsefesinin gelişmiş olması değil bu felsefenin aynı zamanda ahiret, kader, nübüvvet ve -İhvân-ı Safâ'nın eserlerini dolduran batınî etkileriçermeksizin- sufîlerin uygulamaları gibi dinî ve kelâmî pek çok konuda işlevsel bir izah sunuyor olmasıdır.

İbn Sînâ da dâhil olmak üzere felsefecilerin, Gazzâlî tarafından da sık sık eleştirilen, birçoğu genel olarak kelâmı ilgili olan ve hâlihazırdaki konumuzla da alakalı olan görüşlerini burada kısaca inceleyeceğiz.<sup>5</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'sinin girişinde bu kitabın genel tutumunu şöyle anlatır:

"Bilinmelidir ki, bizim amacımız felsefecilerin düşüncelerini olumlu bulan ve onların sistemlerinin çelişkisiz olduğunu zanneden kimseleri, felsefecilerin çelişkilerini farklı açılardan ortaya koyarak uyarmaktır. Bu

<sup>2</sup> Bu kritik dönemdeki felsefi çabalar hakkındaki bilgi eksikliği ile ilgili olarak bkz. Dimitri Gutas, *The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350, Avicenna and His Heritage* içinde, (Leuven: 2001), s. 81-97.

<sup>3</sup> Alıntı, İbn-i Ebî Usaybî'a'nın *Uyûnü'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ* (Beyrut: ts.), s. 688 adlı eserinden yapılmıştır. Bağdâdî, daha sonra fikrini şöyle değiştirmiştir: "Öncekilerin eserlerini okudukça İbn Sînâ'nın eserlerini küçümser oldum." (Aksi ifade edilmedikçe tercüme bana aittir.)

<sup>4</sup> Efsalüddîn Ömer b. Ali b. Gaylân, *Hüdüsü'l-âlem*, ed. M. Muhakkik (Tahran: 1998), s. 13.

<sup>5</sup> Gazzâlî'nin kelâmı ilgili düşünceleri şu çalışmalarda incelenmiştir: Richard M. Frank, *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School* (Durham, London: 1994); Kojiro Nakamura, "Was Ghazâlî an Ash'arite?", *Memorios of the Research Department of the Tokyo Bunkoo*, 51 (1993): 1-24; Michael E. Marmura, "Ghazâlî and Ash'arism revisited", *Arabic Sciences and Philosophy*, 12 (2002): 91-110. Bu konu hala daha ileri çalışmalara ihtiyaç duymaktadır. Ancak bu bölümün amaçları için Gazzâlî'nin eserlerinin yeniden incelenmesi gerekli görülmüştür ki, bu inceleme kesinlikle Gazzâlî'nin konumunu etraflı bir şekilde sunmayı amaçlamamaktadır.

sebeple ben onların görüşlerine yalnızca reddeden ve delil talep eden kişi olarak karşı çıkacağım, iddiâ eden [ve] delil getiren kimse olarak değil. Onların inandıkları şeyleri, [teorilerinin] daha farklı sonuçlarını kabullenmek zorunda kalacaklarını [göstererek] kesin bir biçimde tartışılı hale getireceğim... Bunu yaparken de belli bir mezhebe bağlı kalmayacağım.”<sup>6</sup>

Bu reddedici bakış, Gazzâlî'nin, *Tehâfüt*'ü bir kelâm eseri olarak değerlendirmesiyle ilgilidir. Çünkü bu eser, Gazzâlî'nin kelâm disiplinine yüklediği iki temel vazifeden birine hizmet etmektedir.<sup>7</sup> Bu vazifelerden birincisi, reddedici bir tutum olarak, çelişkili düşünceleri tekzip ederek yaygın sünnî inancı savunmakla ilgilidir.

Gazzâlî'nin kelâma yüklediği ikinci vazife ise, sünnî inanç lehine iknâ edici deliller temin ederek ortalama bir müminin zihnini tahrip edebilecek şüphelerden arındırmaktır. Aslında mütekellim hemen hemen ortalama bir mukallid ile aynı noktada durmaktadır. Yani o da, inancın temelini oluşturan nasların meşrû açıklamalarının doğruluğuna halis bir şekilde inanmaktadır.<sup>8</sup> Gazzâlî'ye göre nasların işaret etmiş olduğu hakikî ve dolaysız kesin marifete daha üst düzey bir teoloji ile yani, ruhî disiplinle desteklenmiş mükâşefe ilmiyle ulaşılır.

Kelâm ilmi için belirlediği bu iki amacı verdikten sonra Gazzâlî, bu ilme yalnızca muarızlar ve şüpheler ortaya çıktığında müracaat edilmesi gerektiğini, bunun dışında bu ilimden kaçınılması gerektiği ifade eder. Dolayısıyla kelâm öğrenmek ve kelâmın ilkelerini uygulamak farz-ı ayn değil farz-ı kifâyedir.

Bu sebeple Gazzâlî, kelâm ilminin değerini, üstlendiği rol ve konumu itibarı ile oldukça düşürmüş olmaktadır. Mütekaddimîn dönemi mütekellimînin kâhîr ekseriyeti kelâm ilmini şu iki amaca binaen önemsemişlerdir: (a) öncelikle, bazılarının da dediği gibi, “nazar aracılığıyla nelerin öğrenilebileceğini tespit etmektir” ki, nazar, (dünyanın yaratılmışlığı ve peygamberler göndermenin ma'kûliyeti gibi) hem vahyin doğruluğunun kabullenilmesi hem de bir bütün olarak dînî inanç için temel teşkil etmektedir. Bu sebeple nazar herkes için vâcibtir; ve b) karşıt görüşleri çürütmek.<sup>9</sup> Gazzâlî bunlardan birincisini [nazarı] beşerî açıdan mümkün olan en üst düzey bilgi seviyesinden, iknâî bilgi seviyesine ve vâsıtalı

<sup>6</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, ed. Süleyman Dünya, Kahire, 1980; *Tehâfütü'l-felâsife*, trc. M. Marmura (Provo, Utah: 2000), s. 82, (Bazı düzeltmelerle birlikte Marmura'nın çevirisinden alınmıştır, s. 7-8).

<sup>7</sup> Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân* (Beyrut: 1983), s. 21.

<sup>8</sup> Gazzâlî, *İhyâ-ü ulûmi'd-dîn*, c. IV, s. 212, (Dimeşk: ts.), s. 212; Gazzâlî, *el-Erbâin fî usûli'd-dîn* (Kahire: 1925), s. 24.

<sup>9</sup> Örneğin, Muhammed b. Hasan b. Fûrek, *Mücerred-ü makâlâtî's-şeyh Ebî Hasan Eş'arî*, ed. D. Gimert (Beyrut: 1987), s. 292-3.

bilginin de gerisine indirirken, ikinci amacın ise savunmacı/reddedici bir tutum olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.<sup>10</sup>

İmdi, Gazzâlî genellikle Aristo mantığını kelâma kazandıran kişi olmakla ünlenmiştir. Ancak o bunu ne amaçla yapmıştır? Ve mantık, onun kelâma tahsis ettiği iki vazife ile ne kadar ilgilidir?

Birçok yerde Gazzâlî, mantığın, kelâm ilminde metodolojik açıdan kullanılması gereken bir araç olduğunu ifade eder. Örneğin o, veciz bir şekilde, “kelâmî konularda doğru bilginin mantık aracılığıyla idrâk edileceğini yazar”.<sup>11</sup> Aynı şekilde Gazzâlî, mantığın, “mütakellimînin ve ehl-i nazarın, delillerle ilgili olarak ele aldıkları meselelerle alakalı bir konu olduğunu, felâsifenin mütakellimînden yalnızca ibare ve ıstılah yönüyle ve onlardan daha fazla tarif ve taksim serdetmeleri açısından farklılık arz ettiğini” belirtir.<sup>12</sup> Mantık, mütakellimînin zaten doğru kabul ettiği ancak onu en geniş anlamıyla kullandıkları “meselelerden”dir. Yine de tek farkın ıstılâhî ve anlam yönündeki kapsamlılık olduğunu ileri sürmek en iyi tabirle yüzeysel ve aslında kanıtlanamaz bir tutumdur. Örneğin mütakellimîn bir ispat yöntemi olarak hangi şekilde olursa olsun Aristo'nun kriterlerine bağlı kalmamışlardır. Ayrıca felsefeciler mütakellimînin kullandıkları bazı önerme şekillerini ve mantık formlarını incelemişler ve bunların pek çok hatalar içerdiğini görmüşlerdir. Gazzâlî'nin bunu fark etmemiş olması anlaşılabilir olmamakla birlikte, Gazzâlî'nin ifadesinin ikinci bölümü – özellikle de bu ifadenin bağlamı dikkate alındığında- hitâbî bir ifade olarak değerlendirilmelidir.<sup>13</sup>

Bununla beraber Gazzâlî'nin mantık ve kelâm arasında kurduğu irtibata dair en net göstergeler, onun açık bir şekilde mantığa dayanan *Kıstâsü'l-müstakîm* ve *Tehâfüt* adlı iki kelâm kitabı ve mantık ekiyle birlikte *Mi'yârü'l-ilm* adlı eseridir. Şu halde Gazzâlî'nin gerçekten de katî ve ısrarlı bir biçimde kelâm ilminde Aristotelyen mantığı desteklediğini varsayabiliriz. O kadar ki, bir mütakellimin aynı zamanda bir mantıkçı olmalıdır. En iyi ihtimalle biz Gazzâlî'nin, önceki mütakellimîn tarafından kullanılan ve Aristotelyen mantığın ölçülerine göre katî olmayan, yalnızca zannî sonuç veren istidlâl yöntemlerinden uzak durduğunu düşünebiliriz. Ancak o böyle bir tenkide yer vermez. Yalnızca *Mi'yâr*'da analogik kıyâsı nispeten eleştirdiğini görmekteyiz.<sup>14</sup> Buna karşın o, en azından bazı okurlarının,

<sup>10</sup> Gazzâlî'nin ifadesine göre bu iki amaçtan sonuncusu ilk dönem sünnî kelâmının tek amacı iken, birincisi kelâma sonradan ârız olan tâlî bir amaçtır. *el-Munkid mine'd-dalâl*, ed. C. Saliba v.dğr. (Beirut: 1980), s. 91-3.

<sup>11</sup> Gazzâlî, *el-Münküd*, s. 123-4.

<sup>12</sup> Gazzâlî, *el-Münküd*, s. 104; krş. *Tehâfüt*, s. 85.

<sup>13</sup> Gazzâlî'nin ifadelerine farklı yaklaşımlar için bkz. M. Marmura, “Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic”, *Essays on Islamic Philosophy and Science* içinde, ed. G. Hourani (Albany: 1975), s. 100-111, 103 vd.

<sup>14</sup> Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, ed. S. Dünya (Kahire: 1961), s. 165 vd.

mütekellimînin ve felâsifenin hemen hemen aynı tür mantığı kullandıklarına inanmalarını istemektedir.

Yukarıdaki varsayımımızı onun bir diğer kelâm eseri olan *İktisâd*'ı inceleyerek test edebiliriz. Gazzâlî, bu eserinin, tenkitçi inceleme (tahkik) noktasında daha iyi ve hakîkî bilgiye (marifet) daha yakın bir perspektif sunması sebebiyle önceki kelâm kitaplarından daha ileri durumda olduğunu düşünmektedir.<sup>15</sup> Bu değerlendirme sonuçta Gazzâlî'nin benimsemiş olduğu daha ileri istidlâl yöntemlerine dayanmaktadır. Peki Gazzâlî, *İktisâd*'da, daha önceki kelâm ilminde ele alınan metotlardan ne oranda uzak durabilmiştir? Bu kitabın delil getirme yöntemleri (*menâhicü'l-edille*) ile ilgili giriş bölümünde bazı ipuçları bulmaktayız. Şöyle demektedir:

“Bilmelisin ki, istidlâl yöntemleri pek çoktur. Bunların bazılarını *Mihakkü'n-nazar*'da açıklamış ve onları *Mi'yaru'l-ilim*' de etraflıca tartışmıştık. Bu kitapta ise kısa ve veciz olmasını amaçlamamız dolayısıyla karmaşık metotlardan ve belirsiz yollardan kaçındık. Ve burada yalnızca üç metot kullanacağız.”

Bu metotlar şunlardır: a) “tahkik ve tahlil” (sebr ve taksim)<sup>16</sup>, b) farklı kıyâs formları ki, Gazzâlî, bu metoda yalnızca bir örnek vererek işaret etmektedir<sup>17</sup>, c) ilzâm<sup>18</sup>. Birinci ve üçüncü metotlar ilk dönem kelâmında oldukça yaygındır. İkinci tür istidlâl metodu ise oldukça belirsiz bir şekilde Aristotelyen mantığa işaret eder. Daha sonra Gazzâlî *İktisâd*'da kullanılan ve mütekaddimînin tasnifine muadil olan öncül (mukaddime) formlarını listeler.<sup>19</sup> *İktisâd* esasında açıkça mantığa dair herhangi bir referans içermez. Şu halde bir mütekellim mantık bilmek zorunda mıdır? Bu durumda cevap ‘hayır’ olacaktır. Meraklı okuyucu *Mihakk* ve *Mi'yâr*'a yönlendirilirken, nispeten gözden geçirilen standart kelâm metotlarına *İktisâd*'da yeterli derecede yer verilmektedir. Bu sebeple biz Gazzâlî'nin kelâm ilminde mantığı mutlak bir biçimde terviç ettiği yönündeki değerlendirmemizi tekrardan gözden geçirmek zorundayız.

<sup>15</sup> Gazzâlî, *Erba'in*, s. 24, krş. Gazzâlî, *Cevâhir*, s. 21. Daha önce de işaret edildiği gibi Gazzâlî marifeti mükâşefe ile ilişkilendirmektedir.

<sup>16</sup> Burada J. Van Ess'in çevirisi kullanılmıştır. “The Logical Structure of Islamic Theology”, (*Logic in Classical Islamic Culture; Giorgio Levi Della Vida Conferences* içinde. ed. G. Grunebaum (Los Angeles: 1967), s. 21-50. Bu metoda göre problemi tespit etmek için muhtemel bütün yollar ortaya konulur ve bunlardan makul olmayanlar ayıklanır. Bir kimse bu metodu uyguladığında iddiası kesinlik kazanır. Krş. Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 156-158.

<sup>17</sup> Şöyle der: “Bir birinden farklı iki mukaddime (asıl) tertib ederiz. Örneğin şu sözümüz [vb.] gibi...”

<sup>18</sup> İlzâm, tartışmacının, muhâlifi, muhâlifin kabul ettiği ancak kendisinin kesin olarak kabul etmediği öncüllerden çıkan bir sonucu –ki bu sonuç esasında muhâlifi için de gayr-ı makûl veya problemlili bir sonuçtur– kabul etmeye zorlamaya çalışması şeklinde gerçekleşen mantıkî bir formülasyondur. Gazzâlî'nin ifadeleriyle karşılaştırmız: *İktisâd fi'l-i'tikâd*, ed. H. Atay ve diğerleri, Ankara, 1962, s. 17.

<sup>19</sup> Gazzâlî, *İktisâd*, s. 20-23; krş. Bakillânî, *Temhîdü'l-kavâid ve tahkîkü'd-delâil*, ed. I. Haydar (Beyrut: 1993), s. 28-31. Buradakine karşın Gazzâlî'nin *Mi'yâr*'daki tasnifi İbn Sînâ'nın tasnifi ile uyumaktadır. Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 186 ve devamı.

Onun bu konudaki görüşlerinin farklılığı bir tutarsızlıktan değil pragmatizmden dolayıdır. *Tehâfüt* ve *Kıstas*'ın, Gazzâlî'nin kelâm ilmine yüklediği reddiyeci rolü temsil ettiği yukarıda belirtilmişti. *İktisâd* ise ikincil bir fonksiyonu yani iknâ fonksiyonunu icrâ eden bir çalışma olarak değerlendirilmelidir. *İktisâd*'da serdedilen deliller Gazzâlî'nin ifadesiyle kalpleri onaran vasıtalar konumundadır.<sup>20</sup> Bu deliller esasında nazar yürüten, ancak şüphelerle boğuşan ve ağır/kesin delillerle değil de daha hafif deliller ile zihni yönlendirilmesi gereken kimseler için etkili olurlar.<sup>21</sup> Bazı insanlar geleneksel söylemlerle, bazıları basit argümanlarla, bazıları *İktisâd*'da bulunan bir takım kelâmî öncüllerle iknâ (tedâvi) edilebilir. Gazzâlî bu son iknâ yönteminin (öyle görünüyor ki, bu yöntem gittikçe daha eleştirel, donanımlı ve eklektik hale gelen dönemin yansımasıdır) tahkik noktasında klasik kelâma nispetle deliller açısından daha güçlü olduğunu ileri sürmektedir. Daha fazla ilgili, hassas okuyucular *Mihakk* adlı esere, bundan daha fazlasını isteyenler ise *Mi'yâr*'a yönlendirilirler. *İktisâd* seviyesinde ise mantık bilgisi zorunlu değildir. Ve mantığın değeri öyle görünüyor ki esasa yönelik olmaktan ziyade destekleyici (therapeutic) bir mâhiyet arz etmektedir. İşte bu, Gazzâlî'nin kelâma bakışındaki destekleyici faydacılık yaklaşımının kendisidir.

Gazzâlî'nin *Tehâfüt* ve *Kıstas* adlı eserlerinde mantığı daha açık bir şekilde ön plana çıkarması ise onun pragmatist yaklaşımını ele vermektedir (ki, bu eserlerinde onun yöntemi destekleyici değil daha çok cedel ağırlıklıdır). Etkili bir cedel yöntemi, karşıt kimselerin görüşlerini eleştirirken onların araçlarını ya da nispeten onlarınkinden daha da güçlü yolları içselleştirmiş olmayı ihtivâ eder.<sup>22</sup> Bu durumda kelâm ilminde mantığın önünü açmak bir anlamda Ehl-i Sünnet'i felsefecilere (*Mi'yâru'l-ilim*'de olduğu gibi) ve İsmâîlîlere (*Kıstâsü'l-müstakîm*'de olduğu gibi) karşı savunmakla ilgilidir.

Şu halde biz Gazzâlî'nin mantığı kelâm ilmine dâhil ettiği tezini nasıl değerlendirmeliyiz? İçinde bulunduğumuz bağlamla ilgili olarak *felsefeciler* ve diğerleri tarafından mütekaddim *mütekellimîne* yöneltilen üç itiraz bulunmaktadır. Birincisi ve ikincisi, mütekaddim mütekellimîn, esasında, iki açıdan, cedelden daha fazla bir şey yapmış değildir. İlki, "eğer cedel yapan kimse (cedelî), itiraz eden ve soru soran kişi (sâil) durumunda ise hasmı ilzâm<sup>23</sup> etmek ve susturmak; eğer iddiâ sahibi olup kendisine soru yöneltilen ve savunan kişi (mücîb) durumunda ise hasım tarafından ilzâm edilemeyecek bir şekilde konumlanmak"<sup>24</sup>. İkincisi ise meşşâî ifadeyle,

<sup>20</sup> Gazzâlî, *İktisâd*, s. 9.

<sup>21</sup> Gazzâlî, *İktisâd*, s. 11-12. Gazzâlî'nin bu ifadesini onun reddiyeci/savunmacı kelâm çalışmalarıyla mukayese ediniz.

<sup>22</sup> Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 60; Gazzâlî, *Munkız*, s. 94-95.

<sup>23</sup> Üstteki kaynak, s. 18.

<sup>24</sup> Tehânevî, *Keşşâf-ı Istilâhât-ı Fünûn*, III c., (Beirut: 1998), 'cedel'; krş. Cürcânî, *Tarîfât*, (Beirut: ts.), 'cedel'.



müsellemât ve meşhûrât kabilinden önermelerin<sup>25</sup> kullanıldığı delillere bağlı olmak ki, bu önermeler sebebiyle delil, gerçek bir ispat yöntemi olmanın standartlarını yakalayamamaktadır. Üçüncü suçlama ise, mütekellimîn tarafından kullanılan delillerin çoğu hatalı kıyaslardan ibaret olmasıdır. Bu sebeple de felsefî ispat yönteminin standartlarının altında kalmaktadır. Dolayısıyla da kesin delil sayılmazlar.

Bütün bunlar karşısında Gazzâlî'yi nasıl konumlandırmalıyız? Birinci hususla alakalı olarak, ilk etapta, onun reddiyeci kelâm eserleri her şeyden önce, tamamen ve şüphe götürmez şekilde cedelî niteliktedir. Öyle ki, Gazzâlî'nin geliştirdiği yeni kelâm tarzı reddiyeci olmaktan öte çok fazla özelliği olmayan bir yapı arz etmektedir. İkinci ve üçüncü hususlarla alakalı olarak, Gazzâlî *İktisâd'* da meşhur ve müsellem önermeleri ve klasik kelâmın istidlâl yöntemlerini kullanmayı ihmal etmekle ve bunları terk etmiş olmakla ilgilenmemektedir. Her şeye rağmen bütün bu istidlâl yöntemleri destekleyici fonksiyonlarını yerine getiriyorlarsa neden terkedilsinler ki? Bu açıdan bakıldığında *Tehâfüt*, çok daha güçlü bir konuma sahiptir.<sup>26</sup>

### Gazzâlî Sonrası Çevre

Gâzzâlî'den sonra, dönemin muhtelif kaynaklarının da gösterdiği üzere İbn Sînâ ve felsefecilerin etkisi İslam coğrafyasının doğusunda yayılmaya devam etmiştir. Bir mütekellim ve filozof olan Seyfüddin Amidî (ö. 631/1233) şöyle demektedir:

“Bizim zamanımızın insanlarında ve bu çağın ilim adamlarında kadîm hikmet üzerine çalışma ve eski filozoflardan alıntılar yapma tutkusu gittikçe artmakta ve bu durum onları meşru söylemden ve dinî konulardan uzaklaştırmaktadır. Bu tutku onlardan herhangi birini, vâcipleri terk etme ve haramlar irtikâb etme yoluyla çoğu kez ihmalkâr davranmaya sürükleyebilir. Bunu yaparken o kendini güçlü, sağlam temellere dayanan bir filozof ve fazilet sahibi bir bilge gibi gösterir. Hâlbuki o, içlerinde bulunduğunu iddia ettiğini kimselerin en cahili ve onlar arasında konuların içeriklerini bilmekten en uzak olanıdır. Aynı zamanda o, heyûlâ, üstukus, unsur, madde, sûret, ilk illet, faal akıl, Sokrat, Hipokrat, Eflatun, Aristo, Pisagor, Proclus, İskender Afrodisi gibi duyduğu ağdalı kelimeler ve ilginç isimlerle kendini bir budala yerine koyar. Böylelerinin en bilgisi bile bu kelimelerin hakikatlerini değil, yüzeysel anlamlarını bilir.”<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Bu önermeler için bkz.: İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, ed., Süleyman Dünya, (Kahire: 1960), c. I, s. 289 vd.

<sup>26</sup> İleride göreceğimiz üzere Râzî, Gazzâlî'yi *Tehâfüt'*te cedelî önermeler kullanmakla suçlamaktadır. Bu husus aynı zamanda İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-tehâfüt'*de dikkat çektiği temel hususlardan biridir.

<sup>27</sup> Seyfüddin Ali b. Muhammed Amidî, *Dekâiku'l-hakâik* (Princeton, Garret Koleksiyonu, yazma no: 42B), vr. 1b.

Müslümanlar arasında “felsefecilerin eserlerinin ve çeşitli nazariyelerinin yaygınlaştığını” dile getiren İbn Gaylân el-Belhî (more on whom below) şöyle demektedir:

“Birçok Müslüman, felsefecilerin tezlerini kabullenmeye ve onların, eserlerine derç ettikleri sapkınlıkları araştırmaya meyleder hale gelmeye başlamışlardır. Böyle bir düşünce ve eğilim günden güne artmaktadır -ki bu durum, neticede temel inançların geniş çaplı bir yozlaşmaya maruz kalmaları tehlikesini içermektedir. [...] Müslümanlardan felsefecilerin tezlerini kabullenmeye meyilli olanların çoğu aynı zamanda nübüvveti ve iyiler için mutlu, kötüler için acı bir [son] olan âhiret hayatını kabul ettiklerini de ifade ederler.”<sup>28</sup>

O bu eğilimi farklı farklı tesirlere istinaden izah etmektedir. Aritmetik, geometri ya da tıp gibi felsefî bilimleri çalışan bazı kimseler bu bilimlerin kesin ve sağlam olduğunu gördüler ve buradan diğer felsefî bilimlerin de kesin olduğu sonucu çıkardılar. Fıkıh kaidelerinin incelenmesi esnasında konu edinilen ilm-i hilâf ile ilgilenen diğer bazıları, felsefecilerin, delilleri test ederken kullandıkları kendilerine mahsûs bir disipline sahip olduğunu fark ettiler. Böylece onlar (İbn Gaylân’a göre de faydalı bir disiplin olan) mantık ile ilgili eserleri araştırmaya başladılar ve metafizik ve fiziğe dair örneklerle karşılaştılar. Nitekim felsefeciler, -mantık çalışan talebeyi metafizik ve fizik araştırmalarına teşvik etmek amacıyla- mantığı sıklıkla bu iki disiplin ile birlikte ele alırlar.<sup>29</sup> Diğer bazıları ise kelâm çalıştılar ve felsefî görüşlerin eleştirildiğini gördüler. Sonrasında bu görüşlerin, İbn Sînâ’nın da çoğu kez tenkit ettiği ilk dönem filozoflarına ait olduğunu ve İbn Sînâ’nın daha güçlü bir felsefî sistem inşâ ettiğini öğrendiklerinde, felsefedeki son gelişmelere karşı tartışma imkânı elde etmek amacıyla onun eserlerini okumaya meylettiler.<sup>30</sup>

6/12. yüzyıllarda felsefe, Sünnî düşünce sisteminin her iki ekolü fukahâ ve mütekellimîni de kapsayacak şekilde, *Tehâfüt*’te<sup>31</sup> eleştirilen temel felsefe çevrelerinin dışına doğru bir yayılma gösterdi. Öyle görünüyor ki, Gazzâlî’nin de, bu yayılda bir rolü olmuştur. Örneğin onun, çalışmalarında mantık ve muhtelif felsefî bilimleri ve görüşleri benimsemiş olması, bunları felsefeye karşı yazdığı etraflı bir reddiyede ortaya koyması ve tutarsız bir şekilde üç ilkeyi (âlemin ezeliliği, Allah’ın cüz’îleri bilemeyeceği, cismânî haşrin inkârı) –ki bu üç ilke esasında felsefenin bütün olarak inançsızlığa denk olduğunu fikrini ortadan kaldırmaktadır-

<sup>28</sup> İbn Gaylân, *Hudûd*, s. 7-9 [=335-6]; krş. s. 14 [=344].

<sup>29</sup> Felsefeye yol açması sebebiyle mantığın gayr-i meşrû olduğu tezi de yaygınlaşmıştır. İbn Salâh (ö. 650/1251), meşhur fetvâsında şöyle der: “Mantık felsefenin başlangıcıdır, şerrin başlangıcının bizzat kendisi de şerdir”. İbn Salâh, *Fetâvâ İbn Salâh*, ed. A. Qal’âji (Aleppo: 1983), s. 71.

<sup>30</sup> İbn Gaylân, *Hudûd*, s. 9-10 [=337-8].

<sup>31</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 73 vd.



benimsemiş olmalarından yola çıkarak felsefecilerin inançsız oldukları sonucunu çıkarması Gazzâlî'nin bu rolünün araçları olarak zikredilebilir. Açığa çıkmıştır ki, ondan sonraki dönemde herhangi bir kimse, bu görüşlerden kaçınarak felsefe ile ilgilenenler olsa nispeten daha güvende olacaktır.

İbn Gaylân'ın kendi çevresine dair anlattıkları da ilginçtir. Çünkü bu anlatılar göstermektedir ki, bir şekilde felsefe ile ilgilenen, dinî ilimler tahsîl eden pek çok talebe ciddi anlamda kafa karışıklığı yaşamının sıkıntısını çekmektedir. Onlar bir yandan çoğu kez geleneksel inanca ters olan İbn Sînâ ve diğer felsefecilerin çalışmaları ile -ki, İbn Gaylân da bu problemle karşılaşmıştı- dikkat çekmektedir- diğer yandan felsefî metafiziğin büyük bir bölümünü çürüten Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ü ile karşılaşmaktadırlar. 6/12. yüzyılın ilk üç çeyreğinde, geleneksel inancını korumak isteyen, bunula beraber felsefecilerin söylediklerinin tamamının hatalı ve inançsızlığa eşit<sup>32</sup> olmadığı yönünde bir tavrı benimseyen ortalama bir felsefe talebesi, bu sebeple, eşzamanlı olarak İbn Sînâ'nın gelişmiş sistemi ve Gazzâlî'nin reddiyesi ile karşı karşıya gelmek durumundaydı.

Bu süreç okumasına imkân tanıyacak diğer yegâne ana kaynak Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (ö. 560/1164-5), İbn Sînâ'ya karşı ciddi felsefî alternatifler ve eleştiriler sunan *Mu'teber* adlı eseridir. Ancak Ebu'l-Berekât'ın felsefesi, genel olarak geleneksel inancı kabul ediyor olması sebebiyle o çevrelerde büyük bir etkiye sebep olsa da, ideal bir alternatif olmasına engel olan kritik hususlar içermektedir. En önemlisi, *Mu'teber*, dinî açıdan öncelikli öneme sahip olan hususları işliyor olsa da, o bunları İbn Sînâ'nın yaptığı gibi kesin bir biçimde İslamî bağlamda ele almamaktadır. Ayrıca, bazıları hâlâ Ebu'l-Berekât'ın Yahûdilikten İslam'a dönüşünün samimi olup olmadığına şüphe duymaktadırlar.<sup>33</sup>

Bu üç temel kaynaktan hiçbirisi tek başına, bu (İbn Sînâ'nın eserlerinden Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'üne ve Ebu'l-Berekât'ın *Mu'teber*'ine uzanan) süreçte fukahâ ve mütekellimînin tefelsûf etme yönündeki eğilimini tatmin edici bir şekilde izah edememektedir. Hatta hepsini bir araya getirdiğinizde bu eserler birbirleri ile telif edilemeyecek bir durum arz ederler. Zira bu gelişim gösteren eklektik ortam belli bir karışıklığı barındırmaktadır. Bu sebeple biz Ali b. Zeyd el-Beyhakî'nin (ö. 565/1170) önce, kelâmı da içeren geleneksel dinî ilimleri incelemesine, sonra felsefe ile ilgilenmesine ve daha sonra felsefî biyografi kitabı olan *Tetimmetü svânü'l-hikme* adlı eserini yazmasına şahit olmaktadır. Bu eser İbn Sînâ'nın *Necât* ve *İşârât*'ı üzerine yapılmış yorumlar

<sup>32</sup> Bu, Gazzâlî tarafında terviç edilen bir söylemdir, Gazzâlî, *Munkız*, s. 110-4.

<sup>33</sup> Örneğin Muhammed b. Mahmûd el-Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh*, ed. H. Ahmed, (Haydarabat: 1979), c. II, s. 148. Bu noktada elbette ki, Şehristânî'yi (ö. 548/1153) de unutmamak gerekir. Ancak onun, özellikle de *Musâra'tü'l-felâsife*'deki felsefe eleştirisinin o yüzyılda sınırlı bir etkisi olmuştur. Ayrıca onun *Nihâyetü'l-ikdâm*'daki yaklaşımı Gazzâlî öncesi klasik Eş'arî kelâmına yakın durmaktadır.

ve *Mu'teber'*e yönelik eleştiriler içermekle beraber, felsefecileri inançsız gören Gazzâlî ve İbn Gaylân'a da çokça övgüde bulunmaktadır.<sup>34</sup>

Bu dönemde, o zamana dek fark edilmeyen, Gazzâlîci fikrî ortamın şekillendirdiği kimselerden oluşan felsefe karşıtı bir eğilim ortaya çıktı. Bunlar, fıkıh, kelâm ve mantık gibi bazı felsefî bilimlerde uzmanlaşmış ve felsefeye yaklaşımları temelde *Tehâfüt'*ten aldıkları ilhâma dayanan kimselerdi. Öyle görünüyor ki, Gazzâlîci eğilimin şu ana dek pek tanınmayan en seçkin iki temsilcisi şunlardır:

(1) Daha önce adı geçen, Râzî'nin Ferîdü'l-Gaylânî dediği ve "çok meşhur" diye tanımladığı Efdalü'd-dîn Ömer b. Ali b. Gaylân el-Belhî (d. 6/12. yy. başlarında, ö. yaklaşık, 590/1194).<sup>35</sup> O, önce fıkıh, sonra mantık, geometri ve astronomi tahsil ettiğini yazmakta ve sözlerine şöyle devam etmektedir:

"Onlar benim inanmakta olduğum dinî inanç ile çelişmekte idiler. Onları kelâm ilmi ile reddedebileceğimi fark ettim ve kelâm çalışmaya başladım. Temel amacım, onların, karşı çıktıkları hakikat ile ilgili hatalı söylemlerinin altında yatan yanlışlıkları anlamaktı. Kelâm çalışmalarımda İbn Sînâ'nın karşı çıktığı ve reddettiği felsefecilerin görüşleri ile karşılaştım. Bu sebeple bende onun kitaplarını okumaya ve o eserlerde hangi görüşlerin terviç edildiğini anlamaya yönelik bir ilgi oluştu ki, ancak bu şekilde onların iddialarına yönelik itirazlarım ve onların yanlışlarına karşı cevaplarım hakikate ve basîrete dayanır nitelikte olabilirdi."<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Bkz.: Beyhakî, *Tetimmetü svânü'l-hikme* [*Tarîk-i hukemâi'l-islam* adıyla yayımlanmıştır], ed. M. K. Ali (Dimeşk: 1946), s. 40, 143, 157, 160. Ayrıca Beyhakî'nin biyografisi ile ilgili olarak bkz.: Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, (Beyrut: ts.), c. VII, s. 228.

<sup>35</sup> Râzî, *Münâzarât fi bilâdi mâverâünnehir*, Fethullah Huleyf, *A Study on Fahreddîn er-Râzî and his Controversies in Trasoiana* içinde (Beyrut: 1966), s. 59. İbn Gaylân'ın doğum tarihini, kendisinin, 523/1129'da Merv'de fıkıh tahsili için Nizamiyye Medresesi'ne katıldığına dair açıklamasından tahmin edebiliriz. (İbn Gaylân, *Hudûd*, s. 10-11 [=339-40]; krş. Michot, "La pandémie avicennienne", s. 289-92. İbn Gaylân'ın ölüm tarihi ile ilgili olarak da şunu biliyoruz ki, Râzî, İbn Gaylân ile görüştüğü Semerkant'a gitmeden önce 582/1186'da Buhâra'yı ziyaret etmişti. Sonraki yıllarda kayda geçirilen tartışmalarında (*Münâzarât*, s. 21, 54; krş. Tony Street, *Concerning, the life and Works of Fahreddin Râzî*, ed. P. Riddell v.đğr., *İslam: Essays on Scripture, Thought and Society; A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns* içinde (Leiden: 1997), s. 135-46, Râzî, ondan, artık yaşamadığını ima eden geçmiş zaman ifadeleriyle bahseder. Ayrıca Râzî, kitabın neşrinde kullanılan iki yazmadan birinde İbn Gaylân'dan bahsederken "Allah'ı rahmeti üzerine olsun" sıfat cümlesini kullanmaktadır. Ancak bu Râzî'nin metninin nâsîh tarafından kayıttan çıkartılmış orijinal bir parçası olabileceği gibi nâsîh tarafından yapılmış bir ekleme de olabilir. Ayrıca bkz. aşağıdaki 83. dipnot.

Bir silsile, İbn Gaylân'ın, İbn Sînâ'nın öğrencisi olan Behmenyâr ile birlikte öğrenim gören Levkârî'nin talebesi olduğunu anlatmaktadır, Muhammed Mahmud el-Hudayrî, *Silsile muttasıla min telâmîz-i İbn Sînâ fi mietey âm*, içinde: *el-Kitabü'z-zehebî li'l-mihricâni'l-elfey li-zikrâ İbn Sînâ* (Kahire: 1952), s. 53-9. Bununla birlikte Levkârî bunun mümkün olabilmesinden çok daha erken bir tarihte, 517/1123'de vefât etmiştir. (Ayrıca İbn Gaylân felsefeden önce fıkıh tahsili görmüştür). Bazı kaynaklar ise daha kesin bir ifadeyle silsileyi Levkârî yerine İbn Geylânî üzerinden vermektedir, Nurullah b. Abdillâh Şüsterî, *Mecâlisü'l-müminîn* (Tahran: 1986), s. 328.

<sup>36</sup> İbn Gaylân, *Hudûs*, s. 10-11 [=339-40].

İbn Gaylân'ın *Hudûsü'l-âlem* adlı eserinde ortaya konulan yaklaşım, İbn Sînâ'nın, âlemin ezeliğinin makûliyyetine karşı ve âlemin sonradan yaratıldığına dâir kelâmcıların ileri sürdükleri delilleri reddettiği bir risâlesine cevap niteliğindedir.<sup>37</sup> İbn Gaylân bir taraftan büyük ölçüde İbn Sînâ ile onun hatalı görüş ve delillerine karşı tartışma yürütürken diğer taraftan da âlemin sonradanlığına dair olumlu yönde bir müdafaa teşebbüs etmektedir. Zira İbn Sînâ'nın çalışması başlı başına bir reddiye niteliğindedir. (İbn Gaylân'ın da belirttiği gibi) onun *Hudûs'ü-âlem* adlı eseri, kendi sınıfında, belli bir hasım ile onun itirazlarını reddederek ve kendi iddialarını müdafaa ve tervîc ederek münazara eden bir kelâm kitabıdır. O, bu kitabında, bütün bir felâsifeyi değil de, eserlerinin daha etkili olması hasebiyle yalnızca İbn Sînâ'yı kendisine hasım olarak aldığı ifade eder.<sup>38</sup> Bu sebeple o, âlemin ezeliğini ve insan nefislerinin sonsuzluğunu, aynı zamanda sonsuz sayıda nefislerin varlığını gerektiren<sup>39</sup> argümanı ortaya koyduktan sonra şöyle der:

“Eğer bu ifadeye karşı “İnsan ruhları Eflatun'a göre birden çok değildir, dolayısıyla böyle bir argüman felsefecilerin iddialarını kapsamaz” denilecek olursa buna cevabım şudur: biz bu kitapta yalnızca İbn Sînâ, Aristo ve bunların takipçileri ile bir tartışma yürütmekteyiz. Onlar da Eflatun'un bu fikrini reddetmekte ve sonsuz sayıda ruhun varlığını kabul etmektedirler.”<sup>40</sup>

Gazzâlî'nin, cedelî kelâmın oldukça reddiyeci bir biçimde ele alındığı *Tehâfüt*'teki yaklaşımının etkisi İbn Gaylân'ın eserinde açıkça gözlemlenmektedir. Bu hususu, onun, *Tehâfüt*'ten yaptığı alıntılardan, Gazzâlî'ye önemli övgülerde bulunmasından<sup>41</sup> ve kelâmın, bazı durumlarda farz-ı kifâye olması yönündeki görüşünden yola çıkarak tespit etmek de mümkündür.<sup>42</sup>

İbn Gaylân'ın benzer konulardaki diğer eserlerinden bazıları şunlardır: (a) *et-Tevdie li't-tahdie*, İbn Sînâ'nın mantık ve teolojiye dair incelemelerine karşı reddiyeler içeren bir eserdir<sup>43</sup>, (b) *et-Tenbîh ale'l-ihtilâf ve't-tefâvüt ve't-tenâkuz fi kitâbi'l-edviye el-müfrede mine'l-kânûn*, İbn Sînâ'nın tıpla ilgili eseri *Kânûn*'un bir bölüme karşı yazılan eserdir<sup>44</sup>, ve (c) *et-Tenbîh alâ temvîhât-i kitâbi't-*

<sup>37</sup> Bkz. İbn Sînâ, *Risâletü'l-hükûme fi hüceci'l-müsbitin li'l-mazî mebbeen zamâniyyen*, İbn Gaylân'ın *Hudûsü'l-âlem*'ine ek olarak basılmıştır, s. 132-152.

<sup>38</sup> İbn Gaylân, *Hudûs*, s. 15.

<sup>39</sup> Karşılaştı, Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 156 ve devamı; Michael E. Marmura, “Avicenna and the problem of the infinite number of souls”, *Medieval Studies*, 22 (1960): 232-9.

<sup>40</sup> İbn Gaylân, *Hudûs*, s. 39.

<sup>41</sup> İbn Gaylân, *Hudûs*, s. 9 [= 336].

<sup>42</sup> İbn Gaylân, *Hudûs*, s. 14 [= 344].

<sup>43</sup> Tahran, Meclis-i Şûra Milli Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir, yz. no: 599 (bkz. Nasrullah Pourjavadi, *Majmû'ah-ye Falsafi-e Marâghah; A Philosophical Anthology from Maragha* (Tahran: 2002), s. 19.

<sup>44</sup> Tahran, Meclis-i Şûra Milli Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir, yz. No: 1538 (Bkz.: Abdülhüseyn Hâ'irî, *Fihrist-e Kitâbhâne-ye Meclis-e Şûrâye Millî*, (Tahran: 1956), c. 4, s.

*tenbîhât*, İbn Sînâ'nın *İşârât ve't-tenbîhât*'ının bazı bölümlerine reddiye amaçlı yazılan bir eserdir.<sup>45</sup>

(2) İkinci, önemli fakat hâlen pek tanınmayan yazar Şerefüddin Muhammed b. Mesûd el-Mesûdî'dir (ö. yaklaşık 582/1189-590/1194). Râzî, 582/1186'lı yıllarda Buhara'da onunla karşılaşmış ve tartışmıştır. Râzî, onu "felsefede meşhur ve kabiliyetli bir şeyh"<sup>46</sup> olarak tanıtır. Mesûdî, Usûl-ü fıkıh, astroloji ve matematik gibi diğer disiplinler ile de ilgilenmiştir.<sup>47</sup> Safedî'nin (ö. 764/1363) sunduğu ilgi çekici bir silsilede adı geçmesinden yola çıkarak Mesûdî'nin felsefî eğitim aldığı isimler da tespit edilebilir:

"İbnü'l-Afkânî<sup>48</sup> olarak bilinen Şeyh ve İmam Şemseddin Muhammed b. İbrahim [ö. 749/1363], [...] bana şöyle dedi: Ben Reis İbn Sînâ'nın *İşârât*'ını, [9]98 [1299] sonlarında ve [69]9 [1299] başlarında, Kahire'de Said Suedâ Tekkesi'nde Şeyh Şemseddin Şirvânî es-Sûfî'den [ö. 699/1300]<sup>49</sup> okudum, o da şöyle dedi: ben de bu eseri eserin şârihi olan Hoca Nasirüddin Muhammed Tusî'den [ö. 672/1274] okudum, o da şöyle dedi: ben bu eseri Esîrüddin el-Mufazzal el-Ebherî'den [ö. 663/1264] okudum, o da şöyle dedi: ben bu eseri Şeyh Kutbeddin İbrahim el-Mısırî'den [ö. 618/1222] okudum, o da şöyle dedi: ben bu eseri Fahreddin Muhammed er-Râzî'den [ö. 606/1210] okudum, o da şöyle dedi: ben bu eseri Şerefüddin Muhammed el-Mesûdî'den okudum, o da şöyle dedi: ben bu eseri İbn Hayyâm<sup>50</sup> [439/1048-526/1131] olarak bilinen Şeyh Ebu'l-feth Ömer<sup>51</sup>'den okudum, o da şöyle dedi: ben bu eseri Reis İbn Sînâ'nın [ö. 428/1037] talebesi olan Behmenyâr'dan [458/1067] okudum."<sup>52</sup>

297. İbn Gaylân bu eserini, amacının, İbn Sînâ'nın yanılmaz olduğunu söyleyenleri susturmak olduğunu belirterek sonlandırmaktadır.

<sup>45</sup> İbn Gaylân'ın *Hüdûs*'unda bu eserden bahsedilmektedir, s. 11 [= 340].

<sup>46</sup> Râzî, *Münâzarât*, s. 31 (Huley'ın çevirisinde s. 55). Dikkat çekmek gerekir ki, Râzî, İbn Gaylân ve Mesûdî'nin eserinin (*Şukûk*, 99b'den sonrası) elimizdeki mevcut yazmalarının nâsihleri onu, belli bir ün ve itibara sahip olduğunu ima eden "Şeyhü'l-İmam" lakabıyla zikretmektedirler. Ölüm tarihine ilişkin olarak, Râzî, İbn Gaylân'da olduğu gibi geçmiş zaman ifade eden nitelemeyi Mesûdî için de kullanmaktadır. (Râzî, *Münâzarât*, s. 31, 39; krş. yukarıdaki 35. dipnot).

<sup>47</sup> Bkz. Râzî, *Münâzarât*, s. 31-47. Mesûdî ayrıca Gazzâlî'nin Şâfi fıkıhına dair eseri Vasîdî'yi ihtisar etmiştir, (Kahire: Hudâviyye Kütüphanesi), yz. no: 1765; bkz.: Muhammed Biblâvî v. dğr., *Fihristü'l-Kütüphâne-i Hudâviyye*, (Kahire: 1306 h.), c. III, s. 278. Ayrıca Masûdî'nin, Râzî ile aynı dönemde hadis tahsil ettiği de kayıtlarda mevcuttur, Sefedî, *Vâfi*, c. IX, s. 108-9. Mesûdî'nin matematikçi yönü ile ilgili olarak bkz. Rüştü Râşid, *Şerefüddin et-Tûsî (Œuvre mathematiques (Paris: 1989), s. xxxii-xxxiii, dipnot 17.*

<sup>48</sup> *İrşâdü'l-kâsîd* adlı ansiklopedinin yazarı, (eser yayımlanmıştır). İbnü'l-Afkânî ile ilgili bkz. Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, ed. S. Dederig, (Dimeşk: 1959), c. II, 2, s. 25-27, Sefedî, *İşârât*'ın bir bölümünü kendisinden okuduğunu söylemektedir.

<sup>49</sup> Bkz. Safedî, *Vâfi*, c. II, s. 143.

<sup>50</sup> İbn Hayyâm'ın hayatı ile ilgili bkz. Rüştü Râşid - B. Vahapzâde, *Al-Khayyâm mateméticien* (Paris: 1999), Giriş bölümü.

<sup>51</sup> Tahkikte Ömer yerine Muhammed zikredilmiştir. Karışıklığın farklı yazmalardan kaynaklanmış olması muhtemeldir.

<sup>52</sup> Safedî, *Vâfi*, c. II, s. 142-143.

Mesûdî de açık bir şekilde Gazzâlîci çizgiden etkilendiğini ifade etmektedir. Ki bu durum, Gazzâlî'nin görüşlerinin, onun Râzî ile tartışmalarında merkezî bir konum teşkil etmesinin nedenini ortaya koymaktadır.<sup>53</sup> Mesûdî'yi kişisel olarak tanıyan İbn Gaylân ona büyük hürmet beslemekte ve onun adını Gazzâlî ile birlikte zikretmektedir:

"Felsefecilerin kitaplarını okuyan, onların argümanlarını anlayan ve onların görüşleri ile ilgilenen herkes, onların fikirlerini kabullenme ve üzerinde yüceldiği inançları reddetme noktasında tereddüt göstermeyebilir. Gerçekten de mantık ve metafiziği yalnızca yukarıda zikredilen sebebe [reddiye] mebnî olarak inceleyen Hücetü'l-İslâm Muhammed Gazzâlî ve kerem sahibi saygın Şeyh İmam Şerefüddin Muhammed el-Mesûdî ve diğer ileri gelen Kelâm âlimleri gibi, onların fikirlerini, firâsetle inceleyip kolaylıkla anlayabilen, güçlü bir fitrata ve doğruyu yanlıştan ayırabilecek güçlü bir kabiliyete sahip olan, onların fikirlerindeki hataları ve gizli çelişkileri kolaylıkla fark edebilen, özellikle de eksiksiz bir mantık bilgisine, kelâm ilminde sıkı bir altyapıya ve nazarî konulara yatkın bir yaratılışa sahip olan kimselere böylesine yanlış bir şekilde tertip edilmiş şüpheli bilgiler etki edemeyecektir."<sup>54</sup>

Öyle görünüyor ki, Mesûdî'nin felsefe üzerine yazdığı, İbn Gaylân'ın da işaret etmiş<sup>55</sup> olduğu en önemli eseri, *eş-Şukûk ve's-şubeh ale'l-İşârât (İşârât'a [karşı yöneltilen] şüpheler ve [orada altı çizilen] tartışmalı hususlar)* adlı kitabıdır. İsmine de işaret ettiği gibi bu kitap İbn Sînâ'nın, *İşârât*'ın fizik ve metafizik bölümlerinde ortaya koyduğu pek çok hususa yönelik eleştirilerden oluşmaktadır. İlk bakışta kitabın Gazzâlîci ekolün etkisinde olduğu aşikârdır. Bu durum, sadece tenkit edilen konuların benzerliğinden değil aynı zamanda, -aşağıda verilen, eserin sonuç bölümünde olduğu gibi- *Tehâfüt*'e yapılan atıflardan da anlaşılmaktadır. Mesûdî, İbn Sînâ'nın, ilk nedenin kendisi dâhil olmak üzere bütün varlıkları bildiği ancak cüzîleri bilmediği şeklindeki çelişmesine dikkat çektikten sonra şöyle demektedir:

"Bu [çelişkili] ifadelerden her biri üzerine birçok şüphe ve itiraz ileri sürülebilir ki bunlar başarılı bir ilim adamı olan İmam Gazzâlî tarafından eksiksiz bir şekilde *Tehâfüt*'te anlatılmıştır. Burada bu itirazları tekrar sed etmeye gerek yoktur."<sup>56</sup>

*Şukûk*'un pek çok bölümünde Mesûdî, İbn Sînâ'nın argümanlarını ya da çıkarımlarını herhangi bir alternatif ileri sürmeden reddetmektedir. Örneğin İbn Sînâ'nın, aynı şartlara sahip olan her bir illet daima aynı sonucu verir, şeklindeki argümanına, Mesûdî, böyle bir illetin, yalnızca belli bir türe ait

<sup>53</sup> Râzî, *Münâzarât*, s. 35, 40-42, 43-47.

<sup>54</sup> İbn Gaylân, *Hüdûs*, s. 11-12 [=340-1]. İbn Gaylân, yukarıda bahsedilen kitabında (*Tevdie, Pourjavady, Majmû'ah*, s. 19) Mesûdî'nin çalışmalarına sıklıkla atıfta bulunur.

<sup>55</sup> İbn Gaylân, *Hüdûs*, s. 11-12 [= 340-1]. Mesûdî'nin eserinin tahkiki tamamlanmış durumda, yakında yayımlamayı düşünüyorum.

<sup>56</sup> Şerefüddin Muhammed b. Mesûd el-Mesûdî, , *eş-Şukûk ve's-şubeh ale'l-İşârât* (İstanbul: Hamidiye Kütüphanesi, yz. no: 1452), vr. 109b-150a, krş. 137b; 144a.

olabileceği ya da bir illetin farklı şeylerin ortaya çıkmasının nedeni olabileceğini söyleyerek karşı çıkar ve İbn Sînâ'nın, zikredilen argümanı için bir delil ortaya koymadığını dile getirir.<sup>57</sup> Mesûdî, İbn Sînâ'nın fesâda uğrama potansiyelinin yalnızca maddî cisimlerde bulunması sebebiyle, insan ruhları dâhil gayri maddî cisimlerde fesâdın olamayacağı yönündeki argümanına karşı, konu ile alakasız (*ad hominem*) bir delil ileri sürer. O, insan ruhunun var olma potansiyeli insan bedeninde zuhur ettiğinden, insan ruhunun fesâdının da insan bedeninde gerçekleşebileceğini söyler.<sup>58</sup> Daha sonra o, bu söyleme karşı ileri sürülecek muhtemel itirazlara işaret eder.

Bununla beraber *Şukûk*'un yalnızca *Tehâfüt*'ün yöntemini tekrarladığı da söylenemez. Onun diğer bir önemli ilham kaynağı Ebu'l-Berekât'ın *Mu'teber* adlı eseridir ki, Mesûdî'nin, bu eserinde *Tehâfüt*'ün dışında atıfta bulunduğu tek kitap odur.<sup>59</sup> Birçok yerde Mesûdî, sadece reddiye yapmakla yetinmemekte, İbn Sînâ'nın çıkarımlarına karşı -kendi görüşünü içeren fikirleri kimi zaman "Araştırma (*bahs*) ve aklî ameliyye (*nazar*) ile elde edilen görüşe göre [...]"<sup>60</sup> ifadesiyle serdederek- alternatif çıkarımlar ve argümanlar da üretmektedir. Örneğin o, İbn Sînâ'nın mutlulukların aklî nefisin etkisiyle oluştuğu ve aklî nefis tarafından devam ettirildiği şeklindeki görüşünü eleştirir ve nebâtî nefsin de bu etkileri sağladığını söyler.<sup>61</sup> O ayrıca İbn Sînâ'nın ilk maddenin varlığına dair delilini, -iddiayı kabul etmekle birlikte- reddeder ve onun yerine kendi alternatif delilini ileri sürer.<sup>62</sup>

Sayılan bu özellikleri ve Ebu'l-Berekât'ın etkisi dışarda tutulduğunda, *Şukûk*, yine de *Tehâfüt* geleneğine bağlı bir eserdir. İbn Gaylân'ın da ayrıntılı değerlendirmesinde görüldüğü gibi tamamıyla *Tehâfüt* geleneğinin reddiyeci karakterini yansıtmaktadır. Öyle görünüyor ki, *Şukûk*, Gazzâlîci, felsefe karşıtı eğilimden nispeten farklı bir tutum sergilemektedir. Buna göre o Gazzâlî ve İbn Gaylân'ın eleştirilerinde olduğundan daha fazla felsefe içermekte ve daha fazla felsefe ile mezc olmuş bir yapı arz etmektedir. Gazzâlî ve İbn Gaylân'ın aksine Mesûdî, İbn Sînâ'yı doğrudan inançsızlıkla

<sup>57</sup> Mesûdî, *Şukûk*, vr. 144b-146a.

<sup>58</sup> Mesûdî, *Şukûk*, vr. 148b-149a.

<sup>59</sup> Mesûdî şöyle demektedir: "İdrâk yollarının, yalnızca hissi şeyleri idrâk eden fizikî müdrîkât ve yalnızca ma'kûlâtı idrâk eden fizikî olmayan müdrîkât şeklindeki taksimi çoğunluğun ittifak ettiği genel olarak kabul edilen bir görüştür. Bu çoğunluğa, içinde bulunduğumuz çağın en seçkini olan, Allah'ın kendisine üstün nazarı kabiliyet bahsettiği *Mu'teber*'in yazarından başka kimse karşı çıkamamıştır, Allah'ım! Yapmış olduğu çalışmalardan ötürü onun ecrini ziyade eyle." Mesûdî, *Şukûk*, vr. 117b; karşılaştır 118b; 122b. Bu ifadeler göre *Şukûk*'un Ebu'l-Berekât (ö. 560/1164-5) hayattayken yazıldığını söyleyebiliriz.

<sup>60</sup> Mesûdî, *Şukûk*, vr. 110b; 116a; 129a-b.

<sup>61</sup> Mesûdî, *Şukûk*, vr. 112b-114b.

<sup>62</sup> Mesûdî, *Şukûk*, vr. 109b-111a.



suçlamaz ve ona “şeyh” ve “Allah’ın rahmeti üzerine olsun” ifadeleriyle atıfta bulunur.

*Şûkûk*, muhtemelen ortaya koyduğu -kitap yayınlandığında detaylı olarak göstermek istediğim- yeni yaklaşımla, özellikle Râzî’nin müteahhirin dönemindeki yönteminin temel ilham kaynağı gibi görülür. Öyle ki, *Şukûk*’ten kısa bir süre sonra Râzî kendisinin ve Tusî’nin *İşârât* üzerine yaptıkları şerhlerin arka planında yer alan bu esere, bir cevap yazmıştır.<sup>63</sup> *Şukûk*, sonraki dönemde ortaya çıkan tartışma zemininden farklı olarak, felsefî gelenek ile sünnî kelâmın felsefeye yönelik eleştirileri arasında gerçekleşen üst düzey tartışmanın bir parçası olarak üretilen bir eserdir. Bakıldığında, felsefe ve sünnî kelâm ile iştigal edenler aynı kimselerdi ve en çok ihtiyaç duyulan husus, felsefe karşısı cedelî kelâm değil bir İslâmî felsefe idi. İşte Râzî’nin yaptığı şey bu hamleyi gerçekleştirmek olmuştur.

İbn Gaylân ve Mesûdî’den başka, hakkında yeterli kaynak bulunmayan bu dönem hakkında yaptığımız bu tespitimiz için muhtelif pek çok delil bulmak mümkündür: (a) bu asırda felsefe ve kelâm arasındaki etkileşim gittikçe artmaktadır, (b) Gazzâlîci eğilim halen devam etmektedir<sup>64</sup> ve (c) bu etkinin Râzî ile doğrudan bir alakası vardır. Bazı isimler kendilerinin Râzî ve Sühreverdî’nin hocası olarak ifade etmişlerdir. Kastettiğimiz isim Mecdüddîn Abdürrezzak Cîlî’dir (ö. ?). Cîlî hakkında biz yalnızca onun, Rey’de yaşadığı sonra Merâğa’ya geçtiği ve Gâzzâlî’nin talebesi Muhammed b. Yahya en-Neysâbûrî (ö. 548/1153) ile birlikte ders okuduğu bilgisine sahibiz.<sup>65</sup> Yine bu dönemde hakkında çok az bir malumata sahip olduğumuz diğer bir önemli isim Ömer b. Sehlân es-Sâvî’dir. Bu dönemle ilgili eksiksiz bir fotoğrafın ortaya koymak, muhtemelen döneme ait pek çok yazma eser gün yüzüne çıkartıldığında mümkün olabilecektir.

Biz şimdilik Gazzâlî ile Râzî arasındaki, -en çok onun meşhur tartışma derlemelerinde (*Münâzarât*) kendini gösteren- bağlantıya dönelim. Bu tartışmalar temelde iki bölümde toplanmaktadır. Bir kısmı -ki, bizim bu çalışmamızda ilgi alanımız dışında kalmaktadır- Hanefî ve Mâturîdî’ler ile yapılan kelâmî ve fikhî konular üzerine yapılan tartışmalar, diğer bir kısmı da Gazzâlîci gelenek -Buhara’da Mesûdî ve çevresi ile Semerkand’da İbn Gaylân- ile yapılan tartışmalardır.<sup>66</sup> Şurası dikkat çekicidir: Gazzâlîci bu iki

<sup>63</sup> Râzî’nin cevapları Tusî tarafından da incelenmiştir, *Şerhu’l-İşârât*, 3 c., bu eser Râzî’nin *Şerhu’l-İşârât*’ı ile birlikte basılmıştır, (Kahire: 1325 h.), c. I, s. 29, 128, 137. Râzî’nin cevaplarını içeren eserin tahkikli neşri Mesûdî’nin eseriyle birlikte yayınlanacaktır. 55. dipnota bkz.

<sup>64</sup> Örnek olarak İbn Gaylân’ın, Gazzâlî, Mesûdî ve mantık ile felsefeyi klasik felsefe tâliplerinden farklı olarak yalnızca felsefeyi reddetmek için inceleyen kelâm mütehasıslarına yaptığı atıflara bakılabilir, s. 154.

<sup>65</sup> Ahmed b. Muhammed b. İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-ayân ve enbâü ebnâü’z-zaman*, ed. M. Abdülhamid, Kahire, 1948, c. IV, s. 250. Cîlî’nin mantıkla ilgili yazdığı bir risale -*el-Lâmi’*- kısa zaman önce basılmıştır, Pourjavadi, *Mecmûa*, s. 345-364.

<sup>66</sup> 1, 6, 8, 9, 10, 11, 15, ve 16. tartışmalar.

isim ile onların takipçilerinden oluşan dört kişinin dışında Râzî'nin, ismi ile atıfta bulunduğu diğer bir tartışmacı (Mâtürîdî olarak bilinen Nureddin es-Sâbûnî) daha vardır ki, Râzî, onun bu grup içerisinde özellikle en ilginç ismin olduğunu belirtir.

Ayrıca Râzî'nin, *Münâzarât*'ın birçok yerinde Gazzâlî'yi eleştirme noktasında pek gayretli olduğunu belirtmekte yarar var. Örneğin o bir yerde Mesûdî'ye şöyle demektedir:

“Tûs'ta kaldığım zamanlarda beni Gâzzâlî'nin kaldığı odaya götürdüler ve etrafımda toplandılar. Oradakilere şöyle dedim: “Sizler *Mustasfâ* okuyarak ömrünüzü boşa harcamışsınız. İçinizden, Gazzâlî'nin *Mustasfâ*'da zikrettiği delillerden herhangi birisini, kendinden başka bir izah katmadan, Gazzâlî'nin ifade ettiği gibi ifade edebilen kimseye yüz altın veririm”.<sup>67</sup>

Râzî genelde Gazzâlî tarafından ileri sürülen fikirleri “hiçbir değeri olmamakla [leyse bi-şey]” ve “son derece zayıf olmakla [fî gâyeti'z-za'f]”<sup>68</sup> nitelemektedir. Kitabın önemli bir kısmı, Gazzâlî'nin entelektüel mirasının yansımalarına ve Gazzâlîci ekole yönelik eleştirileri içermektedir. Öyle ki, kitaptaki tartışmalardan bir kısmı belli kitapların eleştirisine tahsis edilmiştir. Örneğin dokuzuncu tartışmada *Tehâfût*, onuncu tartışmada bazı fırak kitapları, özellikle de İsmâîlî Hasan Sabbah'a karşı Gazzâlî'nin yazdığı eser, on birinci tartışmada, Gazzâlî'nin *Mustasfâ* ve *Şifâü'l-galîl*'deki fikhî yönü eleştirilmektedir.

Ancak bu tartışmalarda problem kişisel bir durum değildir. (En azından bu yön ön planda değildir).<sup>69</sup> Esasında, İslam düşüncesinin tarihî nitelikli bir tartışmasını yansıtan bu bölümde yaşanan temel bazı gerilimler –aşağıda da görüleceği üzere- bir nevi güncel/canlı tartışmalar şeklinde görülmelidir. Bu tartışmalarda tekrar etmekte olan önemli husus, tartışma (cedel) ile gerçek entelektüel sorgulama (bahs) arasında bir ikilemin/dikotominin varlığıdır. Bu durum özellikle iki tartışmada kendini göstermektedir:

Bir tartışmada Râzî, ilk olarak, (Mesûdî'nin ihtisas alanlarından biri olan) astrolojinin temelsiz olduğunu öne sürer. Şöyle anlatmaktadır:

“Mesûdî bu sözleri duyduğunda son derece sinirlendi ve şöyle dedi: “Neden astrolojinin temelsiz bir ilim olduğunu söylüyorsun? Buna dair delilin ne?” Dedim ki: “Bunun iki delili vardır. Birincisi, ileri gelen filozoflardan yapılan nakiller. Nitekim, İbn Sînâ, genel olarak filozofların üstadı sayılan Ebu Nasr Fârâbî'yi methederken şöyle demektedir: Fârâbî, selef filozofların hemen

<sup>67</sup> Râzî, *Münâzarât*, s. 45. (Bazı eklemelerle birlikte Huley'ın çevirisi, s. 67-68).

<sup>68</sup> Râzî, *Münâzarât*, s. 35, 41, 42, 45.

<sup>69</sup> Örneğin Paul Kraus *Münâzarât*'la ilgili şöyle yazmaktadır: “En şaşırtıcı durum [...] Râzî'nin Gazzâlî'ye karşı sert tenkitleridir. [...] Şüphesiz, genç Râzî'nin Gazzâlî ile rekabet etme arzusunun bir sonucu olan böyle bir tutuma, Râzî'nin hiçbir eserinde rastlanmamaktadır.” Paul Kraus, “The ‘Controversies’ of Fakhr al-Dîn al-Râzî”, *Islamic Culture*, 12 (1938): 131-150 krş. van Ess, “Logical Structure”, s. 31.

tamamından daha üstün sayılır ki, astrolojinin batıl olduğu yönünde meşhur bir eseri vardır.<sup>70</sup> Aynı şekilde Şeyh Ebu Sehl el-Mesîhî de filozofların ileri gelenlerindedir, onun da astrolojiyi reddeden bir eseri vardır. Şeyh İbn Sînâ da *Şifâ* ve *Necât* adlı eserlerinde astrolojinin reddi için uzun bir bölüm ayırmıştır. Bunlar felsefenin en seçkin ve tanınan simalarıdır ve bu sanatın geçersizliği noktasında hemfikirdirler. Günümüzdeki insanlar, felsefede gerçekten önemli dereceler elde etmiş olsalar da, onlara nispetle denizde bir damla, ayda bir fener gibidirler.”<sup>71</sup>

Râzî gerçekten önemli bir düşünür olmakla beraber bunun gibi muhtelif meselelerde pek vakur duramamıştır. Aksine sanki şöyle der gibi Mesûdî’yi tahrik etmektedir: “Bu zamanda bu tür ilimlerde en meşhur mütehasşis olmanın, sana, adı geçen büyük filozofları tenkit etme hakkını vereceğini zannetme!” Bu sebeple Mesûdî’nin son derece sinirlendiğini söyleyebiliriz. Daha sonra Râzî, hasmının, kendi sözlerini son derece yanlış bir şekilde yorumlayarak reddetmeye çalıştığını anlatır ve şöyle der: “Benim [öyle] dediğimi ne zaman duydun? [...] Keşke Mâverâünnehir’e gelmeseydim de böyle garip sözleri duymasaydım!”

Mesûdî’nin orada bulunan mümtaz talebelerinden Radî en-Neysâbûrî (ö. 617/1221), felsefecilerin semâvî cisimlerle ilgili görüşlerine karşı *Tehâfüt*’ten alıntıladığı, konu ile alakasız (*ad hominem*) bir argümandan bahseder.<sup>72</sup> Ancak Râzî, bu itirazın, ispatlanmamış bir mukaddimeye isnâd ediyor olması sebebiyle geçersiz olduğunu ifade eder. Râzî’nin beyanına göre Mesûdî, öfkeyle hiddetlenerek şöyle cevap verir:

“Bu söylediğin tamamen bir cedeldir. Mahza akli olan bir itirazı, tamamen cedelî bir karşılıkla reddetmek ehl-i nazar indinde makûl sayılmaz.”

Şöyle cevap verdim: “Azîm ve rahîm olan rabbimden aklımı ve ruhumu böyle dolambaçlı felsefe (hikmet-i mu’avvice) yapmaktan korumasını niyaz ederim! Çünkü filozof [İbn Sînâ], iddiasına (matlûb) delil getirdiğinde ve itiraz eden de [Gazzâlî] buna karşı bir delil ileri sürdüğünde (mu’âraza), bu karşı delilin (mu’ârazanın) geçerli olması, itiraz edenin, yapmış olduğu itirazda [ilk ortaya konulan orijinal delilin unsurlarının] tamamını, izah etmiş olmasına bağlıdır. Ancak itiraz eden bunu sağlayamıyorsa yaptığı mu’âraza fâsid ve önemsiz olur ki bunu da dikkate almak gerekmez.”<sup>73</sup>

Mesûdî bunu duyunca farklı bir cevaba yöneldi ve şöyle dedi: “Bütün hareket [çeşitleri] birer hareket olmaları yönünden eşittirler. Bundan dolayı bir cisim belirli bir hareketi kabul ediyorsa (kâbil) aynı cisim bütün hareket çeşitlerini de kabul edebilmelidir.” Hem bu hem de Gazzâlî’nin, yukarıda Râzî tarafından eleştirilen delillerinden her biri, mütekellimîn arasında

<sup>70</sup> Karşılaştır İbn Sînâ, *Mübâhasât*, ed. M. Bidarfar (Kum: 1413 h.), s. 375.

<sup>71</sup> Râzî, *Münâzarât*, s. 32-33. (Bazı eklemelerle birlikte Huley’ın çevirisi, s. 56).

<sup>72</sup> Gazzâlî, *Tehâfüt*, s. 105 vd.

<sup>73</sup> Râzî, *Münâzarât*, s. 36-37.

yaygın bir şekilde kullanılan cedelî bir mukaddimeye dayanmaktadır ki o da şudur: belirli bir durumda, bir şeyin belirli sayıdaki parçaları diğer parçalarına nispetle daha fazla elverişli [ayrıcalıklı] değilse bu durumda kişi, ya bütün parçaların tamamını aynı kabul etmeli ya da parçaların tamamını reddetmelidir.<sup>74</sup> Râzî buna şöyle cevap verir: “Bir mütekellim böyle bir argüman dile getirdiğinde ona karşı muhtelif pek çok problem ileri sürülebilir. Bir filozof olarak sen [kendin için böyle bir şeye nasıl izin verirsin!].”<sup>75</sup> Daha sonra Râzî, reddiyelerini dayandırdığı mukaddimenin sıhhati için “Gazzâlî'nin bir delil ortaya koymak zorunda olduğunu” buna karşı “filozofun, [Gazzâlî'den] delil talep etmekle yetinmek durumunda olduğunu” anlatır.<sup>76</sup> Böylece Râzî Gazzâlî'nin bir cedelci olduğunu, kendisinin ise onun cedelindeki hataları ortaya çıkarmayı hedeflediğini izah etmeye çalışmaktadır. Neticede Mesûdî'nin, Râzî'nin hâlis cedelci olduğu yönündeki suçlaması kendine yönelmektedir ki, bu durum aslında Râzî'nin bu konudaki suçlamayı gündeme taşımasının nedenini de açıklamaktadır.

Naif yönlerine rağmen tartışmanın kaydedilmiş olması, özellikle de Mesûdî'nin duruşunun anlatıldığı bölüm –doğruluğu dikkate alınmaksızın-bilgilendirici niteliktedir. Mesûdî, bu tartışmalarda hatalı çıkarımlar üreterek, temelsiz, ancak çoğu kez yaygın bir şekilde kabul gören cedelî mukaddimelere ve reddiyeci istidlâl yöntemlerine dayanarak tam olarak anlamadığı fikirleri reddetmeye meyilli ve doğruyu keşfetmeye değil de belli bir kişiyi ya da fikri savunmaya odaklanmış öfkeli bir kişi olarak gösterilmiştir. Göreceğimiz üzere Râzî, bütün bunları, mütekellimînin, özellikle de Gazzâlîci eğilim gösterenlerin zaafı olarak görmektedir. Onların felsefe karşıtı yaklaşımları cedele yol açmakta ve düzgün nazarı incelenme (*bahs*) standartlarının altında kalmaktadır.

Konumuzla alakalı ikinci tartışma İbn Gaylân ile yapılan tartışmadır. Râzî şöyle anlatır:

“Daha önce insanların onunla, benim *Muhassal*, *Şerhu'l-işârât* ve *Mebâhisü'l-meşrîkiyye* gibi eserlerimi okuduklarını ve kendisinin de âlemin sonradan var olduğuna dair bir eser yazdığını duymuştum.<sup>77</sup> Konuşmaya başladığımızda “Cisimlerin hudûsüne dair bir eser yazdığınızı duydum” dedim.

Şöyle cevap verdi: “Ebu Ali İbn Sînâ, sonsuz olaylar silsilesinin bâtil olduğuna dair zikredilen delillere karşı cevap niteliğinde bir risâle yazmıştı. Ben de bu risâleye karşı bir cevap yazdım İbn Sînâ'nın sözlerinin zayıf olduğunu izah ettim”.

<sup>74</sup> Bu mukaddimeye aşağıda 25. sayfada kısaca değinmekteyiz.

<sup>75</sup> Râzî, *Münâzarât*, s. 37.

<sup>76</sup> Râzî, *Münâzarât*, s. 38.

<sup>77</sup> Buna göre Râzî, henüz bu kitabı okumamıştır ve itirazları da öyle görünüyor ki, İbn Gaylân tarafından da savunulan genel yaklaşıma dair bilgilerine dayanmaktadır.

Ben de dedim ki, “Sübhanallâh! Cisimlerin ezeli olduğu sözü iki türlü değerlendirilebilir. Birincisi, cisimlerin ezeli olarak hareketli oldukları kastedilir. Bu Aristo ve takipçilerinin sözdür. İkincisi, cisimlerin ezelde sâkin oldukları sonradan hareket ettikleri kastedilir. Aristo ve İbn Sînâ’nın görüşü olan ilk yorumu reddettiğini farz etsek bile, bu durum cisimlerin hâdis olduğunu ispat edebilmek için yeterli değildir. Bu durumda senin, cisimlerin ezelde sâkin olduklarına dair ikinci görüşün bâtil olduğuna dair delilin nedir?”

Ferid Gaylânî şöyle cevap verdi: “Ben bu meselede İbn Sînâ ile tartışmaktayım. Onun, cisimlerin ezeli olarak hareket ettikleri yönündeki görüşünü reddetmek, cisimlerin hâdis olduğunu ispat noktasında benim için yeterlidir”.

Ona dedim ki, “Peki sana Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî gelse ve “Şahit olunuz ki, ben cisimlerin ezelde hareketli olduklarına inanmıyorum, aksine onlar ezelde sakinken sonradan hareket etmeye başladılar” dese onun sözünü nasıl iptal edersin [...]?”

Gaylânî, “Ben cisimlerin hâdis olduklarına dair burhân getirme sorumluluğunu üstlenmedim, İbn Sînâ’nın fikrini reddetme sorumluluğunu üstlendim” şeklindeki söylemini devam ettirdi.

Ben de şöyle dedim: “Bu durumda yaptığın ilmî ve aklî incele olamaz, sadece belli bir kişinin belli bir fikri ile tartışma (mücâdele) olur”. Daha sonra da şöyle dedim: “Farz edelim ki, bu kadarı ile yetindik, o halde bana sonsuz varlıklar zincirini kabul eden görüşün bâtil olduğuna dair delilinin ne olduğunu söyle.”<sup>78</sup>

İbn Gaylân, sonsuz olayların varlığı kabul edildiğinde, bu durumun, “sonsuz olan bir şeyin” (*mâ lâ nihâyte lehü*) sonradan varlık (vücûd) kazanacağı sonucuna yol açacağını ileri sürer ve bu neticenin imkânsız olduğunu söyler. Râzî, bu son muğlak önermenin, ya kendini tekrar eden bir argüman şeklinde sonuçta tek bir şeyi ifade ettiğini ya da kelime oyununa dayandığını ve bu sebeple bir anlam ifade etmediğini söyleyerek bu itiraza cevap verir.

Buradaki tartışmada önemli bir nokta da şudur: İbn Gaylân, kitabında da işaret ettiği gibi<sup>79</sup> bu eserini, İbn Sînâ’nın belli bir konudaki görüşlerine cevap mahiyetinde kaleme aldığını belirtir. Bu bağlamda o, başka herhangi bir kimse ile tartışmaya önem vermemektedir. Bu itibarla o, öncelikli vazifesi, belirli görüşlere karşı fasit yapıları zahir oluncaya dek savaşmak olan, örnek bir Gazzâlîci mütekellimdir. Bu sebeple Râzî’ye göre İbn Gaylân, zayıf düşünce sistemi kendisini hakîkî bilgiye ulaştıramayacak olan kuru bir

<sup>78</sup> Râzî, *Münâzarât*, s. 60-61.

<sup>79</sup> Bkz. yukarıda 10. Sayfa.

cedelci ve sözde mütekellimdir.<sup>80</sup> Her iki tartışma dikkate alındığında Râzî'nin önceki kelâm yönteminden ayrılışının önemli yönleri, yani Gazzâlîci kelâm sisteminde olduğu gibi -bilinçli olarak yapılırsa bile- saf cedelciliği benimsemiyor olması ve mütekaddimîn kelâmında olduğu gibi 'eleştirel akıl yürütmenin (*bahs*) doğru olduğuna' dair yanlış kabulü reddetmesi gibi hususlar ortaya çıkmaktadır.

Râzî'nin Buhara'da İbn Sînâ'nın *İşârât'*ını tenkit eden isimsiz bir münekkitle yaptığı tartışmayı coğrafyacı Zekeriyya Kazvî'nin (ö. 682/1283) kayıtlarında bulmak mümkündür. Râzî, münekkidin itirazlarının şahsî olduğunu ve tenkîdinin de İbn Sînâ'nın ifadelerinin yanlış yorumlanmasına dayandığını belirtir.<sup>81</sup> Bu münekkidin Mesûdî, İbn Gaylân ya da bunların dışında başka birisi olup olmadığı net değildir.

Râzî'nin, Gazzâlîci mütekellimîn ile tartışmalarına, *-Münâzarât* ve Mesûdî'nin *Şükûk'*una cevaplarının dışında- İbn Gaylân tarafından, bazı hususlara cevap mahiyetinde yazıldığı anlaşılan *Cevâbü'l-Gaylânî*<sup>82</sup> adlı risâlede işaret edilmiştir. Böylece anlaşılmıştır ki, Râzî, (İbn Sînâ dışında) belirli bir kimsenin görüşlerini incelemeye tahsis edilen çalışmalara nadiren imza atmıştır. Her şeye rağmen, genel olarak Râzî'nin, felsefe ve kelâm kitaplarında<sup>83</sup> Gazzâlî ve Gazzâlîci geleneğe –özellikle de diğer Müslüman nazariyyâtçılarına kıyasla- nadiren atıfta bulunulmuş olsa da Râzî'nin entelektüel arka planında onların önemli bir yer tuttuğu görmezden gelinemez.<sup>84</sup> Ayrıca, belirtildiği üzere, Mesûdî'nin Gazzâlî ve Bağdâdî'nin yaklaşımları üzerinden yaptığı sentezlerin, Râzî üzerinde,

<sup>80</sup> Van Ess ("Logical Structure", s. 25, par. 20) bu tartışma ile ilgili şu yorumu yapmaktadır: "Râzî'nin asıl amacının [âlemin ezeliliği hususunda] İbn Sînâ'yı savunmak olmadığını söyleyebiliriz. Ancak ondaki akli üstünlük tutkusu ve geçici mizah bağlılığı onu kendi düşünce çizgisini savunmak yerine, oldukça zayıf olan bu karşı cevapları reddetmeye sevk etmiş olmalıdır. Maalesef – ki bu durum kelâmın genel tavrıdır- Râzî, problemle ilgili kendi çözümünü ortaya koyma gereği duymamıştır". Açık ki, *Münâzarât'*ın bu şekilde alışlagelen yorumu, Râzî'nin konumu son derece değersizleştirmektedir.

<sup>81</sup> Zekeriyye b. Muhammed el-Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*, ed. F. Wüstenfeld (Göttingen: 1848), s. 252-3.

<sup>82</sup> Cemaleddin Ebu Hasan el-Kıfî bu risâleden bahsetmektedir, *İhbârü'l-ulemâ bi-ahbârü'l-hukemâ*, ed. M. Hâncî, (Kahire: 1326), s. 191.

<sup>83</sup> Râzî, İbn Gaylân'dan *Muhassalü efkârü'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn* adlı eserinde bahsetmektedir, ed. H. Atay, (Kahire: 1991), s. 228. Bazı yazmalarda, İbn Gaylân'ın adından sonra eserin İbn Gaylân hayatta iken yazıldığına işaret eden "Rabbim onu muhâfaza etsin" ifadesi bulunmaktadır. Diğer yazmalarda ise eserin İbn Gaylân'ın vefatından sonra yazıldığını ima eden ifadeler bulunmaktadır ki bunlar sonraki tashihlerde ya Râzî'nin kendi çalışması üzerinde yaptığı ya da müstensihler tarafından yapılan düzeltmeler olabilirler.

<sup>84</sup> O bu grubun o dönem için entelektüel açıdan yetersiz olmaları hasebiyle yalnızca *Münâzarât'*da karikatürize edilmeyi hak ettiğini düşünmektedir. Bununla beraber mütekellimîn felâsifeye karşı yönelttiği belirli bazı argümanlara atıfta bulunduğu Râzî, Gazzâlî ve Gazzâlîci geleneği ya müstakil olarak ya da mütekaddimîn kelâmcıları ile birlikte değerlendirdiği de görülmektedir.



felsefe ve kelâm ile ilgili kesin sentezlere ulaşma noktasında olumlu etkilerinin olduğu da görülmektedir.

Râzî dönemindeki tartışma gündeminin ana hatlarını tamamladıktan sonra şimdi, Râzî'nin İslam kelâmına kazandırdığı temel gelişimleri amaç, metot ve konu açısından inceleyebiliriz. Böylece bu gelişimlerin o çağa uygunluğu daha da net hale gelecektir.

### Râzî'nin Düşünce Sistemindeki Gelişmeler: Kelâm ve Mantık

Râzî, tahkîkâtta bulunduğu pek çok muhtelif ilim dalında –özellikle de nazarî olanlarda- meşhûr olmuştur.<sup>85</sup> Kendisi şöyle ifade eder: “Bil ki, ben ilmi seven bir kimseydim, kemmiyet ve keyfiyette kendimi kısıtlamadan hemen her konu hakkında bir şeyler yazdım”<sup>86</sup>; sonra şöyle der: “Benim tek amacım tahkîkâtı derinleştirmek ve zekâyı kuvvetlendirmektir”<sup>87</sup>. Râzî'nin temel ilgisi kelâm ve felsefe olmakla beraber o, Kur'an tefsiri, usûl-ü fıkıh, tıp ve okültizm üzerine de etkili eserler yazmıştır.

Yazdığı ilk eserlerden biri olan *İşârât*'taki yaklaşımlardan ve eserin konularından anlaşıldığı üzere Râzî, bir Eş'arî mütekellimi olarak ortaya çıkmıştır. “Saadetli imam”<sup>88</sup> dediği ve babası olan ilk hocasının ayak izlerini takip etmiştir. Eş'arî'den ise “Bizim şeyhimiz, Allah ondan razı olsun” ifadeleriyle bahseder.<sup>89</sup> Bu eser aynı zamanda kendisinin de ezberlediği Cüveynî'nin hacimli kelâm eseri *Şâmil* ile irtibatlı bir eserdir.<sup>90</sup>

Daha sonra Râzî'nin ilgi alanı genişledi ve pek çok felsefî tartışmaların derinlemesine incelendiği eseri *Nihâyetü'l-ukûl*'den de anlaşıldığı üzere, kelâm nosyonu üst düzeye ulaştı. O hangi zaman diliminde yazıldığı bilinmeyen bir eserinde ilmî kariyerinin geçici olan ilk aşamasını bize şöyle anlatır:

“Biz kelâm çalışmalarına ilk başladığımız dönemlerde, reddedebilmek amacıyla felsefecilerin kitaplarını öğrenmeye son derece istekliydik. Ve hayatımızın önemli bir bölümünü bu işe ayırdık. Nihâyetinde Allah, *Nihâyetü'l-ukûl*, *Mebâhisü'l-meşrikîyye*, *Mulahhas*, *Şerhü'l-İşârât* [ve diğerleri gibi] onların fikirlerini reddettiğimiz eserler yazmaya bizleri muvaffak kıldı. Bütün bu eserler, [a] dinin temel prensiplerine dair açıklamaları ve [b] felsefeciler ile diğer muhaliflerin şüphelerine yönelik reddiyeleri içermektedir. Hem bize muvafık olanlar hem de muhalif olanlar kabul

<sup>85</sup> Ebû'l-Abbas el-Kalkaşendî, *Subhü'l-a'sâ fi sma'ati'l-inşâ*, (Kahire, 1913), c. I, s. 454.

<sup>86</sup> Râzî, *Vasıyye* (İbn Ebi'l-Usaybi'a, *Tabakât*, s. 467).

<sup>87</sup> Râzî, *Vasıyye* (İbn Ebi'l-Usaybi'a, *Tabakât*, s. 468). T. Street'in çevirisi, “Life and Works”, s. 137.

<sup>88</sup> Râzî, *el-İşâre fi ilmi'l-kelâm* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi), yz. no: 519 (2), vr. 48b; 59b. Ziyâüddin Râzî'nin Eş'arî'ye intisabıyla ilgili bkz.: *Tabakât*, 3, 159; 7, 242; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4, 252; Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, (Beirut: 1992), c. XXXII, 1, 90; 13, 35; 13, 165; 20, 117.

<sup>89</sup> Râzî, *İşâre*, vr. 3b; 36b; 62a.

<sup>90</sup> Safedî, *Vâfi*, IV, 249.

ederler ki, mütekaddimîn ve müteahhirînden hiç bir kimse bunlar gibi bir eser ortaya koymamıştır."<sup>91</sup>

Öyle görünüyor ki, bu ifadeler Râzî'nin, kendisini Ehl-i Sünnet çizgisinden çıktığını söyleyen kimselere karşı savunma bağlamında söylediği sözlerdir. Aşağıda göreceğimiz gibi Râzî'nin bu kitapların yazılma amacına yönelik açıklaması, son üç kitabı bağlamında tam olarak doğru sayılmaz. Bu açıklama esasında yalnızca, sünnî inancı koruma amacıyla felsefeyi reddetmeyi hedeflediğini açıkça belirttiği kitabı *Nihâye* için geçerlidir. O *Nihâye*'nin girişinde şöyle yazar:

"Bu kitabımda, mütekaddimîn ve müteahhirînden neredeyse hiçbirinin eserlerinde bulunmayan ilmî hakikatler ve incelikli konulara [dair tartışmaları] ele aldım. Benim bu eserim diğerlerinin eserlerinden şu üç hususta ayrılır:

Birincisi, bu kitapta temel sorunlar ve çözümlerinin araştırılması ve problemler denizinde derinleşme öyle bir şekilde ortaya konulmuştur ki, herhangi bir mezhebin müntesibi benim bu kitabımdan, kendi mezhebine bağlı kimselerin yazdıkları eserlerden daha fazla istifade edebilir. Çünkü ben bu eserde, her bir tartışmanın özüne ve her bir akıl yürütmenin en güçlü yönüne yer verdim. Hatta herhangi bir mezhebin savunucuları tarafından, kendi mezhebini destekleme ve kendi iddialarını ortaya koyma noktasında kayda değer ve itibara edilecek bir argüman bulamadığım zaman o mezhebin anlaşılması ve mezhebin iddiasının savunulması için en uygun argümanı kendi çabamla ürettim. Fakat nihâyetinde, Ehl-i Sünnet'in tercihinin dışında kalan bütün görüşleri reddedecek ve kendisine bağlı kalınması gerekenin de Ehl-i Sünnet'in tecih olduğunu güçlü delillerle göstereceğim.

İkinci husus, nihâî amacı [hasmı] aciz bırakmak ve susturmak olan ilzâmî deliller yerine kesin bilgi ve tam bir yakîn ifade eden burhanî delillerin kullanılmasıdır.

Üçüncüsü ise, benimsendiğinde bütün muhtemel şüpheleri ve itirazları tartışma ve gereksiz uzatmalardan ve ifadelerden kaçınma imkânı sağlayan yeni yöntemimizdir."<sup>92</sup>

Eser, yazarın da bağlı olduğu dini inancı koruma ve muhaliflerin görüşlerini reddetme amacı taşıyan klasik kelâm standardına sahiptir. Bu sebeple kitabın içerik şeması dinin temel ilkeleri/akâid üzerine yazılan eserlerle aynı ölçüdedir. Buna rağmen eserin metodu, önemli ölçüde klasik kelâmın metodundan farklıdır. Çünkü Râzî, klasik ve Gazzâlici kelâm geleneğinin

<sup>91</sup> Razi, *İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikin*, ed. T. Sa'd v.dğr., (Kahire: 1978), s. 146.

<sup>92</sup> Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl* (İstanbul: III. Ahmed Kütüphanesi), yz. no: 1874, vr. 1b, 2a.

merkezinde olan cedelî ve özellikle de ilzâmî (*ad hominem*) deliller yerine burhanî delillere dayanmak hususunda kararlıdır.

Râzî ayrıca kendi usulünü, *Nihâye*'nin başında metodolojiye ayırdığı "Delillilerin Kısımları" bölümünde izah eder. O ilk olarak akli bir delilin, sağlam kıyâs şekillerine uygun olarak tertip edilen iki mukaddimeyi gerektirdiğini belirtir ve sonra da kısaca Aristotelyen kıyâs formlarının listesini verir.<sup>93</sup> Daha sonra mütekellimînin "kesin bilgi ifade etmeyen zayıf metotlarını" eleştirmek için bir bölüm ayırır. Râzî aşağıdaki metotları tartışmaya açmaktadır:

(1) Bilgi yoksunluğundan kaynaklanan argüman (*ad ignorantiam*). Râzî bunu şöyle açıklar:

"Onlar, gerçekliği [sübût] zorunlu olarak sabit olmayan bir şeyi reddedecekleri zaman şöyle derler: "O iddianın hâlihazırda bir delili yoktur; delili olmayan şeyi ise reddetmek zorunludur". Mezkûr iddianın bir delilinin olmadığını ise, iddianın sadece onu savunanlar tarafından ispatlandığını söyleyerek ve sonra da ilgili ispatın zayıf olduğunu göstererek ortaya koyarlar."<sup>94</sup>

Onlar bu argümanlarını desteklemek amacıyla, örneğin, delili olmayan her herhangi bir önermenin kabul edilmesinin, kişiye sonsuz sayıda delilsiz önermeler kabul etme imkânı tanıyacağını ileri sürerler. Râzî, böyle bir sonuca karşı geniş bir mütalaa ortaya koyar ve herhangi bir şey hakkında delilinin bulunmaması, o şey hakkında bir delilin bulunmasının akıl dışı olmasını gerektirmeyeceğini ve gelecekte herhangi bir kimsenin akli ya da dînî bir delil bulabileceğini söyler. O tartışmayı şöyle sürdürmektedir: "Bir şeyi kabul etmeye dair delilin olmaması durumunda o şeyin reddedileceği sonucuna ulaşmak ile bir şeyi reddetmeye dair delilin olmaması durumunda o şeyi kabul etmek gerektiği sonucuna ulaşmak arasında –bu ki saçmadır–aklen bir fark yoktur."

(2) Râzî, kişinin kesin olana ulaşmasının gerekli olduğu kelâm ilmi bağlamında analogik delili (kıyâs), zannî delilin tatmin edici bulunduğu fikhın aksine zayıf görmektedir. Şöyle yazar:

"Kıyâs, dört rükûndan oluşur: ana olay (asıl), tâlî olay (fer'), hüküm, neden (illet). Hükümünü bildiğimiz olaydaki hükümün bir illet ile muallel olduğunu tespit ettiğimizde, sonra aynı illeti tartışmalı olan olayda gördüğümüzde aynı hükümün orada da geçerli olduğu sonucuna varırız. Böylece kişi gözlemlenemeyeni, gözlemlenene uyarlamış olur (*reddü'l-gâib ale'ş-şâhid*)".<sup>95</sup>

<sup>93</sup> Razi, *Nihâye*, vr. 5b-6a; karşılaştır Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed el-İci, *Mevakif*, ed. M. el-Halebi, (Kahire: 1325), c. II, s. 17 vd.

<sup>94</sup> Razi, *Nihâye*, vr. 6a. İbn Haldun bu görüşü Bakillâni'ye atfeder, *Mukaddime* (Beyrut: ts.), s. 388.

<sup>95</sup> Krş. Cürçânî, *Tarîfât*, 'et-tard ve'l-aks'; Van Ess, "Logical Structure", s. 39.

Burada temel problem, asıldaki hükmün, asıl ve fer'de bulunan illetten kaynaklandığını ortaya koyabilmekte yatmaktadır. Râzî'ye göre bunu ortaya koyabilmenin iki yolu vardır:

(a) İlet bulunduğunda hükmün de var olması ya da uygulanması gerektiği ve illet olmadığı zaman hükmün de olmaması ve uygulanmaması gerektiği anlamına gelen “birlikte kapsama ve birlikte ayrışma [coextensiveness-coexclusiveness]” (*et-tard ve'l-akis*)<sup>96</sup> veya “birbirini gerektirme [concomitance]” (*devran*)<sup>97</sup>. Râzî bunu şöyle açıklar:

“Örneğin Mutezile der ki: “Öncesinde bir suç ya da akabinde bir telafi olmaksızın birisine zarar vermek gözlemlenebilir alanda [yani insanî âlemden] kötüdür. Sonra buradan hareketle şu sonuca ulaşırız: Herhangi bir eylem/zarar bu şartlarda kötü, bu şartlar ortadan kalktığında ise iyi olması gerekir. Kötülüğün var olması ya da yok olması bu itibarlar çerçevesinde değerlendirilince zulmün kötülüğünün de bu itibarlar sebebiyle olduğunu fark ederiz. Bu sebeple böyle bir eylem Allah Teâlâ tarafından sâdır olduğunda, onun da kötü olduğuna hükmetmeliyiz. Çünkü kötülüğün illeti orada da mevcuttur.”

Râzî bu tür bir çıkarımı, zikredilen gereksinimin (*telâzüm*), zorunlu bir illet bağıntısı içermediğini ileri sürerek reddeder.

(b) ‘İnceleme ve ayrıştırma’ (*es-sebr ve't-taksîm*)<sup>98</sup>. Herhangi biri şöyle bir iddiada bulunabilir: “Siyah renk görülebilir, çünkü mevcuttur. Allah da mevcuttur; o halde Allah da görülebilir.” Daha sonra aynı kimse bu ifadesini ispat etmek amacıyla şöyle bir tahlil ortaya koyar: “Siyah rengin görülebilir olmasının sebebi ya siyah olması veya renk olması veya bir araz olması veya maddi öze sahip olması ya da mevcut olmasıdır.” Daha sonra o bu ihtimallerden her birini tek tek inceleyerek, sonuncusu hariç diğerlerinin tamamının imkânsız olduğunu gösterir. Böylece sonuncusun doğru olduğu ispatlanmış olur.<sup>99</sup> Râzî der ki:

“Bu metot, delili olmayan şeyin reddedilmesi gerektiği şeklindeki [görüş] dayanır. Örneğin “Neden illet senin saydığın hususların dışında başka bir şey olmasın?” diye sorulduğunda şöyle derler: “Çünkü ortada başka bir ihtimal olduğuna dair bir delil yok, dolayısıyla bu ihtimal reddedilmelidir.” Biz bu görüşü az önce ele almıştık.”<sup>100</sup>

<sup>96</sup> Kavramların çevirisinde Van Ess'in tercümesi kullanılmıştır, “Logical Structure”, s. 39. Bu metotla ilgili olarak bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *Menhecü'l-bahs inde müfekkîr'l-İslam* (Beyrut: 1984), s. 125-6.

<sup>97</sup> Karşılaştır, Cürçânî, *Tarîfât*, ‘*et-tard ve'l-aks*’; Van Ess, “Logical Structure”, s. 39.

<sup>98</sup> Bkz. 16. dipnot.

<sup>99</sup> Karşılaştır, Bâkullânî, *Temhîd*, s. 302.

<sup>100</sup> Râzî, *Nihâye*, vr. 8b.

(3) Diğer bir metot ise ilzâm (*ad hominem*) delilidir. Râzî'ye göre bu delil, iki farklı forma sahip olan bir kıyâs [analoji] türüdür: (a) Aksü'l-kıyâs. Burada asıl olay olumlu, tâlî olay ise olumsuz ya da ilkinin zıttıdır. Örneğin:

“İnsan fiillerinin yaratılmasıyla ilgili Eş'arîlerin istidlâli gibi. Şöyle ki, onlar insan fiillerini Allah Teâlâ ile mukâyese ederek, insanın var etmeye (îcâd) gücü yetiyorsa, yok etmeye (i'âde) de gücü yetmelidir, derler; zira Allah'ın var etmeye de yok etmeye de gücü yeter. Fakat insanın yok etmeye gücü yetmediği için var etmeye de gücü yetmez.”<sup>101</sup>

(b) Kıyâs-ı tard. Burada asıl ve tâlî, her iki olay da ya olumlu (örneğin, Eş'arîler şöyle der: Allah'ın irâde ile mürîd olduğunu kabul etmekteyiz, o halde Allah'ın ilim ile âlim olduğunu da kabul etmeliyiz) ya da olumsuzdur (örneğin, Eş'arîler şöyle der: hepimiz akıl yürütmeyi (*nazar*) hatırlamanın bilgiyi ortaya çıkarmadığını (*vellede*) kabul etmekteyiz; o halde nazarın bizzat bilgiyi üretmediğini de kabul etmeliyiz).<sup>102</sup> Râzî ilzâmın bu her iki formunun da kesin bilgi sağlayamadığı gibi muhâlif kimseyi reddetmek için de uygun olmadığını söyler. Zira muhâlif, asıl olaydaki hükmün tâlî olayda bulunmayan başka bir illetten dolayı ona verilmiş olabileceğini ileri sürebilir.

(4) *Nihâye'*deki ifadelerinden anlaşıldığı üzere Râzî'ye göre mütekelimîn, sistemsiz bir şekilde ve genelde uygunsuz/alakasız yerlerde sem'î delillere istinâd etmektedirler. O üç türlü kelâmî inceleme alanı belirler:

(a) Bazı şeylerin doğruluğunu bilmek vahyin doğruluğunu tespit etmenin ön koşuludur. Örneğin, yaratıcının varlığı, O'nun fail-i muhtâr olması, her şeyi bilmesi ve nübüvvetin ispatı gibi. Bu tür bilgiler yalnızca vahyin otoritesine dayandırılmaz.

(b) Bazı şeyler yalnızca sem'î delil ile bilinir. Bu sebeple var ya da yok olduklarına dair [sem'î] bir delil bulunmadığı müddetçe bu türden bilgilerin haddizatında muhtemel/mümkün bilgileri olduklarını biliriz.

(c) Bazı şeyler hem vahiy ile hem de yalnızca akılla bilinebilir ve bu türden bilgiler vahye bağlı bilgilerin doğruluğunu bilmenin şartı da değildir. Örneğin rü'yetullah, tevhîd ve Allah'ın bazı sıfatları böyledir. Râzî'ye göre belli bir konuda sem'î bir ifadenin hakîkî ve zâhir anlamı ile çelişen akîlî bir delil bulan kişi zâhir anlamı tevîl etmelidir. Aksi takdirde nassın hakîkî anlamı anlaşılmaz olur. Onun bu meseleyi ele alışı geniş yer tutmakta ve müstakil bir bölümü de hak etmektedir.<sup>103</sup> Ancak kısaca ifade edecek olursak, açıktır ki Râzî, kelâmı, naklî delile nispetle akîlî delili daha öncelikli bir konumda görmektedir. Bu sebeple o, kelâmî inceleme alanlarından *a* ve *c* yi ele alırken naklî delilin akîlî delil ile muvâfık olma

<sup>101</sup> Râzî, *Nihâye*, vr. 8b. Bu delil için bkz. Abdülmâlik el-Cüveynî, *Kitabü'l-irşâd*, ed. A. Tamîm (Beyrut: 1996), s. 177-8.

<sup>102</sup> Râzî, *Nihâye*, vr. 8b-9a.

<sup>103</sup> Râzî, *Nihâye*, vr. 9b-10b.

şartına dikkat çekmektedir. Bunun dışında o, nadiren, naklî delili, kesin delili destekleyen iknâî bir delil olarak kabul eder.

Bu dört zayıf delil formuna ek olarak Râzî, “mütakellimîn arasında yaygın bir şekilde kabul edilen ve mütakellimînin pek çok konuda istinâd ettikleri iki mukaddimeye” yer verir. Birincisi, “mütakellimîn belirli sayıda bir şeyi reddetmek ya da bir şeyin sonsuz bütün fertlerini kabul etmek istedikleri zaman şöyle derler: o şeyin belli bir adedi diğer adetlerinden daha ayrıcalıklı (*evlâ*) değildir, bu sebeple kişi o şeyin fertlerinin ya tamamını kabul etmeli ya da reddetmelidir.”<sup>104</sup> İkincisi, “mütakellimînin, iki şeyin bazı yönlerden benzeşmesinden yol çıkarak tamamen birbirlerine benzer oldukları sonucunu çıkarmaları”. O her iki mukaddimeyi de zayıf olmaları ve kesinlik ifade etmemeleri gerekçesiyle reddeder.<sup>105</sup> Bu sebeple Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl'* de ve tipik bir Eş'arî olduğu ilk dönemlerinde, kendi zamanına dek süregelen ve kelâmın temel dayanak noktasını teşkil eden istidlâl yöntemlerinden uzak durmuştur. O *Nihâye'*nin o döneme dek yazılan önceki kelâm kitaplarının tamamında farklı olduğunu söyler. Önceki mütakellimînden bazıları bu zayıf metotları kullanmamış olsalar da Râzî onların tamamını açıkça ve sistematik biçimde yetersiz gören ve bu zayıf metotların yerine kesinliğin temel standardı olarak görülmeye başlayan Aristo mantığını koyan ilk kişidir. Râzî müteahhirîn kelâmında mantığı yaygınlaştırmak noktasında Gazzâlî'den daha fazla sorumluluk üstlenmiştir. Nitekim İcî'nin *Mevâkıf*'inin mantık bölümü doğrudan *Nihâye'*nin aynı bölümünden alınmıştır.<sup>106</sup>

Yine de Râzî'nin bir mantıkçı olarak (Meşşâî anlamda değil) şöhreti, savunmacı refleksten bağımsız değildir. Nitekim bu durum Safedî'nin de yazdığı gibi onun emsalsiz, orijinal yönteminde görülmektedir.<sup>107</sup> Râzî'ye göre kesinlik, belirli bir olayla ilgili ileri sürülen olumlu delil ile o olayın dışındaki diğer bütün karşıt olayların imkânsızlığını ortaya koyan delillerin kombinasyonuna dayanır. Şöyle der: “Mutlak kesinlik, bütün itirazlar ve hatalar göz önünde bulundurulup hepsi tek tek ele alınıp incelendikten sonra ortaya çıkar”.<sup>108</sup> Bu sebeple o, bir problemi ele aldığı anda genellikle, metrûk olmasını ve herhangi biri tarafından benimsenip benimsenmediğini dikkate almaksızın muhtemel bütün çözüm yollarının ve her birinin muhtemel bütün varyantlarının dökümünü (*taksîm*) ortaya koyar. *Nihâye'*de<sup>109</sup> ifade ettiği üzere, o, her bir fikir için verilen delilleri listeler ve

<sup>104</sup> Karşılaştır, Râzî'nin Gazzâlî'nin argümanı üzerine Mesûdî ile tartışması, 17. sayfa.

<sup>105</sup> Râzî, *Nihâye*, vr. 10b-11b.

<sup>106</sup> İcî, *Mevâkıf*, 2, 17 ve sonraki sayfalar. Hatta Cürçânî, *Mevâkıf*'in bu bölümündeki bazı karışıklıkların *Nihâye'*nin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı yorumunu yapmaktadır, *Şerhu'l-mevâkıf* (*Mevâkıf*'in kenarında neşredilmiştir).

<sup>107</sup> Safedî, *Vâfi*, c. IV, s. 249.

<sup>108</sup> Râzî, *Nihâye*, vr. 20a; krş. vr. 202b.

<sup>109</sup> Bkz. s. 21.



onları kendi geliştirdiği argümanlarla destekler. Sonra aynı şeyi karşı fikrin delilleri için de yapar. Daha sonra muhtemel karşı-argümanları ve cevapları tetkik eder. O bunu muhtemel bütün fikirler için lehte ve aleyhte bütün delilleri tükettiğinden emin olana dek sürdürür. Böylelikle o, kendi müspet sonucuna ulaşmayı ümit etmekte ve bunu fikrini destekleyen delilleri ortaya koyarak, ona karşı yapılan bütün itirazları ela alarak ve bütün karşı fikirleri reddederek yapmaktadır. Bu metot Aristocu ispat nazariyesi ile klasik kelâmî yönelimdeki inceleme ve ayrıştırma usulünün bir terkîbi gibi gözükmektedir.

Râzî, ilgili delilleri tetkik ederken genellikle, hitâbî, cedelî ve dînî delilleri kapsayan, olabildiğince zayıf delillere de yer vermeye çalışmaktadır. Eğer kesin bir sonuca ulaşmışsa, bu iknâî deliller de ilgili fikri kabullenmeye yardımcı olur. Eğer kesin bir sonuca ulaşılmamışsa, olabildiğince bu türden delil toplamak güçlü bir tahmine ulaşmak için son derece önemlidir ve bu metod kesine yakın güçlü bir kanaate yola açma ihtimali taşımaktadır.<sup>110</sup>

Râzî'nin bu kapsamlı yaklaşımı bazı, son derece uzun münâzaralarında kendini göstermektedir. Ayrıca bu yaklaşım, sonraki dönemlerde, muhtelif fikirleri birbirleri ile çatıştırarak (gîl ve gâl) çabasını boş yere tüketmekle ve sünnî fikriyatı ele alıp savunmaktan ziyade muhaliflerin fikirleriyle ilgilenmekle suçlandığını anlattığı ifadelerinde açığa çıkmaktadır.<sup>111</sup> Böylelikle her hangi bir kimse kelâmın bazı konularının Râzî sayesinde nasıl mantikî açıdan doyum düzeyine eriştiğini gözünde canlandırabilir.

## Kelâm ve Felsefe

İstidlâl yöntemindeki bu önemli değişime rağmen Râzî'nin –kendisinin de mukaddimede açıkça belirttiği üzere- *Nihâyetü'l-ukûl'*deki amacı, çoğu mütekaddim mütekellimînin temel amacı ile aynıdır. Bu da dînî inancı akli delillerle desteklemek ve muâriz fikirleri reddetmektir. Bununla birlikte Râzî sonraki dönem eserlerinde aynı açıklıkla savunmacı tutumdan uzak durmaktadır. Nitekim o, fikrî mütalaalarına, sünnî inancı korumaktan ziyade, öncelikli olarak metafizik bilgiye ulaşmak amaçladığını dile getirerek başlamaktadır.<sup>112</sup> Metafizik tahkîkât amacıyla daha fazla felsefî olana doğru bu yönelim İbn Haldun tarafından da kaydedilmiştir.<sup>113</sup>

*Mebâhis'*in girişinde Râzî, kitabın mükemmelliği ve tenkit yöntemi hakkında kısaca bilgi verdikten sonra, önceki filozofların söyledikleri her şeyin körü

<sup>110</sup> Bu hususla ilgili olarak bkz.: Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, ed. A. el-Saggâ, (Beyrut: 1987), c. I, s. 239.

<sup>111</sup> Örneğin, Şihabüddin Ahmed İbn Hacer Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, (Haydarabad, 1330 h.), c. IV, s. 427; Şihabüddin Abdurrahman b. İsmail Ebu Şâme, *ez-Zeyl ale'r-ravzateyn*, ed. M. Kevserî (Kahire: 1947), s. 68; Safedî, *Vâfi*, c. IV, 251-2.

<sup>112</sup> Bu durum, zannımca *Nihâye'*den sonra yazılan ve Râzî'nin ilk felsefî eseri olan *Mebâhisü'l-meşrikiyye* adlı eserinde açıkça kendini göstermektedir.

<sup>113</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 389, 413.

körüne takipçisi olmakta ısrar edenleri<sup>114</sup> ve ilk filozofların seviyesine eriştikleri ve onlardan biri oldukları zannıyla –ki aslında yaptıkları kendi hamakatlıklarını ispat etmekten başka bir şey değildir<sup>115</sup>- kendilerini, önemli ilim adamları olarak ve felâsifenin ileri gelenlerini her konuda reddeden kimseler olarak tanıtanları kesin bir biçimde eleştirmektedir. Râzî, kendisinin mutedil bir konumda durduğunu, her iki tarafın da olumlu görüşlerini tercih ettiğini belirtir ve amacının felâsifenin görüşlerini açıklamak, incelemek ve gerektiğinde onlara çözümler ve alternatifler üretmek olduğunu vurgular.<sup>116</sup> Bu sebeple bu çalışma bir Eş'ârî ve kelâm eseri olmaktan uzaktır. Nitekim, Râzî'nin bu eserde amacı ne dini inançları aklî olarak savunmak ne de sapık fikirleri reddetmektir. Bilakis, saf aklî araçlarla gerçek bilgiye ulaşmak ve oldukça makul bir şekilde felsefecilerin görüşlerini yorumlamaktır. Eser gerçekten de, bazı nadir hususların dışında felsefî eser olmaya uygun bir yapıya sahiptir ve eserin yaklaşımı mütekelliminden ziyade Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin yaklaşımına yakındır. Yaklaşık olarak *Mebâhis* evresinden itibaren Râzî, eserlerinin çoğunu kelâm ve felsefe tahsis etmiştir.

Bununla beraber *Mebâhis*'te Râzî, tam bir felsefi yetkinliğe sahip olmadığı görüntüsü vermektedir. İbn Sina'ya yönelik pek çok eleştiri içerse de Râzî bu kitabında sık sık herhangi bir eleştiride bulunmaksızın İbn Sina'nın ve Ebu'l-Berekât'ın eserlerinden alıntılar yapmaktadır. Bu sebeple *Mebâhis*, deneme niteliğinde bir yapı arz etmekte ve hem kendi içinde hem de Râzî'nin başka herhangi bir yerdeki genel görüşleriyle çelişkiler ve bazı karışıklıklar içermektedir.<sup>117</sup> Yapı bakımından *Mebâhis*'e yakın olan, ondan farklı olarak mantıkla ilgili bir bölüm içeren kısmen felsefî sayılabilecek daha sonraki eseri *Mûlahhas*'ta Râzî'nin düşüncesi, daha tutarlı ve İbn Sina'dan daha bağımsız gözükmektedir. İlginç bir şekilde *Mûlahhas*'ta okur zaman zaman, ilgili konuların bağlamına göre daha iyi ele alındığı<sup>118</sup> Râzî'nin diğer kelâm kitaplarına yönlendirilir ki, Râzî ilgili bağlamda kendi kelâm ve felsefe kitaplarının birbirlerini tamamladığını ileri sürer. Bu son eserini, felsefenin en kapsamlı eleştirisine tahsis ettiği İbn Sina'nın *İşârât*'ına yaptığı şerh takip etmektedir. Bazılarının şerh'ten ziyade 'cerh' diye isimlendirdikleri bu eser, genel hatlarıyla *Tehâfüt* ya da Mesûdî'nin *Şukûk*'unda olduğu gibi savunmacı değildir. Aksine Râzî, İbn Sina'nın ifadelerini açıklamasının yanında, pek çok konuda onun fikirlerine katılır ve sıklıkla katılmadığı fikirlere karşı felsefî alternatifler üretme çabasına girer.

<sup>114</sup> İbn Gaylân'ın, çağdaşlarıyla ilgi izahâtı ile krş.

<sup>115</sup> Râzî'nin Mesûdî'ye söyledikleri ile krş. 16. s.

<sup>116</sup> Râzî, *Mebâhisü'l-meşrikiyye*, (Tahran: 1966), c. I, s. 3-5.

<sup>117</sup> Örneğin Râzî'nin zevkle ilgili fikirlerindeki çelişkiler için bkz.: *Mebâhis*, c. I, 388-9; c. II, 427. Ayrıca Sadreddin Şirâzî de bu hususun altını çizmektedir, *el-Hikmetü'l-müteâliyye*, (Beirut: 1990), c. IV, s. 119-20.

<sup>118</sup> Örneğin, kader, ahlakî değer ve nübüvvetin ispatı. Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantik*, (Oxford: Bodleian Kütüphanesi), yz. no. Hunt: 329, vr. 320b-323a; 351a.

Görünüşe göre Râzî 'hayatının önemli bir bölümünü'<sup>119</sup> felsefeye ayırdıktan sonra, ilgisini tekrar kelâma çevirmiş; bu sebeple özellikle *Erba'ın*, *Muhassal* ve *Me'âlim* gibi kelâma dair pek çok kitap yazmıştır. Ancak bu kitaplar kendisinin ilk eseri olan *İşâre*'yi de kapsayan klasik Eş'arî kelâm kitaplarından oldukça farklıdır.

*Muhassal*'ı ele alalım. *Muhassal*'ın ilk ismi, kelâmî eğilime vurgu yapan<sup>120</sup> *el-Envârü'l-kvâmiyye fî esrâri'l-kelâmiyye* iken, sonraki ismi eklektik eğilime işaret eden *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*<sup>121</sup> (*Felâsife ve Mütekellimînden İlk ve Sonraki İlim Adamlarının Görüşlerinin Özeti*)'dir. Gerçekten de kitap içerik olarak son derece eklektik aynı zamanda kelâm ve felsefeden alınan delil ve görüşlerin zengin bileşiminden oluşan tartışmalar içermektedir. Bununla beraber, eklektik konumunu destekleyen pek çok köklü değişim ve dahi işareti hâiz olmasına rağmen, kitabın genel çerçevesi ve içerik yapısı genel olarak kelâm tabanlıdır.<sup>122</sup> Benzer özellikler farklı ölçüde de olsa Râzî'nin diğer kelâm kitaplarında da bulunabilir. Aslında -kelâma dair klasik eserler arasında son derece farklı bir konuma sahip olmasına rağmen yine de bir kelâm eseri olan- *Muhassal*, Râzî'nin denemeci tarzının zirvesini teşkil eden eserlerden biridir ve Râzî'nin, İslam düşünce tarihine kazandırdığı bir başka temel gelişimin –yani kelâm ile felsefe arasında bir senteze ulaşmış olmanın-başlangıç noktasını belirlemektedir. İlk defa kelâm kitaplarında oldukça fazla felsefeye ve felsefe kitaplarında oldukça fazla kelâma Râzî'nin eserlerinde rastlanır. (Bu sentezin muhtelif yönlerini ortaya çıkarmak pek çok çalışmayı gerektirse de bizim bu çalışmadaki incelememiz temel çerçeve ve metodoloji üzerine olacaktır.) Râzî'nin felsefî ve kelâmî açıdan şaheseri olan son (ve tamamlanmamış) büyük kitabı *Metâlib*, gerçekten de onun, iki disiplin arasındaki sentezi tamamlama merhalesinin somut örneğini teşkil eder. Yapı olarak *Metâlib*, ne kelâm ne de felsefe eseri olarak kategorize edilemez.

Zikredilen sentezin belirtilerinden birisi, yukarıda da belirtildiği üzere Râzî'nin metafizik araştırmalarında yeni bir amacı benimsemiş olmasıdır. İlk merhale olan *Nihâyetü'l-ukûl*'de çoğu Eş'arî gibi o da sadece reddiye yapmakla ilgilenmektedir. Ancak bu ilginin daha ileri ve üst düzey bir amacı vardır. İlk mütekellimîne göre, bir eylem biçimi olarak kelâmî inceleme yapmanın bir hükmü olmalıdır. "Kelâmî akıl yürütmenin (*nazar*) sebebi nedir?" sorusu, (Gazzâlî haricinde) genelde, "Vâcip olmasıdır" şeklinde cevaplanmış ve bu sorgulama kelâmın zorunluluğunu ispat için hareket zemini olmuştur. Râzî şöyle der:

<sup>119</sup> Bkz. 21. s.

<sup>120</sup> Bu husus, Râzî'nin, kitabın kelâma dair bir özet olduğunu söylediği mukaddimesinde de ifade edilmiştir, Râzî, *Muhassal*, s. 80.

<sup>121</sup> Bu başlık, kitabın mukaddimesinin ilk baskısında, içeriğini de anlatan bir ifade olarak hâlen mevcuttur.

<sup>122</sup> Râzî'nin bazı eserlerinin içerik yapısı inşallah sonraki bir çalışmada incelenecektir.

“Nazarın vâcip olmasının genel kabul gören izahı (şöyledir): Allah Teâlâ’yı bilmek vâciptir ve bu bilgiye yalnızca nazar yoluyla ulaşılır. Kategorik olarak mükellefin kudreti dâhilinde bulunan ve vâcip olan bir şeye ulaştırılan şey de –Fıkıh usulü [ilminde açıklandığı gibi]- vâciptir.”<sup>123</sup>

Hem mütekaddimîn mütekellimîn hem de Râzî, nazarı bizâtihî olmasa da şer’î olarak vâcip kabul ederler. Râzî’ye göre (çoğu mütekaddim mütekellimînin aksine) bu husus, nazarın, uhrevî karşılıklar olan mükâfat ve ceza ile irtibatlı olduğu anlamına gelmektedir. Râzî şöyle der:

“Mesele: Nazarın vâcip olması, Mutezile ve bazı Şafiî ve Hanefî fakihlerin aksine vahye dayanır. Bizim delilimiz şudur: [1] Allah Teâlâ’nın “Bir peygamber göndermediğimiz müddetçe azab edecek değiliz”<sup>124</sup> sözü. [2] Vücûbun dayanağı uhrevî mükâfat ve ceza olduğu ve Allah’ın hiçbir fiili, ahlâkî olarak kötü olamayacağı için, akıl yalnız başına, uhrevî mükâfat ve ceza ile ilgili hususlarda mutlak hüküm verebilme kudretine sahip olamaz. Bu sebeple [yalnızca akılla nazarın] vâcip olduğu bilgisine ulaşmak mümkün değildir.”<sup>125</sup>

Ancak *Mebâhis* döneminden itibaren Râzî, saâdet ve kemâlin tahsilini araştırmak anlamına gelen, varlığın hakikatının bilgisini tahsil etmeyi temel hedef olarak belirlemiştir. Bu hedefin vahye dönük yönünü inkâr etmemekle beraber Râzî, bu yöne tâlî bir önem atfetmekte ve esas hedefi gerçekleştirmeye gayret etmektedir. Bu dönemden itibaren Râzî, (a) bedenden ayrı olarak aklî nefsin varlığını, (b) insanın, bedenî değil de, ruhî düzeyde tecrübe edebileceği fikrî hazzı, (c) fizikî olana ilave olarak ölümden sonraki hayatın ruhî yönünü kabul etmiştir. Bu görüşler, bu konularda, - insanın hakikatının (*hakikatü'l-insan*) tamamen maddî olduğu gibi- klasik Eş’arî görüşleri benimsediği ilk dönem eseri *Nihâye*’de reddettiği görüşlerdir.<sup>126</sup> Bu sonuncu görüş ile –özellikle de felsefenin etkisiyle- onun, metafiziğe dair inceleme yapmanın ve metafizik bilginin faydalı (*hayırlı*) (zorunlu değil) olduğu yönündeki fikri, nefsin bilgi ile mükemmel olacağı ve bilgi kazanımı sayesinde nefsin bütün hissî hazların üstündeki saâdeti idrâk edebileceği yönünde gelişim göstermiştir. Ruh aynı zamanda bedenî ölümden sonra da varlığını sürdürmekte ve mükemmelliği ya da eksikliği oranında ölümden sonraki hazzı ve elemi tecrübe etmektedir. Neticede bilgi, ruhun mükemmelliğinin bir parçası olması hasebiyle bilginin peşinden koşmak, yani akıl yürütmek de bizâtihî hayırlı olmalıdır.

Râzî’nin sonraki kitaplarında bu mükemmeliyetçi bakış açısına daha fazla vurgu yapılmaktadır. O kadar ki, nübüvvet bile bu hususa atıfla izah edilmekte ve temellendirilmektedir. Râzî’nin, *Metâlib*’de belirttiğine göre biz, iyi insan olmanın mükemmelliği elde etmeye bağlı olduğunu ve mükemmel

<sup>123</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 130.

<sup>124</sup> *İsra* 17/15; krş. *Yunus* 10/101,

<sup>125</sup> Râzî, *Muhassal*, s. 134.

<sup>126</sup> Râzî, *Nihâye*, vr., 252b; 262b-263b.

insan olmanın da amelî ve nazarî yönleri olduğunu bilmekteyiz. Dolayısıyla biz bir kimsenin insanları böyle bir mükemmeliyete davet ettiğine şahit olduğumuzda o kimsenin gerçek bir peygamber olduğunu ve ona tâbî olmamamız gerektiğini anlarız.<sup>127</sup> Râzî ayrıca, meşrû hukukun amacı, mükemmel olmayı –ki insanların çoğu böyledir- mükemmel hale getirmek olduğu için, böyle bir hukukun, bu amaca hizmet eden bir yapıya ve yaklaşıma sahip olması gerektiğini ileri sürer. Bu sebeple o, böyle bir davetin, insanları sakındıran ve teşvîk eden (*terğîb ve terhîb*) ya da inanmaya sevk eden muhtelif iknâ ve hitâbî delilleri kullanması gerektiğini ve uzman olmayan kimselerin zihinlerini karıştıran ve onların kalplerinde şüpheli tetikleyen kıyâsî delillerden ve metafizik hakîkatlere dair tartışmalardan kaçınması gerektiğini ısrarla vurgular.<sup>128</sup>

Bu ifadeler Râzî'nin ilk kelâmî duruşundan oldukça uzaklaştığını ortaya koymaktadır. Kelâm artık, nazarî destekler temin etme yoluyla dinî inanca hizmet eden bir yapı olarak görülmemektedir. Aksine, bizzat vahyin kendisi, açık ya da sembolik olup olmadığına bakılmaksızın ilâhî bilgi ile insanlar arasındaki irtibatı sağlamak yerine, fikrî mükemmelleşmenin nihâî amacının araçlarından birisi haline gelmiştir. Vahye dayalı ilâhî ifadeler, kendi fonksiyonlarını kendilerine has üslupları ve hitâbî deliller ile yerine getirirler; bu itibarla onlar başlı başına müstakil olarak yorumlanamazlar. Dolayısıyla insan iradesine vurgu yapan Kur'an ayetleri, müminlerin kalbine sorumluluk ve ilâhî adalet hissi telkin ederken, kadere vurgu yapan Kur'an ayetleri ise Allah'ın yüceliği fikrini teyid etmektedir ki, her iki duygu da sağlam bir iman için gereklidir. Râzî, bu her iki farklı ifadenin usûl olarak kelâmî yaklaşımla telif edilemeyeceğini, ortalama bir müminin problemini çözmek için kelâmî usule uygun ve burhânî çözümler sunmaya teşebbüs etmenin bu ifadelerin mükemmele ulaştırma amacına halel getireceğini ve müminin kalbinde şüphelere yol açacağını söyler.<sup>129</sup>

Biz Râzî'nin bir taraftan kelâm ile felsefenin konularını mezcettiğine şâhit olurken diğer taraftan onun, insanın kemâli ve (buna bağlı olarak) nazarın nihâî amacı ile ilgili felsefî fikirleri benimsediğine şâhit olmaktayız. Şu durumda Râzî'nin, kelâmın mevzû'u ile ğâyesi arasındaki bağlantıya ilişkin görüşü nedir? Klasik kelâm kitapları dinin temellerini kelâmî açıdan incelemeleri hasebiyle, Allah'ın hakîkatinin varlığını ve O'nun bu âlemin ve insanın varlığı ile ilişkisinin boyutlarını da araştırmışlardır. Mahlûkâtın hakîkatini bilmek, onların, kendi mevcûdiyeleri ile Allah'ın varlığına delâlet etmeleri dışında âhirete müteallik herhangi bir değeri hâiz değildir. Bununla ilgili İbn Haldun şöyle der:

<sup>127</sup> Râzî, *Metâlib*, VIII, 103-25.

<sup>128</sup> Râzî, *Metâlib*, VIII, 116-8. Bu konu benim Râzî'nin ahlak düşüncesiyle ilgili yakında çıkacak olan çalışmamda genişçe izah edilmiştir.

<sup>129</sup> Râzî, *Metâlib*, VIII, 117-8.

“Müteahhir mütekellimîn, [...] inceleme alanları ortak olduğu ve kelâmın mevzû'u/konusu ve meseleleri ilâhiyatın konu ve meselelerine benzediği için kelâm ile felsefeyi mezcettiler. Dolayısıyla her iki disiplin [kelâm ve felsefe] tek bir disiplin gibi oldu. Daha sonra onlar felsefecilerin fizik ve metafizik bahislerinde [gözetmiş oldukları] tertibi değiştirdiler ve her ikisini tek bir disiplinde birleştirdiler. Böylece onlar umûr-u âmmeyi başa aldılar ve akabinde fizik ve fizikle ilgili konuları sonrasında rûhiyyâtı ve rûhiyyâtla ilgili konuları ve ilmin sonuna kadar diğer meseleleri incelediler. Bu tertibi, müteahhirîn mütekellimînin tamamında görüldüğü gibi İmam İbn Hatîb [Râzî] *Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de uygulamıştır. Neticede kelâm, felsefenin konularıyla memzûc oldu ve her iki disiplinin mevzû' ve meselelerinin amacı aynıymışçasına [kelâm] kitapları, bolca felsefî problemleri içerir hale geldi.”<sup>130</sup>

*Mebâhis*'in, gerçekten de fiziğe dair bir bölümü vardır. Ancak *Mebâhis*, ne İbn Haldûn'un işaret ettiği gibi felsefenin etkisinin güçlü bir biçim de hissedildiği bir kelâm eseri ne de her iki disiplinin sentezidir. O kelâmın etkisinin güçlü bir biçimde hissedildiği bir felsefe kitabıdır. Aynı şey *Mûlahhas* ve *Şerhu'l-İşârât* için de geçerlidir. Gerçek şu ki, Râzî kelâm kitaplarında fiziğe dair bir bölüm açmamıştır ve onun felsefe ile kelâm arasındaki sentezinin zirvesi sayılan *Metâlib* fizikten değil metafizikten bahseder. Fiziğin bu şekilde kelâm bağlamında izâfî olarak ihmâl edilmiş olması öyle görünüyor ki, Râzî'nin, klasik kelâmın konumunu değil de insanın kemâline dair belirli bir fikri benimsemiş olması nedeniyledir.<sup>131</sup>

Öncelikle İbn Sîna'nın insanın kemâline dair fikrini görelim:

“Düşünen nefsin/nefs-i nâtikanın kemâli, her şeyin ilkesi olan ilkeden başlayıp, mutlak ruhânî ve değerli cevherlere, sonra bedenlerle belli bir ilişkisi olan ruhânî cevherlere, sonra hem yapı/hey'et hem de kuvvetleri itibarı ile yüce olan cisimlere, daha sonra bütün varlığın yapısı kendisinde bulununcaya dek her şeyin sûretinin ve her şeyde bulunan aklî nizâmın, ayrıca taşkın/fâiz hayrın kendisinde resmolması ve böyleceaklî [micro] âleme dönüşmesi ve böylece mevcut olan bütün âleme denk aklî bir [micro] âlem olup, mutlak hayrı ve mutlak güzelliği müşâhede etmesi, onunla birleşip, onun sûretini kendisine nakşetmesi ileler.”<sup>132</sup>

<sup>130</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 413; krş. 389.

<sup>131</sup> Müteahhirîn dönem bazı kelâm eserlerinde fizik bölümünün bulunmasının nedeni, Râzî'nin pek çok eserinin müteahhirîn Eş'ariler üzerinde etkili olmuş olmasıdır. İcî'nin *Mevâkıfı*, Râzî'nin *Mebâhis*, *Nihâyetü'l-ukûl*, *Muhassal*, *Erba'in* ve bazı yerlerde *Metâlib*'i de kapsayan diğer eserlerinden derin bir şekilde etkilenmiştir. İbn Haldûn'un belirttiğine göre, Râzî'nin, kelâm ve felsefeye dair olanları da dâhil olmak üzere –kronolojik olarak değerlendirilmeksizin- eserleri arasında sonradan oluşan bu sentez fiziğin kelâma girmesine yol açmıştır.

<sup>132</sup> İbn Sîna, *Şifâ, İlâhiyyât*, ed. İ. Medkûr v.dğr., (Kahire: 1960), c. II, s. 425-6.



Bu vukûfiyetleri kesbetmek, hem fizik hem de metafizikte uzman olmayı gerektir ki, böyle bir kemâli ancak bir filozof elde edebilir. Râzî böyle bir kemâl fikrini ilk dönemlerinden itibaren kabul etmemiştir. O, *Mülâhhas*'ta İbn Sina'nın (kemâle ulaşıldığında idrâk edilen) aklî hazla ilgili delillerini reddettikten sonra şöyle der:

"Biz aklî haz düşüncesini, diğer [hazlardan] daha etkili olması sebebiyle reddediyor değiliz. Aksine, bu reddimizin sebebi aklî hazın mantıkî deliller ile ispat edilemeyecek olmasıdır. Bununla beraber mantıkî deliller ile ispat edilemeyen her şeyin reddedilmesi de doğru değildir. [...] aklî haz hususunda kesin bir inanç ancak onu tecrübe etmekle mümkündür. Kişi ne kadar fizikî bağlarından soyutlanırsa ve ilahî marifeti elde etmeye ne kadar yönelirse aklî hazdan alacağı pay da o kadar çok olur. Allah Teâla, hem uykuda hem de uyanıklık halinde, îmânî duygularım güçlendiği ve nefsim O'na yöneldiği bir kaç durumda bana bu nimeti ihsân etti."

Râzî daha sonra insanın kemâlini, fenâ, muhabbet, zikir ve zevk gibi sûfî terimlerle ifade eder. Râzî, kemâli ortaya çıkaracak olan şeyin, yalnızca en mükemmel varlık olan Allah'ı bilmek ve Allah'ı sevmek olduğunu ısrarla vurgular. Şöyle der:

"Her hangi bir konudaki nazarî bilginin aklî hazza sebep olacağı yönündeki heveskâr düşünce yanlıştır. Aklî haz ancak Allah Teala'yı bilmek ve O'na muhabbette derinleşmekle ortaya çıkar. Dolayısıyla, insan aklı Allah'ı ancak fiilleri ile tanıyabileceği için, O'nun fiillerini ne kadar çok bilir ve O'nun nizâmını ne kadar eksiksiz bir şekilde idrâk edebilirse, O'nun sevgisi ve O'nun sevgisinde bulacağı haz da o kadar çok olur."<sup>133</sup>

Bu itibarla âlemi ve âlemin farklı veçhelerini tanımak, insanın kemâli hususunda önemli bir safha teşkil etmez. Ayrıca bu kemâle ulaşmanın başka yolları olabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir; filozof olmayan kimseler de kemâli ve saâdeti tahsîl edebilirler.

Bu tutumun önemi iki temel noktada ortaya çıkar: Birincisi, bu tutum, Allah'ı bilmek ile doğrudan bağlantılı olmayıp, İbn Sînâ'nın insanın kemâli için gerekli gördüğü ilimlerin önemini azaltmıştır. Bunların aksine insanın kemâli, yalnızca Allah'ı tanımakla ilgili olan ve Râzî'nin ilahiyât-ı mahza dediği ilmi meydana getiren, Allah'ın sıfatları ve -yaratmayı da içeren-fiilleri, nübüvvet ve âhiretle ilgili araştırmalar vâsıtası ile elde edilir.<sup>134</sup> Kelâm ile bu konular arasındaki büyük uyumun, Râzî'nin sentezinin yapısını belirlediği söylenebilir. Râzî'nin bu sentezinin en büyük örneği - *Mebâhis* değil- *Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* adlı eseridir. Nitekim o, *Metâlib*'in girişinde şöyle der: "Bu kitabımız, Yunancada teoloji (usûlücyâ) denilen ilahiyât ilmine (*el-ilmü'l-ilâhî*) dâir bir eserdir."

<sup>133</sup> Razi, *Mülâhhas*, vr. 326a-b. Aklî hazla ilgili felsefî delilleri reddetmesi ile ilgili olarak bkz.: vr. 323b-326a; krş. *Me'âlimü usûli'd-dîn*, ed. T. Sa'd, (Kahire: ts.), s. 113-4.

<sup>134</sup> Râzî, *Mebâhis*, s. 2, 448.

İnsanın kemâli fikri ile ilgili ikinci önemli husus, sûfî eğilime dair işaretler içermesidir. Zira insanın kemâli, küllîler ve küllîlerin aksâmı ile değil yalnızca Allah'ı tanımakla elde edilir. Bu durum Râzî'nin düşüncesinde önemli bir değişime işaret eder. Nitekim onun ilk kelâm çalışmaları herhangi bir sûfî etki göstermez ve aslında sûfî fikirlere yönelik eleştiriler içerirler. *Nihâyetü'l-ukûl*'den sonraki dönemde Râzî Allah'ı tanımakla ilgili iki yöntem benimsemiştir: biri kelâmî araştırma yolu (*nazar*), diğeri mânevî terbiye yolu (*riyâzet*). Bu sebeple Râzî'nin düşüncesinde felsefî etkiye ilave olarak -ileriki çalışmalarda ele alacağım bir konu olan- sûfî etki de eklenmiş olmaktadır.

### Son Mülâhazalar

6/12. yüzyıl boyunca merkezî eğitim çevrelerinde, özellikle de fıkıh ve kelâm öğrencileri arasında felsefeye karşı gittikçe artan bir ilgi görmekteyiz. Pek çok kimse kelâma dâhil olmuş olması sebebiyle felsefeyi gündemlerine aldı, ya da tersi bir durum olarak, pek çok kimse felsefeye maruz kaldıkları için kelâma müracaat etmek durumunda kaldı. Onların en büyük ilhâm kaynakları felsefe yazarları olan İbn Sînâ ve Ebu'l-Berekât ile felsefeyi nazarı açıdan tenkîd eden *Tehâfüt* olmuştur. Böylece felsefe ve klasik kelâm geleneklerinin yanı sıra, doğu İslam dünyasında, yeni ve etkin Gazzâlîci felsefe karşıtı eğilime paralel olarak nazarı bir gelenek varlık bulmuş oldu. Lakin okurlar, birbiri ile çatışan ve felsefe ile kelâmî gelenek arasındaki ihtilâflı pek çok konuda, ayrıca gelişmekte olan bu eklektik çağın karmaşaları ile ilgili hususlarda, uzlaştırmacı bir irâde ortaya koymaktan yoksun olan kaynaklar tarafından tam olarak tatmin edilemediler.

Bu boşluk, ilk kez bir 'İslamî felsefe' ortaya koyan Râzî tarafından doldurulmuştur. Râzî bunu, kelâm ile felsefe arasında aşama aşama geliştirdiği sentezle başarmıştır. Tam da uygun bir zamanda ortaya çıkan bu gelişme o çağın tam olarak ihtiyaç duyduğu bir şeydi: sünî inançla çelişmeyen, felsefeye bizâtihi reddedici bir tavırla yaklaşmayan olgunlaşmış bir felsefe ya da felsefî kelâm. Râzî, klasik Eş'arî olarak başladığı noktadan itibaren giderek artan bir biçimde eklektik bir çizgiyi benimsemiştir. Bununla beraber o, tevârüs ettiği, bağlı olduğu felsefe ve kelâm gelenekleri ile de açıkça tartışmıştır. O kendi konumunu nazarı geleneklerin, özellikle de *-Mebâhis'*te işaret ettiği gibi- baskın felsefe ve felsefe-karşıtı eğilimlerin karşısında olarak belirler. Onun, tartışmaların yaşandığı kendi döneminde bu gruplar ile yaptığı münâzaralar, şahsî düşüncesinin genel çerçevesinin oluşmasını sağlamıştır ki, bu husus, eserlerinden yola çıkarak, onun felâsife ve felsefe karşıtlarıyla yaptığı tartışmalardan da tespit edilebilir. Râzî genel olarak felsefe karşıtlarını ve onlara atıfta bulunanları *mütekellim* olarak tanımlamamasına rağmen, istifade ettiği zengin ve canlı bir felsefe-karşıtı geleneğe/arkaplanına sahipti.

Râzî'nin getirdiği yeniliklerin kendisinden sonraki İslam kelâmı ve felsefesi üzerindeki etkisi abartı sayılmamalıdır. Bu yeniliklerin temel bazı özellikleri, Râzî sonrası müteahhir kelâm geleneğinin (*tarikatü'l-müteahhirîn*) mütekaddim dönemden farklı olduğunu söyleyen İbn Haldun tarafından vurgulanmıştır. Râzî'nin etkisi, yalnızca sonraki kelâm eserlerinin hemen tamamında değil, aynı zamanda kelâm karşıtlarının –İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) gelenekçi tenkitçiliği bunların en fazla göze çarpanlarından biridir- ve vahye bağlı nazarî geleneklerin önemli bir bölümünün mülâhazalarında da açıkça görülmektedir. Genel olarak Râzî'yi savunma eğilimi gösteren bir mütekellim olan Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316), onun etkisini şöyle anlatmaktadır:

“İslam'ın ortaya çıkışından itibaren Müslümanlar, dinlerinin asıllarını ve fer'lerini rablerinin kitabından ve peygamberlerinin sünnetinden, âlimlerinin istinbâtlarından öğrendiler. Bu durum sonraki dönemlerde, bu konuda, Kitaptan ve sünnetten rucû edip, yalnızca, felsefî şüphelere ve safsata olan muğâlatalarla mezc olmuş akli hükümlere yönelen bir topluluk ortaya çıkana kadar devam etmiştir. Bu eğilim usûlü'd-dîn [disiplini] içinde [var olması nedeniyle] mutad bir vakıa (*hakikat-i örfiyye*) haline gelmiştir. Öyle ki, [...] onun dışında hiçbir şey usûlü'd-dînde bir söylem (*kelâm*) olarak dikkate alınmıyordu. Daha sonra bilgi yönünden zayıf kimseler ortaya çıktı. Onlar önlerinde felsefî sözler buldular. [...] Neticede usûlü'd-dînin [hakikatinin] hakkını vermekte başarısız oldular. Çünkü onlar, [felsefî kelâmın] örfî açıdan baskın olması nedeniyle usûlü'd-dîne dair hiçbir bilgiye sahip değillerdi.[...]

Bazı kimselerin bazı ilim adamlarına sorular sorduğuna şahit oldum. O sorulardan biri de şu idi: “İnsanlar dinin asıllarına sahipler mi? Eğer değil iseler o halde nasıl hiçbir aslı olmayan bir din olabilir? Eğer dinin asıllarına sahip iseler, bu asıllar İmam Fahreddin İbnü'l-hatîb ve ona tabi olanların kitapları ve benzerleri gibi insanların ellerinde tedâvülde olan şeyler midir, yoksa başka şeyler midir?”<sup>135</sup>

Râzî kelâm ilminde öyle bir dönüşüm gerçekleştirdi ki, bu dönüşüm karşısında mütekaddimîn dönemi kelâmı ilgisiz ve metrûk bir görünüm arz eder oldu. Muhtemelen bu durum, 6/12. asırdaki entelektüel çabayla ilgili

<sup>135</sup> Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ve'l-mebâhisü'l-usûliyye*, ed. H. Kutb, (Kahire: 2003), c. I, s. 206-7. Benzer hassasiyete kelâma dair isimsiz bir eserin mukaddimesinde de rastlanır (Evkâf-u Bağdat Kütüphanesi, yz. no: 1712): “Usûlü'd-dîn'e dair kapsamlı bir eser bulmak arzusundaydım [...], ancak, insanlar arasında yaygın olan ve şüphe ve karmaşadan başka hiçbir şey sağlamayan felsefî prensiplerle dolmuş diğer kelâm kitaplarından başka bir şey bulamadım”, (Muhammed Es'ad Tals, *el-Keşşâf an mahdûdât-i hazâin-i kütübi'l-evkâf* (Bağdat: 1953), s. 123). Tûsî de nispeten mübalağalı bir ifadeyle şöyle demektedir: “*Muhassal*'ın dışında [insanların] arasında tedâvülde olan kitapların [...] usûl[ü'd-din] ile hiçbir alakası yoktu. [...] Bu durumda [insanlar] bu kitapların bu ilimde yeterli olduğunu ve cehâlet ve kör taklit hastalıklarını tedavi edebileceğini düşünmeye başladılar.” Nasîrüddîn Tûsî, *Telhisü'l-muhassal*, ed. A. Nûrânî, (Beyrut: 1985), s. 1-2.

bilgi eksikliğinin sebebini kısmen izah etmektedir. Müteahhir dönem İslam düşünçesi üzerinde doğrudan etkisi az olsa da, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî de bu dönüşümün arka planında bir merhale sayılabilir. Râzî'nin İslam kelâmındaki yeri kısmen İbn Sînâ'nın felsefedeki konumu ile mukayese edilebilir. Bu sebeple müteahhirîn dönemi kelâmı –ki hem destekleyenler hem de muhalif olanlar bu konuda hemfikirdirler- Râzî'nin felsefî kelâmının benzeridir. Ancak bu başka bir araştırmanın konusudur.

**Kaynakça**

- Amidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed, *Dekâiku'l-hakâik*, Princeton: Garret Koleksiyonu, yazma no: 42B.
- Beyhakî, *Tetimmetü sıvânü'l-hikme* [*Tarîk-i hukemâi'l-islam* adıyla yayınlanmıştır], ed. M. K. Ali, Dimeşk: 1946.
- Biblâvî, Muhammed v.dğr., *Fihristü'l-Kütüphâne-i Hudâviyye*, Kahire: 1306.
- Cüveynî, *Kitabü'l-irşâd*, ed. A. Tamîm, Beyrut: 1996.
- Ebu Şâme, Şihabüddin Abdurrahman b. İsmail, *ez-Zeyl ale'r-ravzateyn*, ed. M. Kevserî, Kahire: 1947.
- Efzalüddîn Ömer b. Ali b. Gaylân, *Hüdûsü'l-âlem*, ed. M. Muhakkik, Tahran: 1998.
- Frank, Richard M., *Al-Ghazâlî and the Ash'arite School*, Durham, London: 1994.
- Gazzâlî, *el-Erbâin fi usûli'd-dîn*, Kahire: 1925.
- Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilim*, ed. S. Dünya, Kahire: 1961.
- Gazzâlî, *İktisâd fi'l-i'tikâd*, ed. H. Atay v.dğr., Ankara: 1962.
- Gazzâlî, *el-Munkıd mine'd-dalâl*, ed. C. Saliba v.dğr., Beyrut: 1980.
- Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, ed. Süleyman Dünya, Kahire: 1980.
- Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân*, Beyrut: 1983.
- Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, trc. M. Marmura, Provo, Utah: 2000.
- Gazzâlî, *İhyâ-ü ulûmi'd-dîn*, Dimeşk: ts..
- Gutas, Dimitri, *The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350, Avicenna and His Heritage* içinde, Leuven: 2001.
- Hâ'irî, Abdülhüseyn, *Fihrist-e Kitâbhâne-ye Meclis-e Şûrâye Millî*, Tahran: 1956.
- el-Hamevî, Yakût, *Mu'cemu'l-udebâ*, Beyrut: ts..
- el-Hudayrî, Muhammed Mahmud, *Silsile muttasıla min telâmîz-i İbn Sînâ fi mietey âm, el-Kitabü'z-zehebî li'l-mihricâni'l-elfey li-zikrâ İbn Sînâ* içinde, Kahire: 1952.
- İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan, *Mücerred-ü makâlâtî'ş-şeyh Ebî Hasan Eş'arî*, ed. D. Gimert, Beyrut: 1987.
- İbn Hacer Askalânî, *Lisânü'l-mîzân*, Haydarabad: 1330.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Beyrut: ts.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâü ebnâü'z-zaman*, ed. M. Abdülhamid, Kahire: 1948.

- İbn Salâh, *Fetâvâ İbn Salâh*, ed. A. Qal'aji, Aleppo: 1983.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, ed., Süleyman Dünya, Kahire: 1960.
- İbn Sînâ, *Şifâ, İlâhiyyât*, ed. İ. Medkûr v.dğr., Kahire: 1960.
- İbn Sînâ, *Mübâhasât*, ed. M. Bidarfar, Kum: 1413.
- İbn Sînâ, *Risâletü'l-hükûme fi hüceci'l-müsbitîn li'l-mazî mebdeen zamâniyyen*, İbn Gaylân'ın *Hüdûsü'l-âlem* içinde.
- İbn-i Ebî Usaybî'a, *Uyûnü'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, Beyrut: ts.
- Îcî, Adudiddin, *Mevakıf*, ed. M. el-Halebî, Kahire: 1325.
- el-Kalkaşendî, Ebû'l-Abbas, *Subhü'l-a'sâ fi sma'ati'l-inşâ*, Kahire: 1913.
- el-Kazvînî, Zekeriyye b. Muhammed, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen: 1848.
- Kraus, Paul, "The 'Controversies' of Fakhr al-Dîn al-Râzî", *Islamic Culture*, 12 (1938): 131-150.
- Marmura, "Avicenna and the problem of the infinite number of souls", *Medieval Studies*, 22 (1960): 232-239.
- Marmura, Michael E., "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic", *Essays on Islamic Philosophy and Science* içinde, ed. G. Hourani, Albany: 1975.
- Marmura, Michael E., "Ghazâlî and Ash'arism revisited", *Arabic Sciences and Philosophy*, 12 (2002): 91-110.
- el-Mesûdî, Şerefüddin Muhammed b. Mesûd, , *eş-Şukûk ve's-şubeh ale'l-işârât*, İstanbul: Hamidiye Kütüphanesi, yz. no: 1452.
- Nakamura, Kojiro, "Was Ghazâlî an Ash'arite?", *Memorios of the Research Department of the Tokyo Bunkoo*, 51 (1993): 1-24.
- en-Neşşâr, Ali Sami, *Menhecü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslam*, Beyrut: 1984.
- Pourjavadi, Nasrullah, *Majmû'ah-ye Falsafî-e Marâghah; A Philosophical Anthology from Maragha*, Tahran: 2002.
- Râzî, *el-Mülâhhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, Oxford: Bodleian Kütüphanesi, yz. no. Hunt: 329, vr. 320b-323a.
- Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, İstanbul: III. Ahmed Kütüphanesi, yz. no: 1874,
- Râzî, *Mebâhisü'l-meşrikiyye*, Tahran: 1966.
- Râzî, *Münâzarât fi bilâdi mâverâünnehir*, Fethullah Huleyf, *A Study on Fahreddîn er-Râzî and his Controversies in Trasoxiana* içinde, Beyrut: 1966.
- Razi, *İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikin*, ed. T. Sa'd v.dğr., Kahire: 1978.



- Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, ed. A. el-Saggâ, Beyrut: 1987.
- Râzî, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, ed. H. Atay, Kahire: 1991.
- Râzî, *Tefsîru'l-kebîr*, Beyrut: 1992.
- Râzî, *Me'âlimü usûli'd-din*, ed. T. Sa'd, Kahire: ts.
- Râşid, Rüştü, *Şerefüddîn et-Tûsî Œuvre mathematiques*, Paris: 1989.
- Râşid, Rüşdü – Vahapzâde, B., *Al-Khayyâm mateméticien*, Paris: 1999.
- Safedî, Halil b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, ed. S. Dederling, Dımeşk: 1959.
- Sübkî, Tâceddin Abdülvahhâb b. Ali, *Tabakâtü'ş-şâfiyye el-kübrâ*, ed. M. Tanahî v.dğr., Beyrut: 1992.
- Street, Tony, Concerning, the life and Works of Fahreddin Râzî, ed. P. Riddell v.dğr., *İslam: Essays on Scripture, Thought and Society; A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns* içinde, Leiden: 1997.
- el-Şehrezûrî, Muhammed b. Mahmûd, *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh*, ed. H. Ahmed, Haydarabat: 1979.
- Şirâzî, Sadreddin, *el-Hikmetü'l-müteâliye*, Beyrut: 1990.
- Şüsterî, Nurullah b. Abdillah, *Mecâlisü'l-müminîn*, Tahran: 1986.
- Tals, Muhammed Es'ad, *el-Keşşâf an mahdûdât-i hazâin-i kütübi'l-evkâf*, Bağdat: 1953.
- Tehânevî, *Keşşâf-ı Istilâhât-ı Fünûn*, Beyrut: 1998.
- Tûsî, Nasîrüddîn, *Şerhu'l-İşârât*, Kahire: 1325 h..
- Tûsî, Nasîrüddîn, *Telhîsü'l-muhassal*, ed. A. Nûrânî, Beyrut: 1985.
- Van Ess, J., "The Logical Structure of İslamic Theology", *Logic in Classical Islamic Culture; Giorgio Levi Della Vida Conferences* içinde. ed. G. Grunebaum, Los Angeles: 1967.