

idrak

Dini Arařtırmalar Dergisi / Journal of Religious Studies
Cilt / Volume-2 • Sayı / Issue-2 • Aralık 2022



Cilt | Volume: 2 • Sayı | Issue: 2

15 Aralık | December 15, 2022

Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı

Rise of the Affirmation Principle: Mental Existence in Fakhr ad-Dîn ar-Râzî

Hasan Korkmaz

Arş. Gör., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalı, İslam Felsefesi, İstanbul/Türkiye.
Research Assistant, İstanbul University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy And Religious Studies, Islamic Philosophy, İstanbul /Turkey.

hasan.korkmaz@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7327-8834

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliř Tarihi | Date Received: 30 Eylül | September 2022
Kabul Tarihi | Date Accepted: 22 Kasım | November 2022
Yayın Tarihi | Date Published: 15 Aralık | December 2022

Atıf | Cite as

Korkmaz, Hasan. "Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (Aralık 2022), 284-310.

İntihal | Plagiarism

Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir.

This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Telif | Copyright ©

idrak'te yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.
The copyrights of articles published in idrak belong to their authors.

Published by Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Giresun University Faculty of Islamic Sciences, 28200, Giresun, Türkiye.

Fer'î Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı¹

Öz

Bu makale fer'î kaide özelinde Fahreddin Râzî'nin zihnî varlık anlayışını incelemektedir. "Bir şeyin [mesela B'nin] başka bir şey [mesela A] için hasil olması, o başka şeyin [A'nın] kendinde hasil olmasının bir uzantısıdır." şeklinde ifade edilen fer'î kaide, Fahreddin Râzî ile Mebâhisü'l-Meşrikiyye'de ilk defa zihnî varlığı kanıtlayan bir delil olarak kullanılmıştır. Varlıksal bir nitelik hakkında hüküm verilen konunun var olması gerektiği iddiasında olan fer'î kaide, sırasıyla mâhiyet, olumlama, imkânsızlık ve olumsuzlama olmak üzere dört yönden çeşitli eleştirilere maruz bırakılmıştır. Râzî Mebâhis'te söz konusu dört itiraza verdiği cevaplar ile fer'î kaideyi ispat ederken, Mülâhhas fi'l-mantık ve'l-hikme'de ise verdiği cevaplarla fer'î kaidenin doğru olmadığını iddia etmektedir. Bu, Râzî'yi Mebâhis'te zihnî varlığı kabule, Mülâhhas'ta ise zihnî varlığı inkâra götürmüştür. Bu makale Mebâhis'te zihnî varlığı kabule ve Mülâhhas'ta zihnî varlığı inkâra götüren fer'î kaide anlayışını, söz konusu eserlerin yazılış gayelerinden hareketle okumayı teklif etmektedir. Fer'î kaideye yönelik yaklaşımın zihnî varlığın kabulü ve inkârında nasıl bir role sahip olduğu, itirazların dayandığı ontolojik ve epistemolojik bağlam da dahil edilerek kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır. Böylece fer'î kaidenin epistemolojik ve ontolojik dayanaklarının Râzî'nin felsefi sistemindeki uzantılarının bütünsel bir şekilde ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zihnî varlık, fer'î kaide, mâhiyet, olumlama, olumsuzlama.

Fakhr ad-Dîn ar-Râzî's Mental Existence Understanding in the Context of Affirmation Principle

Abstract

This article examines Fakhr ad-Dîn ar-Râzî's understanding of mental existence in terms of the affirmation principle. The affirmation principle expressed as 'The occurrence of something [e.g., B] for something else [e.g., A] is dependent on that other thing [i.e., A] come into being in itself' is used by ar-Râzî for the first time in his al-Mabâhith al-Mashriqiyya as an essential premise in the proof for mental existence. The affirmation principle, which claims that the subject judged by an existential quality must exist, has been criticized in four ways, namely, quiddity, affirmation, impossibility and non-existence, respectively. While ar-Râzî defends the affirmation principle with his answers to the four objections in al-Mabâhith, he concludes that the affirmation principle is invalid with the answers he gives in al-Mulakhkhas fi'l-mantiq wa'l-ḥikma. This led ar-Râzî to accept mental existence in al-Mabâhith and to deny it in al-Mulakhkhas. This article proposes seeks to account for these different views on the affirmation principle in the acceptance of mental existence in al-Mabâhith and to the denial of mental existence in al-Mulakhkhas, with regard to the respective purposes of the mentioned works. The role of the affirmation principle in the acceptance and denial of mental existence is comprehensively discussed, including the ontological and epistemological context on which the objections are based. Thus, it is aimed to reveal the extensions of the epistemological and ontological foundations of the affirmation principle in ar-Râzî's philosophical system in a holistic way.

Keywords: Mental existence, affirmation principle, quiddity, affirmation, negation.

1 Bu makale, yazarın "Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülâhhas Bağlamında Bir İnceleme" başlığıyla 2017 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığı yüksek lisans tezinden hareketle kaleme alınmıştır.

Giriş

Düşünceye konu olan şeylerin ontolojik değeri, İslam düşünce geleneğinde ilk kelâm ekolleri ile birlikte tartışma konusu haline gelmiştir. Mu'tezile'nin *ma'dûmun şeyiyyeti* tartışması ile başlayan bu süreç,² içeriği İbn Sînâ (ö. 428/1037) ile belirgin bir hale gelen *zihnî varlık teorisi* ile yetkin bir çeşitliliğe kavuşmuştur.³ İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde hayat bulan zihnî varlık teorisi, aklî nesnenin ontolojisi-ne dair kelâmî açıklama tarzlarına açıktan karşıt bir tez olarak inşa edilmiştir. Bu anlamda zihnî varlık teorisi, aslî doğasını İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde kazanmıştır. Ancak bu teorinin dört başı mamur bir problem olarak inşa edilmesi ve müstakil bir başlık altında ele alınması Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) ile *Mebâhis*'te gerçekleşmiştir.⁴ Bu makalede zihnî varlığın delili olarak öne sürülen fer'î kaide⁵ özelinde, Râzî'nin *Mebâhis* ve *Mülahas*'ta zihnî varlığa karşı nasıl bir tavır içinde olduğu incelenmektedir.⁶

- 2 Erken dönem kelâmında zihnî varlık için bk. Murat Kaş, *Seyyid Şerif Cürçânî'de Zihnî Varlık*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 22-80.
- 3 İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışı için bk. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve Zihin: İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 30-37; Hasan Korkmaz, *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahas Bağlamında Bir İnceleme*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017), 6-26. Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 66-71. Deborah L. Black, "Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna", *Mediaeval Studies* 61/1 (1999), 45-79.
- 4 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, thk. Muhammed el-Mutasım billah Bağdâdî (Beyrut: Daru'l-kitabî'l-Arabi, 1990), 1/130-132.
- 5 Bu ilkenin "*fer'î kaide* (Ar. *el-kaidetü'l-fer'iyye*)" olarak isimlendirilmesinin ilk kim tarafından yapıldığı hakkında net bir bilgiye sahip değiliz. Kaide ismini Arapça ibarede (فصل توبت عرف) geçen ve Türkçeye "uzantı" olarak çevrilen "عرف" kelimesinden almaktadır. Daşdemir, bu ismi en erken Molla Sadra'da gördüğünü ifade etmektedir. Bk. Yusuf Daşdemir, "Ma'dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 98. Bu kaide hakkında ileri sürülen 25 itiraz ve onların cevaplarını içeren ayrıntılı bir takrir için bk. Ali Kâşifu'l-Gitâ, *Nakdû'l-ârâ'i'l-mantikiyye ve hallü müşkilâtihâ* (Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1991), 2/352-368.
- 6 Fahreddin Râzî'nin zihnî varlığı kabul edip etmediği klasik dönem yazarları arasında ihtilafli bir mesele olarak ortaya çıkar. Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265 [?]) ve Necmüddin el-Kâtibî (ö. 675/1277) Râzî'nin zihnî varlığı inkâr ettiğini iddia etmektedirler. Bk. Korkmaz, *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı*, 95-96. Nitekim bu makalenin de dayandığı yüksek lisans tezimizde bu sonuca ulaşmaktayız. Buna karşıt olarak Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413) ve Mirzacan Habîbullah eş-Şirâzî el-Bâğândî (ö. 994/1586) bilginin izafet olmasının zihnî varlığın inkârına neden olamayacağından hareket ederek, *Mebâhis*'e atfla Râzî'nin zihnî varlığı kabul ettiğini iddia etmektedirler. Ayrıca zihnî varlık hakkında yapılan en kapsamlı çalışmalardan biri olan *Varlık ve Zihin* yazarı Ömer Mahir Alper de Râzî'nin zihnî

Yazım tarzı, tasnif ve tertip bakımından ne geleneksel Meşşâî ne de klasik Eş'arî tasnifi takip eden *Mebâhis* ve *Mûlahhas*, Râzî ile ortaya çıkan *yeni tarz* felsefî yazımın en önemli iki örneğidir.⁷ *Mûlahhas*'ın ilk kısmı olan *mantık* bölümünün dışarıda tutulması kaydıyla, *umûr-ı âimme*, *cevher-araz* ve *ilâhiyat* kısımları başlıklar dahil tamamen aynı tasnif ve tertip üzere kaleme alınmıştır. *Mebâhis* kronolojik olarak *Mûlahhas*'tan önce yazılmıştır.⁸ Râzî'nin *Mebâhis*'te zihnî varlığı kabul, *Mûlahhas*'ta ise reddettiğine dair ileri sürülen iddialar, ilgili konuda hangi eserin muteber olduğunu belirlemeyi zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla zihnî varlığın ispatının ayrıntılarına geçmeden önce, *Mebâhis* ile *Mûlahhas*'ın Râzî külliyyatı içinde nasıl bir role sahip olduğunun açığa çıkması önem arz etmektedir.

Râzî ilk felsefî eseri olan *Mebâhis*'in yazım metodunu eserin girişinde ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Öncelikle Râzî, bu eseri büyük bir çaba göstererek *mütekaddimîn* (İbn Sînâ ve diğer İslâm filozofları) ile *evvelîn* (Aristoteles ve diğer antik Yunan filozofları) eserlerinden elde ettiği bilgileri, uzun ve müphem anlatımlardan kaçınarak öz bir şekilde inşa ettiğini ifade ederek söze başlar. Böylece Râzî, felsefî problemleri ayrıştırıp belli bir tertibe kavuşturacağını ve bu felsefî problemleri ya tam bir kesinliğe ya da çelişkili bir pozisyona kavuşturup karmaşık şüpheler ve zor itirazlar ile sınayacağını ifade eder. Şayet bundan sonra bir çözüme ulaşırsa ve bu çözüm filozofların cumhurunun aksine de olsa ona tabi olacağını ifade eder.⁹ Çünkü Râzî önceki filozofların iddialarına karşı *tam taklid* ve *tam inkâr* olmak üzere iki farklı yaklaşım olduğunu ifade ederek kendisinin bu noktada *orta yolu (vasat)* takip ettiğini iddia etmektedir.¹⁰ Bu orta yolun ilk aşaması (i.) filozofların iddialarını açık seçik bir şekilde takrir

varlığa dair itirazlarının mutlak bir inkâr olmadığını, Râzî'nin itirazlarının zihnî varlığın bilgi ile özdeşleştirilmesine yönelik olduğunu iddia etmektedir. Bk. Alper, *Varlık ve Zihin*, 43.

7 Râzî'nin *Mebâhis*'teki ana kaynaklarından birinin İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* adlı eseri olduğu iddiasında olan bir makale için bk. Jules Janssens, "Ibn Sina Impact on Fakhr ad-Din ar-Razi's 'al-Mabahit al-Mashriqiyya', with Particular Regard to the Section Entitled 'al-Ilahiyyat al-Mahda': An Essay of Critical Evaluation", *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), 259-285.

8 Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 109.

9 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/88.

10 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/88-89.

etmeye çabalamaktır. Şayet bunda başarılı olunamazsa, problemin ne olduğuna işaret etmekle yetinilmektedir. İkinci aşamada Râzî (ii.) söz konusu problem hakkında farklı eserlere müracaat ederek elde edilen bilgiler öz ve kısa ise yorumlayacağını, ayrıntılı ise özetleyeceğini ifade eder. Üçüncü aşamada ise (iii.) önceki iki aşama ile birlikte meydana gelen bilgilere çeşitli esaslar ilave edeceğini ifade eder. Böylece Râzî *Mebâhis*'in kendi türünden olan diğer kitaplarda bulunan her şeyi içkin olduğunu ve diğerlerinden farklı olarak küllî esaslar, hakikî kaideler, ilmî nükteler, hikemî sırlar, kışkırtıcı sorular ve açık seçik cevaplar barındırdığını ifade eder.¹¹

Râzî'nin (a.) *orta yolu*, İbn Sînâ ve Aristoteles gibi filozofların görüşlerini üç aşamada belli bir düzen ve kaideler etrafında zapt etme amacını taşır. Ancak Râzî'nin (b.) söz konusu görüşleri *müşkül şüpheler* ve *zor itirazlar* ile sınaması, farklı bir seviye olarak kendisini gösterir. Dolayısıyla *orta yolda* bir probleme dair insafı bir takrir ve zapt, Râzî'nin zorunlu olarak beyan ettiği şeyi kabul ettiği anlamına gelmez. Bu anlamda Râzî'nin *Mebâhis*'te zihni varlığa dair açıklamalarının (a.) seviyesinde mi kaldığının, yoksa (b.) seviyesine erişip erişmediğinin aydınlatılması önem arz eder.

Mebâhis'teki detaylı anlatıma karşın *Mülâhhas*, çok kısa bir şekilde eserin hangi esaslar üzerine inşa edildiği üzerinde durur:

[M1] Bu kitabımız, tarafımızdan bazı kıymetli ekler ile beraber *mütekaddim*'inin araştırmalarının özetini (*mülâhhas*) ve *evvel*'inin görüşlerinin sonucunu (*muhassal*) içermektedir. Her ne kadar zikredilenlerden daha hacimli ve büyük değilse de onlardan daha az ve küçük de değildir. [Bu kitapta] doğru nazar ve selim araştırma ölçülerine itibar ettik. Matlupta tercih edilebilir eser bize görüldüğünde ve burhan ufkundan hakkın aydınlığı parladığında ona yöneldik ve ona dayandık. Terazinin iki tarafı eşitlenip kâr ve zararı ayırt edemediğimizde, zihin onu idrak etmekten aciz olarak döndüğünde, onu çelişki durumuna esir olarak terk ettik.¹²

11 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/89.

12 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *Mantiku'l-Mülâhhas*, thk. Ahmed Garamalêkî - Asgarî Necâd (Tahran: Câmî'atü'l-İmâmî's-Sâdik, 2002), 2-3.

*Mûlahhas'*ın yöntemini kısaca özetleyen bu pasajda -*Mebâhis'*teki açıklamalar ile de uyumlu şekilde- Râzî, *mütekaddimîn* ile *evvelîn* filozofların görüşlerini öz bir tarzda ortaya koyduğunu ifade eder. Râzî'nin *doğru nazar ve selim araştırma ölçülerine* yönelik vurgusu, *Mebâhis'*teki yöntemden ayrı ve farklı bir vurguya sahiptir. Çünkü burada amaç artık *Mebâhis'*te yapıldığı şekilde, filozofların görüşlerini ayrıntılı bir şekilde zapt etmek değildir. Aksine bu görüşlerin doğru olup olmadığına dair inceleme, "...burhan ufkundan hakkın aydınlığı parladığında ona yöneldik ve ona dayandık" ibaresinin de gösterdiği üzere daha merkezi bir hal almaktadır. Yine Râzî'nin araştırmasında doğru ya da yanlış bir sonuca ulaşamadığı durumlarda, problemi olduğu gibi bırakarak nihaî bir karardan kaçınacağını ifade etmesi de ayrıca önem arz eder. Böylece *Mûlahhas*, Râzî'nin felsefî görüşlerini yansıtmaya bakımdan *Mebâhis'*e nispetle daha merkezi bir konuma sahiptir.

Mebâhis ile *Mûlahhas* arasında ortaya çıkan yöntemsel farklılığın eserlerde ele alınan felsefî problemlere nasıl yansıdığı, zihnî varlık özelinde eşsiz bir örneklik sunmaktadır. Fer'î kaidenin zihnî varlığın ispatının dayandığı ana ilke olarak öne sürüldüğü *Mebâhis* ve *Mûlahhas*, aynı kaide hakkında farklı tavırların ileri sürüldüğü iki eserdir. Râzî külliyatında zihnî varlığın ontolojik bir problem olarak vaz edildiği ana metinlerin başında söz konusu iki eser gelmektedir. Râzî'nin diğer eserlerinde zihnî varlık sorunu, çoğunlukla bilginin mâhiyeti bağlamında tartışılmakta ve ontolojik düzlem ikincil bir şekilde ele alınmaktadır.¹³ Nitekim zihnî varlık ile ilgili ikincil literatürde yapılan çalışmalar, çoğunlukla zihnî varlık ile bilginin mâhiyeti ve kategorisi ile ilişkiyi ön plana çıkarmaktadır.¹⁴ Görebildiğimiz kadarıyla fer'î kaidenin merkeze alınarak zihnî varlığın tartışıldığı başka bir çalışma bulunmamaktadır. Bu incelemede, epistemolojik uzantılara ontolojik bağlamın açığa çıkmasına yardım ettiği kadar yer verilecektir.

13 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâseti'l-usûl*, ed. Sa'îd Fûde (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 2/144-163. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, ed. Necîf Zâde (Tahran: Münteda'l-âsâr ve'l-mefâhiri's-sekâfiyye, 2005), 2/216-236.

14 Alper, *Varlık ve Zihin*, 15-52; Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 49-81; Kaş, *Seyyid Şerîf Cürçânî'de Zihnî Varlık*.

Fer'î Kaidenin Tutarsızlığından Zihnî Varlığın İnkârına

İslam düşünce geleneğinde zihnî varlık probleminin odak noktasının (*mahall-i nizâ*) varlık anlayışı mı yoksa bilgi anlayışı mı olduğu noktasında farklı tavırların olduğu gözlemlenmektedir.¹⁵ *Zihnî varlık* terkihi, hem *zihin* ile bilgiye hem de *varlık* ile ontolojiye bakan iki yöne sahiptir. Dolayısıyla zihnî varlığın kabulü ile inkârında varlık veya bilgi anlayışının hangisinin ana etken olduğu, tarihsel süreçte farklı tavırlara zemin sağlamıştır. Fer'î kaidenin merkeze alındığı bu çalışma, zihnî varlığa dair gelişen farklı tavırların temelinde bilgi değil varlık tasavvurunun belirleyici olduğunu iddia etmektedir. Bu iddia iki asla dayanmaktadır: İlki, fer'î kaidenin ontolojik bir içeriğe sahip olduğu gerçeğidir. İkincisi ise Râzî'nin inkârının bilgidен ziyade varlık anlayışı ile ilgili olduğudur.

İbn Sînâ'nın zihnî varlık düşüncesi, bilgi ve varlık eşitliği üzerine inşa edilmiştir. Her ne kadar fer'î kaidenin zihnî varlığın ispatı için müstakil bir şekilde kullanılması Râzî ile *Mebâhis'*te gerçekleşmiş olsa da, İbn Sînâ *Kitâbü'ş-Şifâ: el-'İbâre'*de benzer bir şekilde zihnî varlığı temellendirmektedir:

[M2] Olumlamanın (îcâb) hakikati, yüklemın konu için varlığına hükmetmektir. Mevcut olmayan hakkında ise onun için [yani mevcut olmayan için] mevcut bulunan bir şeyin olduğuyula hükümde bulunmak imkânsızdır. Dolayısıyla her olumlunun konusu, ya dış dünyada ya da zihinde mevcuttur.¹⁶

Fer'î kaidenin ilk formu olarak açığa çıkan bu ifadeler, olumlu önermelerde konuda varlık şartının ilk kez dile geldiği pasajlardır. Dolayısıyla Râzî'nin fer'î kaideyi zihnî varlığa delil olarak inşa etmesi, temellerini İbn Sînâ'da bulan bir içeriğe sahiptir. Nitekim Râzî tarafından zihnî varlığın ispatı için kullanılan fer'î kaidenin de kanıtlamak istediği temel esas, İbn Sînâ'da olduğu gibi varlık ve bilgi eşitliğinden hareketle zihnî varlığı ispat etmektir. Ancak Râzî'nin fer'î kaide formülasyonu, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu temel fikrin daha gelişmiş ve karmaşık bir formudur. Vurgulanması gereken bir diğer önemli

15 Alper, *Varlık ve Zihin*, 45.

16 Alper, *Varlık ve Zihin*, 61; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: İbâre*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2006), 73.

nokta şudur ki İbn Sînâ bu kaideye *Kitâbü'ş-Şifâ'* nun *Mantık: el-'İbâre'* de yer verirken; Râzî zihnî varlık başlığı altında *umûr-ı âimme* yani genel ontoloji bahislerinde ele almaktadır. Böylesi bir farklılaşma hiç kuşku yok ki fer'î kaidenin çift yönlü (*epistemolojik ve ontolojik*) doğasından neşet etmektedir. Çünkü fer'î kaide, mantıksal bir önerme üzerinden ontolojik bir içeriğin imkânını test etmek için kurgulanmış bir ilkedir.

Râzî'nin zihnî varlığın ispatına dair öne sürdüğü fer'î kaide, varlıksal bir nitelikle hakkında hüküm verilen konunun kendinde var olması gerektiği ilkesine dayanır. Bu ilke her iki eserde şöyle zikredilmektedir:

[M3]

<i>Mebâhis</i>	<i>Mûlahhas</i>
Bir niteliğin bir şey için sabit olmasının anlamı, o niteliğin nitelenen için hasil olmasıdır. Bir şeyin [mesela B'nin] bir şey [mesela A] için hasil olması ise o şeyin [A'nın] kendinde hasil olmasının uzantısıdır. ¹⁷	Bir şeyin [mesela B'nin] başka bir şey [mesela A] için hasil olması, o başka şeyin [A'nın] kendinde hasil olmasının bir uzantısıdır. Öyleyse sübûtî bir nitelikle hakkında hüküm verilen şeyin sabit olması gerekir. ¹⁸

Mebâhis ve *Mûlahhas*'tan alıntılanan metinler, B'nin A'ya yüklenmesi durumunda A'nın kendinde var olduğunu ileri sürer. Böylesi bir ontolojik hükmün ne ifade ettiğinin açık bir şekilde ortaya konulması, "A B'dir" gibi önermelerin varlıksal içerikleri ve dayandıkları mantıksal formun açığa çıkmasına bağlıdır. Bu nedenle fer'î kaideye karşı ileri sürülen deliller ve bunların *Mebâhis* ve *Mûlahhas*'ta nasıl cevaplandırıldığına geçmeden önce fer'î kaidenin nasıl bir düzlemde anlaşılması gerektiği üzerinde durulması yerinde olacaktır.

"A B'dir" önermesi üç unsurdan meydana gelmiştir:

- i. Konu olarak A
- ii. Yüklem olarak B

17 Alper, *Varlık ve Zihin*, 96; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/130.

18 Alper, *Varlık ve Zihin*, 102; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *el-Mûlahhas fî'l-mantık ve'l-hikme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 47a.

iii. A'nın B'ye nispeti¹⁹

A ile B arasında meydana gelen nispet, *olumlama* (îcâb) ve *olumsuzlama* (selb) olmak üzere iki kısma bölünür. Bir şeye kısım olan, kısım olduğu şeyden daha özel bir anlamdadır. Dolayısıyla olumlama ve olumsuzlama, nispetin iki farklı şekilde ortaya çıkma tarzıdır. Ancak nispet, bu iki durumdan da farklı değildir.²⁰ Dolayısıyla konu ve yüklem mâhiyetlerinin tasavvur edilmesinden sonra açığa çıkan nispetin, söz konusu iki kısımdan hangisi ile kendisini göstereceği varlık ve yokluk ile ilişkilidir. A ve B'nin tasavvurlarından sonra ikisi arasında açığa çıkan nispet, B'nin A'ya olumlama ile yüklem olduğunu ifade ediyorsa A'nın bir şekilde var olması gerekir. Çünkü B'nin A için olumlanması, B'nin var olması demektir. B var ise o zaman A'nın da var olması gerekir. A var değilse B, yok olan bir şeye varlık ile yüklem olmuştur ki, bu, iki zıttın -yani varlık ile yokluğun- birleşmesi (*ictimâu'n-nakizeyn*) demektir. Bu da bedihi olarak yanlıştır. Bundan dolayı *olumlama*da, konu ve yüklem var olması gerekir.

Fer'î kaidenin ispatı için ifade edilen bu genel çerçeve, özellikle *Mûlahhas*'ta birçok yerde önemli itiraz ve eleştirilere maruz kalmıştır. Söz konusu itirazlar farklı vesileler ile ileride ortaya konulacaktır. İmdi Râzî'nin *Mebâhis* ile *Mûlahhas*'ta aktardığı fer'î kaideye karşı ileri sürülen *itirazlara* ve bunların Râzî tarafından nasıl cevaplandırıldığına geçebiliriz.

Fer'î kaide sırasıyla *mâhiyet*, *olumlama*, *imkânsız* ve *olumsuzlama* ile ilgili itirazlara maruz bırakılmaktadır. Fer'î kaide doğru olursa *mâhiyet*, *olumlama*, *imkânsız* ve *olumsuzlama* ile ilgili hükümlerde, bu dört kavramın konu olarak var olması gerekir. Ancak bu çeşitli çelişik ve kısır döngü barındıran durumların meydana gelmesine neden olur. Dolayısıyla bu dört itirazın delilleri, fer'î kaidenin tamamen geçersiz olduğu iddiasındadır. Varlıksal nitelikte nitelenen konunun var olduğuna karşı ileri sürülen bu itirazlar, *Mebâhis*'te verilen cevaplar ile fer'î kaidenin ispatına götürürken, *Mûlahhas*'ta tam aksine bir tavra yönelmiştir. Dolayısıyla konunun varlığına dair ileri sürülen bu itirazların ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmasına ve Râzî'nin

¹⁹ Râzî, *Mantıku'l-Mûlahhas*, 129.

²⁰ Râzî, *Mantıku'l-Mûlahhas*, 132-133.

verdiği cevapların söz konusu iki eser arasında nasıl farklılaştığına geçebiliriz.

[M4]

<i>Mebâhis</i>	<i>Mûlahhas</i>
<p>Eğer şöyle denilirse:</p> <p>[1] Varlık, sübûtî bir nitelik olup bu niteliğin mâhiyet için hâsıl olması, mâhiyetin kendinde hâsıl olmasını gerektirmez. Aksi halde teselsül lazım gelir.</p> <p>[2] Ayrıca selb [olumsuzlama] hakkında olumlamanın mukabili diye hükümde bulunulur. Oysa olumlamanın mukabili olmakla nitelenmiş bulunmasına karşın selbin kendinde bir sübûtu yoktur. Eğer “Selbin akli bir sûreti vardır ve akılda onun bir sübûtu söz konusudur” dersiniz: Biz de “Öyle ama akılda sabit olması bakımından o [selb], sübûtun mukabili olmaz. Aksine o, sübûtun bir bölümü olur. Sübûtun mukabili olması bakımından onun sabit olmaması gerekir” deriz.</p> <p>[3] Yine siz, imkânsız (mümteni') hakkında imkânsızlıkla (imtinâ') hüküm vermiyor musunuz? Hâlbuki imkânsız sabit değildir.</p> <p>[4] Yine siz, yoklukla ilgili olarak “Yokluk hakkında hüküm sahih olmaz” diye hükümde bulunmuyor musunuz? Oysa bu çelişkidir.²¹</p>	<p>Şöyle denilemez:</p> <p>[1] Varlık, sübûtî bir nitelik olup onun [varlığın] mâhiyet için husûlü, bundan önce [o mâhiyetin] husûlünü gerektirmez. Aksi halde teselsül gerekirdi.</p> <p>[2] Ayrıca şu da var ki, “nefiy” hakkında, sübûtun mukabili olduğu yönünde hükümde bulunulur. Hâlbuki onun [sübûtun] mukabili olarak onun [nefiyin], sübûtî olması imkânsızdır. Aksi halde bir şey, çelişğinin aynı olurdu.</p> <p>[3] Yine şu da var ki, siz, imkânsız hakkında imkânsızlıkla hükümde bulunuyorsunuz; oysa o [imkânsız] sabit değildir.</p> <p>[4] Ayrıca siz, yokluk hakkında “Onun hakkında hüküm sahih olmaz” şeklinde hükümde bulunuyorsunuz ki, bu da bir çelişkidir.²²</p>

21 Alper, *Varlık ve Zihin*, 96; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/130-131.

22 Alper, *Varlık ve Zihin*, 102; Râzî, *Mûlahhas* (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 47a.

1. İtiraz

Varlık ve mâhiyet üzerinden ileri sürülen bu itiraz şöyle formüleleştirilebilir: “Mâhiyet vardır.” önermesinde varlık niteliğiyle “mâhiyet” hakkında hükümde bulunmak, mâhiyetin “varlık niteliği” ile nitelenmeden önce var olduğunu söylemektir. Çünkü fer’î kaide gereğince mâhiyet, varlık ile nitelenmeden önce var olmalıdır. Aksi takdirde konu olması mümkün olmazdı. Şayet var ise, var olan mâhiyete varlık ile yüklemde bulunulmadan önce var olduğu söylenmiş olur. Mâhiyetin bu kendindeki varlığı ile ilgili hüküm aynı şekilde “Mâhiyet vardır.” önermesi gibi olmuş olur. Bu da teselsüle/kısır döngüye neden olur. Dolayısıyla bu itiraz, en temelde mâhiyetin varlık itibara alınmadan konu olabileceğini ifade etmektedir. Bu doğru olduğunda, olumlu önermelerde konunun kendinde var olduğu iddiasında olan fer’î kaidenin yanlış olduğu açığa çıkmış olur. Nihâî anlamda itirazın ana iddiası, *mâhiyet varlık şartı aranmaksızın olumlu bir önermede konu olabilir* şeklindedir.

Râzî *Mebâhis*’in matbu metninde bu itiraza doğrudan bir cevap vermekten kaçınarak, cevabının daha önce geçtiğini ifade eder. Bununla tam olarak nereye işaret ettiği açık değildir. Alper, *Mebâhis*’in başka bir yazmasında denk geldiği uzun bir açıklamaya yer vermektedir: “Aynı şekilde daha önce geçene göre varlığın mâhiyet için hâsıl olması, bir şeyin mâhiyet için husûlü değildir; aksine tam da mâhiyetin kendisinin husûlüdür.”²³

Bu açıklama ışığında Râzî’nin cevabı, “Mâhiyet vardır.” gibi bir önermede varlık yüklemi, bir niteliğin mâhiyet için sabit olması demek değil, aksine doğrudan konunun kendisinin sabit olması demektir. Dolayısıyla bu önermeden hareketle fer’î kaidenin geçersiz olduğunu söylemek, doğru değildir. Çünkü fer’î kaide, konunun kendi sabitliği üzerine değil, varlıksal bir niteliğin konu için sabit olması üzerine inşa edilmiştir. Nitekim *Mûlahhas*’taki ifadeler bunu doğrular niteliktedir:

[M5] Çünkü biz birinciye [1] şöyle cevap veriyoruz: Akıl bedihî olarak [düşünmeye gerek kalmaksızın, dolayumsuz bir şekilde]

23 Alper, *Varlık ve Zihin*, 96.

hükmeder ki [a.], bir şeyin “sübût”la nitelenmesi, bundan önce başka bir sübûtun gelmesini gerektirmez; aksine akıl bedihî olarak bunun imkânsızlığına hükmeder. Yine akıl bedihî olarak hükmeder ki [b.], bir şeyin “başka bir sübûtî nitelik”le nitelenmesi, nitelenenin sübûtunun önceliğini [yani daha önceden o nitelenen şeyin sabit olmasını] gerektirir. Akıl kendiliğinden bu ikisini ayırınca, bu ikisinin birlikteliği de imkânsız olur.²⁴

Bu cevap, bir şeyin [a] varlık ve [b.] varlıksal bir nitelikle yüklem olması arasında keskin bir ayırım olduğunu ifade etmektedir. Râzî'ye göre birincisini bedihi bir imkansızlıkla, ikincisini ise bedihi bir zorunlulukla bilmekteyiz. Râzî'nin “Akıl kendiliğinden bu ikisini ayırınca, bu ikisinin birlikteliği de imkânsız olur.” demesi ilginç bir ifadedir. Çünkü [b] varlıksal bir nitelikle hakkında hüküm verilen konunun varlığı, onun yani konunun [a] varlık ile nitelendiği anlamına gelir. Dolayısıyla tek bir önermede [a] ve [b] seçenekleri bir araya gelmiş olur. Bunu daha teknik ifadeyle şöyle ifade edebiliriz: “A B'dir.” önermesi şöyle açılabilir. *A vardır, B vardır, A'nın B'ye nispeti olumlama* ile gerçekleşmiştir. “A B'dir.” önermesinde fer'î kaide gereğince, A'nın var olduğunun ispatı onun B ile nitelenmiş olmasıdır. A'nın varlığı ispatlandığında, A varlık ile nitelenmiş bir şekilde doğrudan [a] seçeneği anlamında ele alınır. Dolayısıyla A'nın varlık ile nitelenmiş hali ve önermede konu olarak var olması [a] ve [b] seçeneklerinin birlikte aynı önermede bir araya geldiğini ifade eder. Oysa Râzî bunu *imkânsız* olarak nitelemiştir. Kâtibî, Râzî'nin söz konusu ifadesinde şeyin [a] ve [b] seçenekleri bağlamında bir araya gelmesinin imkânsız olduğu şeklinde ifade ettiği gerekliliği doğru bulmamaktadır. Ancak Râzî bu ikisi arasında birbirini engelleyen bir mülazemet olduğunu, bir araya gelmelerinin imkansızlığıyla ifade etmiştir. Bu ifadeler ışığında Râzî'nin *Mebâhis'*teki açıklaması, *Mülahas'*ta yapılan [a] seçeneğine tekabül etmekte ve fer'î kaideyi ispatlayan bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir. Ancak *Mülahas'*ta ek olarak ifade edilen [b] seçeneği ve sondaki açıklama, Râzî'nin cevabının fer'î kaideyi ispat etmediğine dair güçlü bir imâ barındırır.

24 Alper, *Varlık ve Zihin*, 102; Râzî, *Mülahas* (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 47a.

Hem *Mebâhis* hem de *Mülâhhas'* ta varlığın mâhiyete zâit ve ondan ayrı oluşu çerçevesinde, zihnî varlık hakkında önemli açıklamalar yapılmaktadır. Bu açıklamalar temelde varlık ve mâhiyet ayrımından hareketle zihnî varlığın pozisyonunu belirleyen bir içeriktedir. Râzî bir şeyin mâhiyetini akledip onun hariçî ve *şayet ispatlanırsa* zihnî varlığından şüphe edilmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Çünkü zihnî varlık, mâhiyetten başka olup mâhiyetin bir parçası değildir. Dolayısıyla mâhiyete dair elde edilen akledilir suret, zihnî varlığı itibara alınmaksızın akledilebilir.²⁵ Bu temelde şu demektir: Zihnî varlık bir mâhiyeti idrak etmede bir şart değildir. Aksine zihnî varlık başka, mâhiyetin bilinmesi başkadır. Bu açıklamalardan hareketle mâhiyet, varlık şartı taşımaksızın akledilebilir. Böyle bir iddia da bu itirazda vâkî olan mâhiyetin varlık şartı aranmaksızın konu olabileceği iddiasını desteklemektedir.

2. İtiraz

Olumsuzlama (selb) ve olumlamanın (îcâb) birbirine çelişik iki şey olmasından hareketle ileri sürülen bu itiraz, şöyle formüleştirebilir: “Olumsuzlama olumlamanın çelişığıdır.” Burada *olumsuzlama* konu, *olumlamanın çelişığı* ifadesi ise yüklemdir. Fer’î kaide gereğince, konu olarak olumsuzlamanın bu durumda var olması gerekir. Oysa olumsuzlama kendinde varlığın olmaması anlamına gelir. Şayet fer’î kaide doğruysa konu olarak olumsuzlamada, varlık ve yokluk bir araya gelmiş olur. Oysa bu iki çelişığın bir araya gelmesi demektir. Ancak “Bu olumsuzlamanın zihinde bir varlığı vardır.” şeklinde buna itiraz edilirse, bu durumda da zihinde olması bakımından olumsuzlama, varlığın çelişığı değil aksine ondan bir kısım olmuş olur. Böylesi bir durumda da olumlama ile olumsuzlama arasında bir çelişiklikten bahsetmek abes olur. Dolayısıyla konu olarak olumsuzlamaya bir varlık isnad etmek mümkün değildir. Bu esas dikkate alındığında, fer’î kaide de yanlış olmuş olur.

Râzî’nin zikredilen itiraza cevabı, doğrudan olumsuzlamanın kendisi dikkate alınarak değil de onun bir şey hakkında olumsuz bir şekilde hükmedilmesi üzerinden yürütülmüştür. Bir başka ifade ile ana itirazda, özel *olumsuzlama* (*es-selbu'l-hâs*) değil *basit olumsuzlama*

²⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/115; Râzî, *Mülâhhas* (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 45b.

(*es-selbu'l-basît*) dikkate alınmıştır. Oysa itirazın dayanak noktası, bir şeye dair olumsuz hükümde bulunmak (*özel olumsuzlama*) değil, olumsuzlamanın kendisine (*basit olumsuzlama*) olumlu bir şekilde hükümde bulunmanın keyfiyeti hakkındadır. Ancak Râzî, basit olumsuzlamanın ne demek olduğunu özel olumsuzlama üzerinden tartışarak, olumsuzlamanın tasavvurunu doğrudan bir şeyin olumsuzlanması üzerinden kurgulamaktadır. Bu ifade ile kastedilenin açığa çıkması adına Râzî'nin *Mebâhis* ve *Mülahhas*'taki cevaplarına yakından bakmak önem arz eder.

Metinlerden açığa çıktığı üzere olumsuzlama, zihindeki suretin hariçte ona denk bir şeyin olmadığına dair hükümle açığa çıkan tasavvurdur. Dolayısıyla olumsuzlamanın tasavvuru, hariçte hakkında hüküm verilen şeyin bulunmadığı itibarıyla zihinde gerçekleşen bir durumdur. Yoksa zihinde olması bakımından olumsuzlama, kendinde yokluksal bir şey değildir. Aksine bu *dış dünya* itibara alındığında ortaya çıkan bir şeydir. Bu bakımdan olumlama ve olumsuzlamanın çelişikliği, zihinde hakkında hüküm verilen şeyin dış dünyada bulunup bulunmadığı üzerinden gerçekleşir. Ancak dış dünyada olumlama ve olumsuzlamanın birbirine çelişik olduğu hükmüne dayanak olan bir şey yoktur. Bu hükmün dayanağı zihin ve sözdür. Dolayısıyla olumsuzlamanın zihinde bir sübûtu vardır. *Mebâhis*'teki anlatı bu iddiayı desteklemektedir. Ancak *Mülahhas*'ta Râzî, "*Burada tartışılması gereken noktalar vardır.*" ifadesiyle doğrudan bir kabulden kaçınmaktadır. Nitekim *Mülahhas*'ın mantık bölümünde, Râzî'nin bu konu hakkında birçok önemli açıklama yaptığına şahit olmaktadır.

[M6]

<i>Mebâhis</i>	<i>Mûlahhas</i>
<p>İkincisinin [2] cevabı şudur: Zihin, bir sûreti hazır eder [canlandırır, önüne getirir] ve sonra da o sûretin hârice dayanmadığı ve hâriçte ona mutâbık bir şeyin bulunmadığı yönünde o sûret hakkında hükümde bulunur. Bu, selbin [olumsuzlamanın] tasavvuruyla anlatılmak istenendir. Sonra zihin, başka bir sûret hazır eder ve hâriçte ona mutâbık bir şeyin bulunduğu yönünde o sûret hakkında hükümde bulunur. Sonra da bu ikisinden her birinin diğerinin mukabili olduğu yönünde hükümde bulunur; tabîî [bu hüküm], o ikisinin akılda hazır bulunmaları bakımından değil, aksine o ikisinden biri hârice dayanırken diğerinin hârice dayanmaması bakımındandır. Bu karşıtlıkla (tekâbü) hakkında hüküm verilen [konu], mezkûr yönden mevcut bulunan aklî sûrettir. İşte bu, filozofların şu sözüyle kastettikleridir: Selbin ve olumlamanın birbirine karşıtlığı, ancak sözde ve akılda gerçekleşir; hâriçte ise gerçekleşmez.²⁶</p>	<p>[Böyle denilemez] çünkü biz ikinciye [2] şöyle cevap veriyoruz: Zihin, bir sûreti hazır eder [canlandırır, önüne getirir] ve sonra da hâriçte ona mutâbık bir şeyin bulunmadığı yönünde o sûret hakkında hükümde bulunur. Bu, selbin [ya da olumsuzlamanın] tasavvuruyla anlatılmak istenendir. Sonra zihin, başka bir sûret hazır eder ve hâriçte ona mutâbık bir şeyin bulunduğu yönünde o sûret hakkında hükümde bulunur. Sonra da bu ikisinden her birinin diğerinin mukabili olduğu yönünde hükümde bulunur; tabîî [bu hüküm], o ikisinin akılda hazır bulunmaları bakımından değil, aksine o ikisinden birinin -diğeri böyle olmaksızın- hârice dayanması bakımındandır. Burada tartışılması gereken noktalar vardır.²⁷</p>

Râzî olumlama ve olumsuzlamanın önermede neye itibar edilerek verildiğini ilkesel olarak şöyle açıklamaktadır: “Yüklemli önermelerin olumlu veya olumsuz oluşundaki itibar, hükmün ispatı ve nefyidir. [Bununla] konu ve yüklem, sübûtî veya âdemî olmaz.”²⁸ Bu ilkesel duruş, olumlama ve olumsuzlamanın konu ve yüklem dışındaki doğrudan nispetin kendisine ait bir şey olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla nispetin varlığı veya yokluğu, konunun veyahut yüklem varlığına veya yokluğuna dair bir dayatmayı içermez. Ancak İbn Sînâ’da hüküm, hem konu hem de yüklem varlığı ile ilişkilidir. Öyle ki İbn

26 Alper, *Varlık ve Zihin*, 96-97; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/131.

27 Alper, *Varlık ve Zihin*, 102-103; Râzî, *Mûlahhas* (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 47a.

28 Râzî, *Mantıku'l-Mûlahhas*, 134.

Sînâ'ya göre bir şeye olumlu hükümde bulunmak, ifade edildiği üzere hem yüklem hem de konunun varlığı anlamına gelir.²⁹ Râzî'nin İbn Sînâ'dan bu anlamda radikal bir şekilde ayrıştığı kanaatindeyim. Nitekim Râzî'nin zihnî varlığa dair inkârının dayandığı epistemolojik düzlem tam olarak burasıdır.

Râzî'de olumlu önermede konuda varlık şartına dair bir tartışmaya girmeden önce, olumsuzlamanın sübûtî bir şey olup olmadığı hakkında onun ne düşündüğünü ortaya koymak önem arz eder. Bu anlamda Râzî, *Mülâhhas*'ın mantık bölümünde ilgili konu hakkında önemli bir açıklama yapmaktadır:

[M7] **Birinci bahis:** Özel olumsuzlamaya (*es-selbu'l-hâs*) dair hüküm, olumsuzlamanın aslının akledilmesinden sonradır. Çünkü bileşiğin akledilmesi basitin akledilmesinden sonradır. Ancak mutlak olumsuzlama, akledilir değildir. Çünkü her akledilen, başkasından farklı olarak kendinde ayrılmıştır. Aksi takdirde akıl, o başka olana işaret etmeden ona [basit olumsuzlamaya] mutabık bir işaretle işaret etmeye güç yetiremezdi. Ayrışma (*temeyyüz*), nefsü'l-emirde sadece ve sadece sübût ile gerçekleşir. Dolayısıyla olumsuzlama, sübûtür. Ayrıca her ayrışmanın çelişğinin olumsuz olduğu farz edilir. Şayet olumsuzlamanın bir temeyyüzü olursa, bu ayrışmanın çelişğide olumsuzlama olmuş olur ve yine bu olumsuzlama bu temeyyüze sahip olur. Böylece şey kendisinin çelişğide olur.

Cevap: Şayet siz “Olumsuzlama akledilir değildir.” sözünüzden bir şey aklediyorsanız, kendinizle çelişmiş oldunuz demektir. Aksi takdirde zikrettikleriniz size yardım etmez ve cevaba layık değildir.³⁰

29 Daşdemir, “Ma'düle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu”, 85-91. Daşdemir, İbn Sînâ'da olumlu önermelerde konuda varlık şartı arandığını, ancak olumsuz önermelerde konuda varlık şartının aranmadığını iddia etmektedir. Ayrıca Daşdemir, İbn Sînâ'ya göre konusu imkânsız olan önermelerde de varlık şartı aranmayıp bunların söz düzeyinde var olduğunu iddia etmektedir. İbn Sînâ'nın olumlama ve olumsuzlama anlayışının Helenistik şarihlerle birlikte ele alındığı bir çalışma için bk. E. Burak Şaman, “Olumlama ve Olumsuzlama: İbn Sînâ'nın el-İbâre'sini Helenistik Şarihlerle Birlikte Okumak”, *Nazarîyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 1-23.

30 Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, 133.

Alıntılanan metinde görüleceği üzere Râzî, olumsuzlamanın sübûtü bir şey olduğu iddiasına açık bir şekilde karşı çıkmaktadır. Olumsuzlamadan akledilirlik olumsuzlandığında, bir şey akledilmiş olunur. Oysa şüphe sahipleri, mutlak olumsuzlamanın akledilir olmadığını ifade etmektedirler. Dolayısıyla Râzî onların bu nedenle kendileriyle çelişmiş olduklarını ifade eder. Eğer “Olumsuzlama akledilir değildir.” sözünden bir şey akledilmiyorsa, sübût üzerinden yapılan açıklamalar anlamsız bir içeriğe kavuşur. Çünkü “Mutlak olumsuzlama, akledilir değildir.” hükmü, bu delillendirmede müsellemler bir öncül olarak iş görür. Dolayısıyla sübût üzerinden yapılan açıklamaların tamamı anlamsız bir temele kavuşmaktadır. Fer’î kaidenin ispatı olarak ifade edilen olumsuzlamanın zihinde sabit olduğu, Râzî açısından doğru değildir. Nihâî anlamda Râzî’ye göre olumsuzlama, konu olarak bir varlığa sahip olamaz. Ancak ona dair bilgi, varlık seviyesinden farklı ve ayrı bir şeydir. Râzî’nin bu anlamdaki diğer önemli bir açıklaması yine *Mûlahhas*’ın mantık bölümünde kendisini gösterir:

[M8] Biri şöyle diyebilir: “Madûm mevcut-olmayandır” denmesi de doğrudur ve bu önerme olumludur. Bu durumda ya *mevcut-olmayan* ile nitelenen konu mevcut olacaktır ki, bu, iki çelişğin birbirinin aynısı olması anlamına gelir ve bu çelişkidir; ya da [*mevcut-olmayan* ile nitelenen konu mevcut] olmaz. Bu durumda olumlu madûle önermenin konusu mevcut olmamış olur. Oysa Şeyh [İbn Sînâ], onun mevcut olması gerektiği düşüncesinde idi. Bu çelişkidir.³¹

Râzî’nin olumlu önermelerde konunun var olmadığına dair ileri sürdüğü bu önemli pasaj, açık bir şekilde olumlu ma’dûle önermelerde konunun var olamayacağını ileri sürmektedir.³² Ancak Râzî, İbn Sînâ’nın ma’dûle önermelerde konunun zihinde var olduğu iddia-

31 Râzî, *Mantku’l-Mûlahhas*, 138.

32 Daşdemir, Râzî’nin İbn Sînâ ile aynı pozisyonu paylaşarak olumlu önermelerde konuda varlık içeriği iddiasında bulunmaktadır. Yine Râzî’ye göre ma’dûle önermelerin de olumlu olduğu ifade ediliyorsa da, Daşdemir olumludaki varlık içeriği şartının ma’dûle önermelerde olmadığını ifade eder. Bu da Râzî’nin aynı kategoride gördüğü önermelere dair iki farklı tavra sahip olduğu anlamına gelir. Bk. Daşdemir, “Ma’dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu”, 102. Daşdemir, Râzî’nin olumlu önermelerde konuda varlık şartını kabul ettiğine dair herhangi bir delil getirmez. Râzî’nin mümkün bir itirazı zikredip değillediği bir pasajdan hareketle yapılan bu yoruma ihtiyatla yaklaşılması gerektiği kanaatindeyim.

sında olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin bu noktada İbn Sînâ ile açık bir karşıtlık içinde olduğu ortaya çıkmış olur. Her ne kadar konusu içerik bakımından olumsuz olsa da Râzî'ye göre madûle önerme olumludur. Dolayısıyla önermede yüklem içerik bakımından olumsuz da olsa, bir şeyi bir şeye olumlama ile yüklem yapıyoruz. Bu itirazın da ana iddiası, konusu içerik bakımından olumsuz olan olumlu önermelerde konuda varlık şartının aranıp aranmayacağı idi. Dolayısıyla Râzî'de böylesi önermelerin konularında varlık şartı aranmadığı açığa çıkmış olmaktadır. Şayet özel bir olumlu önerme olan ma'dûle önermelerde konuda varlık şartı aranmıyorsa, olumlu önermelerin tamamında konuda varlık şartının aranmadığı söylenebilir. Tüm bu açıklamalar ışığında kanaatimizce Râzî'ye göre bir şeye dair hükümde, konuda varlık şartı aranmaz. Aksine önermede varlık ve yokluğuna itibar edilen şey, konu ve yüklem değil nispettir. Bu itibarla Râzî, *Mûlahhas*'ta fer'î kaideye yönelik açık bir karşıtlık içindedir.

3. İtiraz

Fer'î kaideye yönelik ileri sürülen üçüncü itiraz, imkânsıza imkânsızlıkla verilen hükmün konunun varlığını gerektirmeyeceği üzerine inşa edilmiştir. İmkânsız kendinde varlığı imkânsız olan demektir. İmkânsıza imkânsızlık ile hüküm verildiğinde, onun konu olarak var olduğunu söylemek imkânsızın var olduğunu söylemek demektir ki, bu, çelişkidir.

Râzî'nin *Mebâhis* ve *Mûlahhas*'ta bu itiraza verdiği cevaplar, ikinci itirazın cevabı ile yakın bir benzerliğe sahiptir. Bu ortaklık, mâhiyet hakkındaki imkânsızlık hükmünün harice nispetle verilmesidir. Dolayısıyla imkânsız zihnî varlık olarak var ise de harice nispetle onun imkânsız olduğuna hükmedilmektedir. Nitekim imkânsıza imkânsızlık ile hükümde bulunmak, imkânsızın zihinde mâhiyetinin imkânsız olması anlamında değil; imkânsızın harice nispetle imkânsız olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla imkânsızın mâhiyeti konu olması itibariyle zihinde bir varlığa sahip olmaktadır.³³

33 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/131; Râzî, *Mûlahhas* (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 47a.

Râzî *Mebâhis'* te zihnî varlık bahsinin sonunda, imkânsızların konu olmasının tahkikini kitabın *el-'akl ve'l-makûl* bölümünde yapacağını ifade etmektedir. Râzî'nin işaret ettiği bölüme bakıldığında, imkânsızın konu olmasına dair ayrıntılı bir açıklama ile karşılaşılır. Temelde imkânsızın zihinde bir varlığa sahip olduğu iddiası etrafında yapılan açıklamalar, zihnî varlık bölümü ile paralel şekilde fer'î kaidenin doğruluğunu kanıtlar niteliktedir. Dolayısıyla Râzî'nin hem *Mebâhis'* te hem de *Mûlahhas'* ta bu genel çerçeveye karşı olan herhangi bir açıklaması yoktur. Her ne kadar söz konusu iki eserde bir açıklama yoksa da Râzî'nin imkânsız olan bir şeyi fer'î kaide bağlamında nasıl konumlandığını göstermesi bakımından *el-Erba'în fi usûlü'd-dîn'* deki bir pasaja burada yer vermek yerinde olacaktır:

[M9] Onların dördüncüsü: Biz Allah Teâlânın ortağının imkânsız olduğuna ve iki zıttın birleşmesinin imkânsız olduğuna dair hükümde bulunuruz. Bu imkânsızlık [kaydıyla] konu, Allah Teâlânın ortağı ve iki zıttın birleşmesidir. Sonra akıl sahiplerinin ittifakıyla, bu mâhiyetlerin kesinlikle bir tahakkuku yoktur. Dolayısıyla bildik ki: Bir şeye dair hüküm, konunun sübûtî olmasını gerektirmez.³⁴

Allah'ın ortağına ve iki zıttın birleşmesine imkânsızlık ile hüküm verilmektedir. Bu itirazın da ana iddiası olan imkânsız mâhiyete imkânsızlık ile hükümde bulunmak, bu imkânsızın zihinde veya hâriçte var olduğu anlamına gelmez. Çünkü hükmün kendisi, konunun sübûtî olmasını gerektirmez. Dolayısıyla fer'î kaide ikinci itirazda olduğu gibi hükmün, konunun varlığını gerektirmemesinden dolayı doğru değildir. Dolayısıyla da zihnî varlığa delil olarak inşa edilemez.

4. İtiraz

“Yokluk hakkında hüküm sahih olmaz.” önermesiyle açığa çıkan son itiraz, diğer üç itirazdan farklı olarak olumsuz bir önermedir. Şimdiye kadar yapılan itirazların tamamı olumlu önermelerde konuya bir niteliğin olumlanması ile konunun varlığı gerektireceği yönündeydi. Ancak şimdi farklı bir durum ile karşı karşıyayız. Râzî'nin cevabı

34 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî Râzî, *el-Erba'în fi usûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyatı'l-Ezheriyye, 1986), 2/41.

ve problemin uzantılarına girmeden önce, itirazın fer'î kaideyi nasıl iptal ettiğine değinmek gerekir.

Yokluğa, “Onun hakkındaki hüküm doğru değildir.” şeklinde hükümde bulunmak, “Yokluğa dair hüküm sahih olmaz.” ile hükümde bulunmak demektir. Oysa hakkında “Hüküm sahih olmaz.” şeklinde hükümde bulunulan yokluğa, hükmün onun hakkında sahih olmadığı şeklinde bir hükümde bulunulmuş olunur. Ayrıca böyle bir önermenin doğru olduğu iddia edilir. Dolayısıyla hakkında herhangi bir hükmün verilemeyeceği iddiasından bulunulan yokluğa, “Yokluğa dair hüküm sahih olmaz.” şeklinde hüküm vererek kendinde çelişik bir pozisyona girilmiş olunur. Böylece bu önerme yokluk kendinde sabit olmadığı için hem varlık şartını sağlamamakta hem de kendinde çelişik bir önerme olarak açığa çıkmaktadır. Bu anlamda filozofların hükümde varlık iddiası, çelişik bir duruma neden olur.

Râzî, *Mebâhis*'te bu itirazı şöyle cevaplamaktadır:

[M10] Biz, hariçte yokluk kaydıyla kayıtlanmış olarak bir mâhiyeti zihinde hazır ederiz. Sonra da hariç herhangi bir hükmün o mâhiyete ârız olmasının sahih olmayacağıyla o mâhiyet hakkında hükümde bulunuruz. Aslında burada söylenenler, bu kuşkulara benzer her kuşkuya karşı verilmiş bir cevaptır.³⁵

Râzî'nin bu açıklaması görüleceği üzere önceki itirazların cevaplarına birebir benzer bir çözüm modeli sunmaktadır. Nitekim Râzî *Mülâhhas*'ta bu itiraza bir cevap vermektan kaçınarak, “*Bu ikinciye cevap olarak verilene yakındır*”³⁶ diyerek okuyucuyu ikinci cevaba yönlendirmektedir. Esasında alıntıda ifade edildiği üzere *olumlama*, *imkânsız* ve *olumsuzlama* üzerinden geliştirilen itirazların tamamına, *hükümde hariç kaydı eklenmesi* bir çözüm olarak ileri sürülmüştür. Zihnî varlık da hükmün varlık şartı gerektirmesinden dolayı, hariç varlıktan ayrı bir varlık tarzı olarak inşa edilmiştir. Ancak Râzî'nin hükümde bulunmada varlık şartının aranmayacağı iddiası, zihnî varlığın üzerine inşa edildiği ontolojik düzlemi tamamen ortadan kaldırmaktadır.

35 Alper, *Varlık ve Zihin*, 97; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/131.

36 Râzî, *Mülâhhas* (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 47a.

Râzî'nin olumlu önermelerdeki varlık şartına nasıl baktığına yukarıda ayrıntılı bir şekilde değinildi. Fer'î kaideye yönelik son itiraz, olumsuz önerme üzerinden inşa edildiği için, Râzî'nin olumsuz önermede konunun varlığı hakkında Mülahas'ın mantık kısmında yaptığı bir açıklama problemi tüm açıklığıyla ortaya koymaktadır.

[M11] Birinci [şüpheye] gelince, onlar (i.) “Olumsuzlama ma'dûmdan kaynaklanmaktadır.” sözü ile, olumsuzlamanın hem zihinde hem de hariçte ma'dûm olan şeyden kaynaklandığını kastettilerse; bu batıldır. Çünkü zihinde olmayan bilinen olamaz ve bilinen olmayana olumlama ve olumsuzlama ile hükümde bulunmak imkânsızdır. Şayet onlar (ii.) [“Olumsuzlama ma'dûmdan kaynaklanmaktadır.”] sözü ile, olumsuzlamanın zihinde var olmakla birlikte hariçte ma'dûm olan şeyden kaynaklandığını kastettilerse, bu itibarla olumsuzlama ile olumlama arasında bir fark kalmaz. Çünkü olumlama, bir şeyin bir şeye nispetine dair zihnin hükmüdür. Ve bilinir ki, bu hüküm, hariçte konunun ve yüklem varlığına dayanmaz.³⁷

Zihnî varlık ve hariçî varlık ayrımında olumlama ve olumsuzlamanın dayandığı ontolojik gerçeğin açık bir şekilde tasvir edildiği bu pasaj, Râzî'nin İbn Sînâcı anlayışa dair tavrının da netleştiği bir içeriğe sahiptir. Şöyle ki, İbn Sînâ'ya göre olumlama ya zihinde ya da hariçte konu ve yüklem varlığını gerektirmektedir. Sırf zihnî varlık dikkate alınarak da olumlu bir hüküm verilebilir. Olumsuzlama ise konu ve yüklem zihnî bir varlığa sahip olduğuna dayanarak hariçte bu hükmün bir karşılığı olmadığını iddia eder. Nitekim Râzî, olumsuzlamanın kaynaklandığı zihnî varlığın aynı şekilde olumlama da kaynaklık ettiğini ileri sürerek, iki çelişik olan olumlama ile olumsuzlama arasında bir fark kalmadığını ileri sürmektedir. Çünkü iki çelişik aynı varlık tarzına sahip olmuş olur ki, bu iki çelişğin bir araya gelmesi demektir. Bu ise imkânsızdır. Bu itibarla olumsuzlamanın zihnî varlıktan kaynaklandığını iddia etmek doğru değildir.

Mâhiyet, olumlama, imkânsız ve olumsuzlama üzerinden konunun varlığına dair ileri sürülen itirazlar, bunlara verilen cevaplar ve *Mebâhis* ile *Mülahas*'ta Râzî'nin nasıl bir tavra sahip olduğu ortaya

³⁷ Râzî, *Mantıku'l-Mülahas*, 136.

konulduğuna göre, şimdi Râzî'nin bu iddiaları her iki eserinde nasıl bir sonuca bağladığına geçebiliriz.

[M12]

<i>Mebâhis</i>	<i>Mûlahhas</i>
<p>Bu öncülün [fer'î kaide] ispatını bitirdiğimize göre şimdi asıl maksadımıza geçebiliriz ki, bu, zihnî varlığın ispatıdır.</p> <p>Bunun kesin kanıtı şudur: Biz, bir mâhiyeti tasavvur edip onun hakkında [o mâhiyet hakkında] başkalarından ayrışmakla hükümde bulunduğumuzda, onun bir sübûtunun olması gerekir. Onun konu olabilmesinde muteber olan sübûtun hâricî varlık olması bâtıldır. Aksi halde hâriçte sabit olmayan şey, konu olamaz olurdu. Yine şu sebeple ki, eğer o şey, hâriçte olsa ve fakat onun hakkındaki hükmün sıhhati, onun hâriçte olmasının bilincine dayanmasa; bu durumda biliriz ki, muteber sübût, akıldaki sübüttür. Eğer "Konu, hâriçte ma'dûm olsa da yine de o, onlardan birinin benimsediği üzere, hâriçte sabittir" denilirse; biz de şöyle deriz: Biz, "varlık"la "sübût"tan başka bir şeyi kastetmiyoruz ve hâriçte sabit olmayan bir şeyi tasavvur etmemiz mümkündür.³⁸</p>	<p>Hakka ve adalete uygun olan şudur ki, bu öncülün delili zayıf, bu delille ilgili sorunlar ve kuşklar (<i>işkâlât</i>) ise güçlüdür.</p>

Râzî'nin *Mebâhis*'teki açıklamaları fer'î kaidenin ispatlandığını ve zihnî varlığa delil olarak nasıl inşa edildiğini açığa çıkarmaktadır. Ancak *Mûlahhas*'ta Râzî, fer'î kaidenin delilinin zayıf ve bununla ilgili öne sürülen itiraz ve şüphelerin güçlü olduğunu ileri sürmektedir. Râzî *Mûlahhas*'ta fer'î kaidenin şüpheli olmasına dair iddiasını daha ileri götürerek bunun zihnî varlığın inkârında nasıl bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Burada fer'î kaidenin önermenin ontolojik içeriği bağlamından bilginin mahiyetine/epistemolojiye dair uzantılarının nasıl açığa çıktığına da özellikle dikkat edilmelidir. Çünkü doğrudan fer'î kaidenin doğruluğunun test edildiği dört delil, önermenin onto-

38 Alper, *Varlık ve Zihin*, 97-98; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/131-132.

lojik içeriği bağlamında tartışılmaktaydı. Râzî'nin İbn Sînâcî sınırlar içinde kaldığında fer'î kaidenin doğruluğunu ve zihnî varlığa nasıl delil olduğunu *Mebâhis'*te bütünlüklü bir şekilde ortaya koyduğunu görmüş olduk. Şimdi *Mûlahhas'* ta hem zihnî varlığı inkâr edenlerin hem de zihnî varlığı kabul edenlerin fer'î kaideyi nasıl anladıklarına geçebiliriz:

[M13]

Zihnî varlığı inkâr edenlerin fer'î kaide anlayışı <i>Mûlahhas</i>	Zihnî varlığı kabul edenlerin fer'î kaide anlayışı <i>Mûlahhas</i>
Zihnî varlığı inkâr edenlerin kanıtı şöyledir: Bir şeyin bir şeyle nitelenmesinin anlamı, o şeyin ondaki [o şeydeki] husûlünden başka bir şey değildir. Sıcaklık, soğukluk, doğruluk ve daireselliği tasavvur ettiğimizde sıcaklık, soğukluk, doğruluk ve daireselliğin mâhiyeti bizde hâsil olsaydı, zâtımız aynı anda sıcak, soğuk, doğru ve dairesel olurdu ki, bu, imkânsızdır. ³⁹	Zihnî varlığı sabit görenler de şöyle kanıt getirmiştir: Biz, hâricte varlığı olmayan şeyleri tasavvur ederiz. Bu tasavvur olunan şeyler hakkında da başkasından ayırışmayla hükümde bulunuruz. Dolayısıyla bu tasavvur olunan şeyler, sübûtî hükümlerle haklarında hükümde bulunmuş olması [ya da onların konusu olması] sebebiyle mevcuttur. Mademki bunlar dış dünyada [mevcut] değildir, öyleyse zihindedir. ⁴⁰

Bu iki pasaj karşılaştırıldığında zihnî varlığı inkâr edenler, bir şeyin bir şeyde var olmasının ne demek olduğu üzerinden problemi ele almaktadır. Zihnî varlığı kabul edenler ise ma'dûma dair bilgiden hareketle bilginin varlığı gerektireceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla inkâr ve kabul noktalarının birbirinden farklı olduğuna özellikle dikkat edilmelidir. Zihnî varlığın bilgi anlayışından dolayı değil varlık anlayışı nedeniyle inkâr edilmesi ile kastedilen budur. Çünkü mâhiyetin var olması veya varlıksal bir nitelik ile nitelenmesinin Râzî açısından tek bir anlamı vardır: Onun hâricte var olması. Bilgi nedeniyle insanda meydana gelen psişik durumlar, bir arazın mahalde meydana gelmesi gibi hâricte gerçekleşen şeylerdir. Dolayısıyla varlık tahakkuk noktasında zihin ve hâric şeklinde bölümlenemez. Çünkü bir şeyin bir şeyle nitelenmesi, niteliğin nitelenende var olmasını gerektirir. Nitelik olan şey tasavvur edilen mâhiyetler ve

39 Alper, *Varlık ve Zihin*, 103; Râzî, *Mûlahhas* (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 47a.

40 Alper, *Varlık ve Zihin*, 104; Râzî, *Mûlahhas* (Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730), 47b.

nitelenen şey de zihin ise, bu mâhiyetlerin zihinde var olması gerekir. Zihinde mâhiyetlerin var olması demenin, onların mâhiyetlerinin ne ise o şekilde var olmasından başka bir anlamı yoktur. Ancak verilen örneklerde olduğu gibi zâtımızın mâhiyetlerin tasavvurundan dolayı sıcak, soğuk, doğru ve dairesel olmadığını zorunlu bir şekilde biliyoruz. Dolayısıyla nefsin mâhiyetlere varlık kazandıran bir yer olduğunu söylemek imkânsızdır. İnsanın bir şeyleri tasavvur etmesi veya hükümde bulunması ile bu şeylerin var olması arasında Râzî için İbn Sînâ'da olmayan keskin bir ayırım söz konusudur. Çünkü bir şeyin bir şeyle nitelenmesine dair hüküm, konu ile yüklem varlığı ile ilgili değil nispetin varlığı veya yokluğu ile ilgilidir. Bu bakımdan dış dünyada var olan bir şeye dair bilgi, nefsin hâriçteki şeyin mâhiyetini hâriçten farklı şekilde var etmesi demek değildir. Aksine hâriçte olan şeyi hâriçte olduğu üzere bilmesi demektir. Bu anlamda bilginin, zihinde mahiyetin husûlü ile bir ilgisi yoktur. Esasında Râzî'ye göre zihinde bilgiye eşit olarak hasıl olan bir şey de yoktur. Bu anlamıyla bilgi sırf izafetten ibarettir.⁴¹ Nihâî olarak fer'î kaide, iki farklı düzlemde iki farklı şekilde rol oynamaktadır. Zihnî varlığı inkâr eden Râzî için fer'î kaide bilgi düzleminde değil varlık düzleminde geçerli iken, zihnî varlığı kabul edenler ise hem varlık hem de bilgi düzleminde bu kaidenin geçerli olduğu kanaatindedir.

Sonuç

Bu çalışmada Fahreddin Râzî'nin zihnî varlığı inkârının dayandığı zemini, önermenin varlıksal içeriği dikkate alınarak inşa edilen fer'î kaide özelinde ortaya koyduk. Doğrudan fer'î kaidenin doğruluğunun test edildiği *Mebâhis* ve *Mûlahhas* esas alınarak, Râzî'nin fer'î kaideye yönelik nasıl bir tavır içinde olduğunu inceledik. Râzî'nin fer'î kaideye yönelik tavrının onun zihnî varlığı inkâr etmesinin epistemolojik ve ontolojik temelini oluşturduğunu iddia ettik.

Bu bakımdan *Mebâhis* ile *Mûlahhas* üzerinden fer'î kaide bağlamında karşılaştırmalı bir şekilde yapılan açıklamalar ışığında Râzî'nin

⁴¹ Râzî'nin yukarıda zihnî varlığı inkâr edenlerin delili olarak öne sürdüğü delile, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ta "idrakin mahiyeti" bölümünde de yer verdiği görülmektedir. Râzî burada da benzer açıklamalar ile "bir şeyin bir şeyle nitelenmesinin niteliğin nitelenen için hâsıl olmasından başka bir anlamı yoktur" şeklinde ifade ettiği fer'î kaidenin, bilgi düzleminde geçerli olmadığını iddia etmektedir. Bk. Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2/219-221.

*Mebâhis'*teki zihnî varlık tasavvuru, İbn Sînâcî felsefî düzlemde zihnî varlığın hangi esaslar üzerine inşa edildiğini ispatlamaktan ibarettir. Kanaatimizce Râzî *Mebâhis'*te, filozofların görüşlerini belli bir düzen ve kaideler etrafında zapt etme seviyesinde (a. seviyesinde) kalmıştır. Onun *Mebâhis'*te zihnî varlığı *müşkül şüpheler* ve *zor itirazlar* (b. seviyesi) ile sınılamaya tabi tutmadığı izahtan varestedir. Ayrıca zihnî varlık probleminin *Mebâhis'*te ilk defa ortaya konuluyor olması da Râzî'nin eleştirilerden kaçınmasını beraberinde getirmiş olabilir. Çünkü zihnî varlık ifade edildiği üzere İbn Sînâcî varlık ve bilgi anlayışı üzerinde yükselen felsefî bir teoridir. Böylesi bir teorinin ilk defa sistemli bir bütünlüğe kavuşturulması ve eleştiriden uzak durulması anlaşılabilir bir mâhiyettir. Nitekim Râzî *Mülâhhas'*ta fer'î kaide özelinde zihnî varlık teorisine yönelik tamamen eleştirel bir pozisyona sahiptir. Doğrusu Râzî'nin aynı tasnif ve tertibe sahip iki farklı eseri aynı şekilde yazması da beklenemezdi. Dolayısıyla *Mülâhhas'*ın yazılmasındaki meşruiyet zemini, *Mebâhis'*te filozoflarla uyumlu bir şekilde ortaya konan teorilerin sıkı bir eleştiriye tabi tutulmasıdır. Böylece *Mülâhhas* Râzî'nin neye kani olduğunu göstermede *Mebâhis'*ten daha öncelikli bir konumdadır.

Varlıksal bir nitelikle hakkında hüküm verilen konunun var olması gerektiği iddiasında olan fer'î kaidenin, en temelde varlık ve bilgi eşitliğine dayandığı ortaya konuldu. Râzî'nin bir şeye dair hükümde konuda varlık şartı aranmayacağı iddiasında olması, fer'î kaidenin üzerine inşa edildiği varlık ve bilgi eşitliğini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü fer'î kaidenin bilgi düzleminde ontolojik bir içeriği gerektirmesi, bir şeye dair hükümde konuda varlık şartının aranıyor olmasına bağlıdır. Ancak Râzî'ye göre ister olumlu ister olumsuz olsun bir şeye dair hükmün, konu ve yüklem değil nispetin varlığı veya yokluğu ile ilgili olduğunu ortaya koyduk. Böylece önermede konu ile yüklem varlıksal içeriklerinin itibara alınmayacağını iddia ettik. Sonuç olarak Râzî'nin fer'î kaide anlayışı, bilgi düzleminde önermenin ontolojik içeriğini elimine ederek zihnî varlığa yer bırakmamaktadır. Böylelikle bu çalışmada, Râzî'nin fer'î kaide tasavvurunun onun zihnî varlığı inkâr etmesine zemin hazırladığı sonucuna varılmıştır.

Teşekkür/Acknowledgements

Bu makaleye kaynaklık eden yüksek lisans tez danışmanlığımı yürüten muhterem hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'e şükranlarımı arz ederim. Makaleyi okuma nezaketi gösteren Dr. Zeynelabidin Hüseyini ve konu hakkında yaptığımız verimli müzakereler için Abdurrahman Ali Mihirig'e teşekkür ederim.

Kaynakça

Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve Zihin: İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, 2013.

Daşdemir, Yusuf. "Ma'düle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2019), 77-111.

İbn Sînâ. *Kitābu'ş-Şifâ: İbâre*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2006.

Janssens, Jules. "Ibn Sina Impact on Fakhr ad-Din ar-Razi's 'al-Mabâhit al-Mashriqiyya', with Particular Regard to the Section Entitled 'al-İlahiyyat al-Mahda': An Essay of Critical Evaluation". *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 21 (2010), 259-285.

Kaş, Murat. *Seyyid Şerif Cürcânî'de Zihnî Varlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Kaş, Murat. "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2018), 49-81.

Kâşifu'l-Gıtâ, Alî. *Nakdül-â râ'î'l-mantıkıyye ve hallü müşkilâtihâ*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, 1991.

Korkmaz, Hasan. *Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhi-sü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahas Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul:

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. thk. Muhammed el-Mutasım billah Bağdâdî. Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1990.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mülâhhas fî'l-mantık ve'l-hikme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu 1730.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mantıku'l-Mülâhhas*. thk. Ahmed Garamalekî - Asgarî Necâd. Tahran: Câmî'atü'l-İmâmî's-Sâdık, 2002.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâseti'l-usûl*. thk. Sa'îd Fûde. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Necif Zâde. Tahran: Münteda'l-âsâr ve'l-mefâhiri's-sekâfiyye, 2005.

Şaman, E. Burak. "Olumlama ve Olumsuzlama: İbn Sînâ'nın el-İbâre'sini Helenistik Şarihlerle Birlikte Okumak". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2022), 1-23.

Türker, Ömer. *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

