

Fahredden Râzî'nin Sofistleri Eleştirisi: Kelâm Özelinde Bir İnceleme*

Araştırma makalesi / Research article

Ebubekir PİLATİN**

Fakhr ad-Din ar-Razi's Criticism of the Sophists: An Analyse in
the Context of the Kalam

Citation/©: Pilatin, Ebubekir, (2020). Fakhr ad-Din ar-Razi's Criticism of the Sophists: An Analyse in the Context of the Kalam, Milel ve Nihal, 17 (1), 111-135.

Abstract: The sophists on the stage of history as a result of Ancient Greek's political and social conditions have entered the Islamic thought sources through Aristotle with translation movements as a concept. Kalam scholars, have given place to the sophists at the knowledge of their works and haven't only contented with putting forward their views or the problems they propounded. Kalam scholars put the sophists through Laedriyye, Inadiyye, and Indiyye through a new classification in addition to several expansions by the perspective of Aristotle that have found a way depending on the principle of noncontradiction and the impossibility of the third state. Also, Fakhr ad-Din ar-Razi stood in a prominent place where kalam and philosophy, made sophists a current issue again in different contexts by taking over the inheritance from the predecessor. The new context that Razi brought up sophists, is among the controversy of sects in the tradition of Islamic thought. This study examines the approaches of Razi and kalam philosophy on handling sophisticated visions and solutions within a contextual framework.

Keywords: Laedriyye, Indiyye, Inadiyye, Sophists, Sophists of Razi.

* Bu makale, 2019 yılında tamamlanan "İslam Filozoflarına Göre Sofist Felsefe" başlıklı yüksek lisans tezini esas alınarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı [ebubekirpilatin@artuklu.edu.tr] ORCID: 0000-0002-6470-9110.



Atıf/©: Pilatin, Ebubekir, (2020). Fahreddin Râzî'nin Sofistleri Eleştirisi: Kelâm Özelinde Bir İnceleme, Mîlel ve Nihal, 17 (1), 111-135.

Öz: Antik Yunan'ın siyasal ve sosyal şartları sonucunda tarih sahnesine çıkan sofistler, bir kavram olarak çeviri hareketleri ile beraber Aristoteles üzerinden İslam düşüncesi kaynaklarına girmiştir. Kelâmcılar, eserlerinin bilgi bahislerinde sofistlere geniş ölçüde yer vermiş ve sadece görüşlerini veya ortaya attıkları problemleri aktarmakla yetinmemişlerdir. Sofistleri, Lâedriyye, İnâdiyye ve İndiyye şeklinde yeni bir tasnife tabi tutan kelâmcılar, Aristoteles perspektifinden hareketle çeşitli açılımlarda bulunmakla birlikte, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı gibi ilkeler bağlamında çözüm üretmişlerdir. Kelâm ve felsefe uğrağında önemli bir yerde duran Fahreddin Râzî ise, kendinden önceki mirası devralarak sofistleri farklı bağlamlarda tekrar gündeme getirmiştir. Râzî'nin sofistleri ele aldığı yeni bağlam, İslam düşünce geleneğinde mezhepler arasında çıkan tartışmalar dolayımıdadır. Bu çalışma, Râzî ve kelâm ilminin sofistik görüşleri işleyiş tarzlarını ve çözümlerini bağlamsal bir çerçeve kapsamında incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Lâedriyye, İnâdiyye, İndiyye, Sûfestaiyye, Râzî'nin Sofistleri.

Giriş

Felsefe tarihi boyunca sofistler, eylemleri ve görüşleri sebebiyle, siyasal ve felsefi olarak çeşitli biçimlerde nitelendirilmişlerdir. Kimilerine göre “demokrat”, “özgürlükçü” ve “eşitlikçi” kimilerine göre ise felsefeyi “entelektüel” kesimden çıkarıp “halka” indirmiş ve nihayetinde “insan” merkezli bir felsefenin varlığa gelmesine neden olmuşlardır.¹ Bağlamı dikkate almayan bir okumada bu tür yargılar nispeten haklılık kazanabilir. Sofistik görüşlerin söz konusu nitelendirmeleri haklı çıkaran bir boyutunun olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bağlam merkezli bir okumada tablonun farklı boyutlarının olduğu anlaşılır. Bu anlamda özellikle sofistlerin kim oldukları ve hangi koşullar altında düşüncelerini serdettikleri büyük önem arz eder.

¹ Sofistlerin farklı niteliklerle değerlendirilmeleri için bk. Nurten Kiriş Yılmaz, “Sofistler ‘Sofist’ miydi?”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi*, sy 25 (Mayıs 2012): 164-168; Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev.: Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 108.

Yunan yarımadasının tarıma elverişsiz ve kıyılarınun girintili çıkıntılı olması sebebi ile Yunanlılar ekonomi faaliyetleri için deniz ticaretine yönelmişlerdir. Deniz ticareti ile beraber Akdeniz kıyılarına inen Yunanlılar, ekonomik kazanımlar elde ederek Aristokrasi sınıfının oluşmasını sağlamışlardır. Aristokratlar zamanla politik güçleri de etkileri altına almaya başlamış ve bu sınıfın yanında orta kesim burjuvazi de kendine yer bulmuştur. Aristokratların burjuva kesimine hak tanımaması, iki sınıf arasında çatışmaya sebebiyet vermiş ve uzlaşma yollarını aramışlardır.² Sınıfların arabulucularla uzlaşma çabalarının yanı sıra MÖ 500 yılında Perslerle Yunanlılar karşı karşıya gelmiş ve uzun süren savaşlar sonucunda Antik Yunan'ın toplumsal ve siyasal yapısı büyük ölçüde değişmiştir. Hem savaşların etkisi hem de MÖ 461'de Perikles'in iktidarın başına geçmesi demokratik açılımların gelişimini sağlamıştır.³ Böylelikle her tabakadan insan siyasal hak kazanmış ve söz alma gücü elde etmiştir. Yurttaşların siyasal haklarını edinmeleri sözün gücünü ortaya çıkarmış ve retorik ön plana çıkmıştır. Tam da bu noktada, konuşma sanatının öğreticiliği ve bilginin öğretilebileceği görevini üstlenen sofistler tarih sahnesine çıkmıştır.

Antik Yunan'ın sosyal ve politik şartlarının yanı sıra felsefi geçmişi de nispeten sofistlerin sahneye çıkmasında etkili olmuştur. Doğa'yı esas alan ve *arkhé* (ilke, ana madde)⁴ merkezli bir felsefi geçmişi olan Antik Yunan'ın, Herakleitos ve Parmenides arasında alevlenen tartışmayla beraber bir tür teorik çıkmaza girdiği, birbirine zıt ve çelişkili görünen görüşlerin insanlarda bir güvensizliğe yol açtığı ve bunun da ihtiyatlı bir kuşkuculuğu beraberinde getirdiği söylenmektedir.⁵ Bu sebeple sofistler için kuramsal bilgi gereksizdi ve onlar için önemli olan pratik düzeyde insana yarar sağlamaya olanaklı

² Alâeddin Şenel, *Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1.Baskı, 1970), 111-30; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 6. Baskı, 2014), 54-55; Güvenç Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoi Üzerine Yorumlar*, 1.Baskı (İstanbul: Dergâh, 2017), 18.

³ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, (Ankara: İmge Kitabevi, 7.Baskı, 2013), 41-43; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, c. II (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. Baskı, 2014), 5; Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoi Üzerine Yorumlar*, 28-29.

⁴ *Arkhé* kavramı için bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma, 2004), 50.

⁵ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev.: Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 109.

bir felsefeydi. Çünkü Antik Yunan'da gelişen olaylar, refah düzeyini arttırdığından mühim olan, sonu gelmez teorik tartışmalar değil, yeni toplumsal ve siyasal hayata katılmaktı. Refahın getirdiği yeni anlayışla siyasal olanın tartışmaya açılmasıyla yetinilmemiş zamanla ekonomi, eğitim ve ahlak da tartışılmaya başlanmıştır.⁶ Sofistlerin bu tür tartışmalarda aktif rol almaları ve özellikle yararlılığı ön plana çıkarmalarının önemli bir arka planı vardır. Atina'da yurttaş olmak ve yurttaşlık haklarından yararlanmak için; Atinalı, özgür ve erkek olmak gerekirdi. Oysa çoğu sofist Atinalı değil, yabancı (*metoikos*) idi.⁷ Dolayısıyla sofistlerin dönemin Aristokratlarını, geleneksel değer yargularını, hukukunu ve kuramsal felsefeyi sorgulayıp eleştirmelerinin sebebi, yeni toplumsal ve siyasal yaşamda politik bir yer edinmekti. Amaç, yarar ve yer edinme olduğundan "her şeyin ölçüsü insandır"⁸ ve herkesin siyasal yaşama katılması için de önemli olan retoriktir. Bu noktada, sofistlerin ilk başlarda endişelerinin veya amaçlarının teorik/kuramsal felsefe yapmak değil, siyasi bir konum elde etmek olduğu görülmektedir. Fakat sofist olgusunu sosyolojik olarak sadece siyasal olana veya felsefi olana indirgemek yanıltıcı olacağından, her iki unsurun sofistlerin ortaya çıkmasında iç içe geçtiğini ama ilk tetikleyicinin politik unsurun olduğunu söylemek daha doğru olsa gerektir.

Politik amaçlar doğrultusunda sergilenen rölativist tavırlar sonraki dönemlerde epistemolojik ve ontolojik açılımların önünü açmış ve başta tutucu görünüm arz eden sofizm zamanla uç bir nihilizme evrilmiştir.⁹ Gorgias'ın görüşleri¹⁰ buna örnek olarak verilebilir. Her bir sofist farklı bölgeden olduğundan ve bir okul ya da grup niteliği taşımadıklarından¹¹, aralarında birbirinden farklı fikirleri benimseyenler vardır. Bu noktada sofistlerin bir okulu temsil etmekten çok, belli bir düşünme biçimini paylaştıklarını ve görüşlerinin epistemoloji, ontoloji, siyaset, ahlak ve eğitim gibi farklı katego-

⁶ Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 77-78.

⁷ Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoi Üzerine Yorumlar*, 80,95.

⁸ Platon, "Theaitetos", *Diyaloglar* içinde, ed. Mustafa Bayka, 7.Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 463.

⁹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2014, II: 51; *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 95.

¹⁰ Gorgias görüşlerinin ayrıntısı için bk. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev.: Oğuz Özügül, 4.Baskı (İstanbul: Pencere Yayınları, 20016), 261-64.

¹¹ Frederick Copleston, *Ön- Sokratikler ve Sokrates*, çev.: Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1990), 105.

rilerde değerlendirildiğini belirtmek gerekir. Sofistlerin politik yaşamda yer edinme çabaları, para karşılığında retorik eğitimini vermeleri ve rölativist görüşleri bazı Aristokrat kesim tarafından tepkiyle karşılanmış ve 's sofist' kelimesi de Platon'la beraber anlam kaymasına uğramıştır. İlk bilgelik ve hikmet¹² gibi anlamlara gelen *sophistés* sözcüğü sonrasında safсатаcı ve şarlatan anlamlarını almıştır.¹³

Sofistlerin farklı kategorilerde ortaya attıkları görüşler Sokrates, Platon ve sonrasında Aristoteles tarafından eleştirilerek çözülmeye çalışılmıştır. Platon sofistlerin görüşlerini çürütmek için idea teorisini geliştirirken Aristoteles de mantık çerçevesinde çelişmezlik ve özdeşlik ilkesi kapsamında çözüm üretmiştir.¹⁴ Platon'un eserlerinde çokça yer vermesi ve Aristoteles'in de sıkça atıfta bulunması karşısında, sofistlerin Platon ve Aristoteles'in felsefeleri için önemli bir bağlam teşkil ettiğini ve nispeten felsefelerinin şekillenmesinde rol aldıkları söylenebilir. Özellikle Aristoteles'in çözümü sonraki dönemlerde İslam kelâmcıları ve filozofları tarafından sıkça gündeme getirilecektir. O halde sofistlerin ve görüşlerinin İslam dünyasına nasıl girdikleri, kelâmcılar tarafından nasıl ele alındıkları ve dolayısıyla Râzî'ye giden yolda ne tür değişimler geçirdiklerini açıklamak önem kazanmaktadır.

İslam düşüncesi kapsamındaki Türkçe literatürde sofistler hakkında önceden yapılmış çalışmalar bulunmaktadır.¹⁵ Ancak yapılan çalışmaların daha çok dar çerçevede kaldığını, ayrıntıya pek girilmediğini ve karşılaştırmaya gidilmediği söylenebilir. Özellikle Râzî'nin sofistler hakkındaki görüşlerine hiç değinilmemiştir. Bu çalışmada farklı olarak, kelâmcıların sofistler hakkındaki görüşleri derlenerek karşılaştırmalı bir değerlendirmede bulunmaya ve Râzî'nin şu ana kadar zikredilmemiş görüşlerine, sofistleri geniş ve

¹² W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, Volume 3, Part 1 The Sophist* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 27.

¹³ Sofist kavramının Platon'daki dönüşümü için bk. Platon, *Sofist*, çev.: Ömer Naci Soykan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015), 114-114.

¹⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 48-61.

¹⁵ Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *AÜİF Dergisi* XXIX (1987); İbrahim Emiroğlu, "İbn Sînâ'nın Sofistik Çürütmeler'i Üzerine Bir İnceleme", içinde *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2008); Hasan Aydın, "İslâm Kelâmcıları ve İbn Sînâ'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 48 (2008); Fatma Aygün, "Eşyânın Hakikâti Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XIII/II (2015).

farklı biçimdeki tasvirlerine yer verilmeye çalışılacaktır. Râzî, eserlerinin farklı yerlerinde sofistlere yer vermektedir ancak onun geniş ölçüde sofistleri ele aldığı eseri *Nihâyetü'l-Ukûl'* dür. Dolayısıyla bu eser bağlamında onun görüşlerini aktarmakla yetinilecektir.

Sofistler İslam Düşüncesi Kaynaklarına Nasıl Girdi?

Sofistlerin İslâm kaynaklarına ne zaman ve nasıl girdiğine dair net bir bilgi söz konusu olmadığı gibi aktarılan bilgilerin çoğu dağınık ve birbirinden kopuktur. Gerek kelâm kitaplarında gerekse tarih kitaplarında çeşitli aktarımlar bulunur. Endülüslü tarihçi İbn Abdürabbih (ö. 940) *el-İkdü'l-Ferid* adlı eserinde sofistler hakkında erken döneme atıfta bulunan bir aktarımda bulunur. Aktardığı anekdotta olay, Abbasi halifesi Me'mûn'un (ö. 833) huzurunda, Bağdat Mu'tezilesi'nin önemli figürlerinden Sümâme b. Eşres (ö. 828) ve 'hisbânîye'den yana tavır takınan bir adam arasında gerçekleşir. Halifenin isteği üzerine Sümâme, adama neyi iddia ettiğini sorar ve adam da her şeyin zandan ibaret olduğunu, gerçekte hiçbir şeyin doğru olmadığını belirtir. Bunun üzerine Sümâme adamın yüzünü kızartacak şekilde sert bir tokat atar. Adamın tepki vermesi üzerine Sümâme, attığı şeyin tokat olmadığını, aksine yüzünü Moringa ağacıyla yağladığını söyler.¹⁶

İbn Abdürabbih'in aktarımına göre sofistlerin İslam dünyasında varlığı 9.yüzyıla kadar uzanmaktadır. Ancak verdiği bilgiler herhangi bir tarih vermemekle birlikte, sofistlik eğilimlerin İslam dünyasında az da olsa birkaç kişi tarafından benimsendiğini gösterir. Bu durum sofistlik eğilimlerin İslam coğrafyasında daha erken bir tarihte varlık bulduğuna ve geliştiğine işaret eder. İşaretlerin izi sürüldüğünde sofistlik eğilimlerin ve görüşlerin Abbasi dönemi çeviri hareketi ile yakından irtibatlı olduğu görülür. Kuşkusuz çeviri hareketine yön veren birçok etken vardır ama bunlardan belki de en önemlisi; fetihlerle beraber karşılaşılan farklı kültürler ve bu kültürlerin beraberinde getirdiği reaksiyonlardır. Hem İran coğrafyasındaki Zerdüş, Mani, Bardesan ve Markion inancını paylaşılanlar hem de diğer bölgede kalan Hıristiyan ve Yahudilerle 'karşılaşma' bir dizi politik ve teolojik tartışmaların cereyan etmesine neden olmuştur. Tartışmalar Müslümanların kendini savunmak için zorunlu bir takım araçlara olan ihtiyacını ortaya çıkarır ve böyle bir ortamda,

¹⁶ Muhammed b. Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferid*, tahk.: Müfid Muhammed Kamiha (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts), 248.

Müslümanların savunma ihtiyaçlarını karşılamak için halife Mehdi (ö. 785) döneminde Aristoteles'in *Topika* eseri Arapça'ya çevrilir.¹⁷

Topika'nın çevrilmesi, hem Müslümanların ihtiyaç duyduğu tartışma sanatı açığını kapatması hem de eser içinde Aristoteles'in atıfta bulunduğu 'sofist' kavramının Arapça literatüre girmesi demektir. *Topika*'nın cedel bağlamında sofist görüşlere yer vermesi¹⁸, ayrıca *Sofistik Çürütmeler* kitabının da *Topika*'nın devamı niteliğinde Aristoteles'in mantık külliyatının *Organon*'un beşinci ve altıncı kitaplarını teşkil etmesi¹⁹ de bu durumu destekler niteliktedir. İbn en-Nedîm (ö. 995?) *Sofistik Çürütmeler* kitabının ayrıca Yahyâ b. Adî tarafından çevrildiğini ve hatta Kindî'nin (ö. 866) de bu kitap üzerine bir tefsirinin olduğunu belirtir.²⁰ O halde İslam düşüncesinde sofistler hakkındaki aktarımların Aristoteles menşeli olduğu ve sofistlerin İslam dünyasına girişlerinin halife Mehdi dönemi ile başladığı söylenebilir. Fârâbî'nin sofist kelimesini teknik bir kullanım olarak mantık ilmi içinde değerlendirmesi²¹ ve tarihçi Makdisî'nin de birtakım sofist görüşleri serimleyerek Aristoteles'in bu görüşteki kimseleri 'inkârcı' olarak isimlendirdiğini belirtmesi²² de, aktarımların Aristoteles menşeli olduğunun bir göstergesidir. Öte taraftan

¹⁷ Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbâsîd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)* (London; New York: Routledge, 1998), 66. Ayrıca eserin kimler tarafından çevrildiği için bk. İbn en-Nedîm, *el-Fihrist*, tahk.: Yusuf Ali Tavil (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 406.

¹⁸ Aristotle, *Topics. Books I and VIII, with Excerpts from Related Texts*, çev.: Robin Smith, Clarendon Aristotle Series (Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press, 1997), 1-20.

¹⁹ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, çev.: Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 7; Aristotle, *Topics. Books I and VIII, with Excerpts from Related Texts*, 175.

²⁰ İbn en-Nedîm, *el-Fihrist*, 406., Benzer açıklamalar için bk. İbnü'l-Kıffî, *İhbârü'l-Ullemâ bi-Ahbâri'l-Hükema*, tahk.: İbrahim Şemsü'd-Dîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 35.

²¹ Fârâbî, *el-Elfâzû'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, tahk.: Muhsin Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1968), 105.

²² Mutaahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitabü'l-Bed' ve't-Tarih*, c. I (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd Diniyye, t.y.), 49.

Aristoteles'in sofistlerin görüşlerini ele aldığı Sofistik Çürütmeler- kitabının Fârâbî²³, İbn Sîna²⁴ ve İbn Rüşd²⁵ tarafından şerh ve yorum- landığını hatırlatmak gerekir.

Kelâmcılar'a Göre Sofistlerin Niteliği

Tüm kelâmcıları kapsayacak şekilde bir sofist tasvirini yapmak zor- dur. Çünkü her bir kelâmcının sofistleri işleyiş tarzı farklılık göste- rir. Örneğin Matürîdî gibi kelâmcılar sofistleri tek grup olarak ele alırken²⁶, Bağdâdî ve Teftazânî gibi kelâmcılar üçlü bir sınıflandırma yapar.²⁷ Ayrıca tüm kelâmcıların aynı çizgide durmadığı; Mu'tezilî, Eş'ari ve Mâtürîdî gibi farklı ekollerin mensubiyetine göre tasnif edildikleri malumdur. Ancak farklılıklara rağmen bütün kelâmcı- lardaki ortak kanı, sofistlerin eşyanın hakikatini inkâr ettikleridir. Onlara göre sofistler bir akım veya kavim olarak tarih sahnesine çık- mışlar ve bilginin nesnellliğini ve varlığını olanaksızlaştırmışlardır.²⁸ Marifetullahı amaçlayan kelâm ilmi ise, dış gerçeklik zemininde üzerinde bilgi inşa edebileceği bir alan oluşturmak ve bununla vahyî bilgiyi ispatlamak için her türlü şüpheli ve sofistlik eğilimlere karşı; "eşyanın hakikati sabittir ve onun hakkındaki bilgimiz tahak- kuk etmiş bir bilgidir" ilkesini²⁹ belirginleştirmiştir. Kelâmcıların dış

²³ Fârâbî, "Kitâbü'l-Emkinetü'l-Mugalata", *el-Mantık İnde'l-Fârâbî* içinde, tahk.: Refil el-Acem (Beyrut: Darü'l-Maşrik, 1986), 131-65.

²⁴ İbn Sîna, *eş-Şifâ' el-Mantık: es-Safsata*, tahk. Ahmed Fuad el-İhvan (Kum: Mektebetü Ayetullah el-Uzma, 1960), 1-115; İbn Rüşd, *Telhisü's-Safsata*, tahk.: Muhammed Selim Salim (Kahire: Matbatü Dari'l-Kütub, 1972), 1-180

²⁵ İbn Rüşd, *Telhisü's-Safsata*, tahk.: Muhammed Selim Salim (Kahire: Matbatü Dari'l-Kütub, 1972), 1-180.

²⁶ Matürîdî, sofistlik argümanlara karşı mizah kabilinden karşılık verilmesi gerektiğini salık verirken, inkârcıların da şeytan tarafından ayartıldığını söyler. Bk. Ebû Mansûr Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, tahk.: Bekir Topaloğlu (Beyrut: Dârü's-Sadr, 2001), 70-75.

²⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 1. Baskı (İstanbul: Matbatü'd-Devlet, 1928), 6-7; Saduddin Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, (Pakistan: Mektebetü'l-Medine, 2.Baskı 2012), 66-68; İbrahim Emiroğlu, "Sûfestâiyye", *DİA* (İstanbul: TDV, 2009), 469.

²⁸ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, tahk. Mahmud Ömer, c. I (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 194., Bazı filozoflar kelâmcıların sofistleri bir grup veya mezhep şeklinde anladıklarını, "Sofista" adında yaşamış bir adamın bu mezhebi kurduğuna inandıklarını söyler. Oysa filozoflar için bu bir yanlıgıdır ve kelimenin kökü Yunanca olup teknik bir anlam içerir. Bk. Fârâbî, *el-Elfâzü'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*, 105; Nasîrüddin Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, (Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 2.Baskı, 1985), 46; İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe*, inceleme ve çev.: Hümeyra Özturan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 82.

²⁹ Ebû Müin en-Nesefî, "Akâ'idü'n-Nesefî", *Mecmuu'l-Mütuni'l-Kebir* içinde, (Ka- hire: Matbaatü'l-İstikâme, 1958), 29.

dünya gerçekliğine ve bu gerçeklik üzerinden bilgi üretiminin mümkün oluşuna dair tavırlarının sebebi, görünür varlıklar üzerinden Allah ve ahiret gibi varlıkların bilgisinin mümkün olduğuna, diğer bir ifadeyle, bilinenden bilinmeyene geçişin sağlanabilirliği düşüncesidir.³⁰ Âlem ve bilgi arasındaki geçiş uğrağının bu yönü düşünüldüğünde, kelâmcıların niçin sofistleri eserlerinin bilgi bahsinde ele aldıkları ve eleştirdikleri anlaşılır bir durumdur.

Üçlü taksimi benimseyen kelmâcılara göre sofistler; inâdiyye, indiyeye ve lâedriyye şeklinde gruplara ayrılır.³¹ İnâdiyye'yi inkarcılar, indiyeye'yi öznelciler ve lâedriyye'yi bilinemezciiler şeklinde Türkçe karşılamak mümkündür. Kelâmcılar için her bir grubun ayrı görüşleri ve argümanları bulunmaktadır. İnâdiyye grubuna göre "var olarak görülen her şey aslında yok olabilir, 'yok' olarak görünen şeyler de 'var' olabilir. Tatlı bulunan bir şey acı, acı bulunan bir şey tatlı olabilmekle beraber, tek olan bir şey çift olabilir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda şeylerin hakikati/gerçekliği ortadan kalkar."³² Kelâmcılar bu tür görüşlere yol açan şeyin 'duyu' algısından kaynaklanan sonuçlar olduğunu düşünür.³³ Çünkü fiziksel bazı nedenlerden dolayı insanların nesnelere farklı şekillerde algılaması olasıdır. Algılanan nesnelere tezat teşkil etmesi şüpheye yol açabilir ve nesnenin varlığı üzerinde kafa karışıklığı meydana getirebilir.

Sofistlerin ikinci grubu indiyeye'nin temel argümanı ise "nesnelere gerçekliğinin, öznelere inançlarına bağlı olması ve her grubun görüşlerinin kendilerine göre doğru, karşıtlarına göre yanlış" olduğudur.³⁴ Bu gruptaki sofistlere göre bir görüşün hem doğru hem de yanlış olması imkânsız değildir, çünkü gerçekte (*nefs'ül-emr*) hiçbir hakikat yoktur. Bu sebeple âlemin hâdis olduğunu düşünen kimse için âlem hâdis, kadim olduğunu düşünen için de kadimdir.

³⁰ Fatma Aygün, "Eşyânın Hakikâti Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofistaiyye Eleştirisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XIII/II (2015): 837.

³¹ el-Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 1928, 6-7; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 66-68; Emiroğlu, "Süfistaiyye", 469.

³² Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usulü'd-Din*, tahk.: Hans Peter Lens (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriye li't-Türa, 2005), 17.

³³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, tahk.: Muhammed İbrahim Nasr (Beyrut: Dar'ül-Cil, 1996), 43; *Şerhu'l-Mevâkıf*, I:193.

³⁴ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 66; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Mü'cemü't-Ta'rîfat*, tahk.: Muhammed Sıddık Mınşavî (Kahire: Dâr'ül-Fadile, 2003), 133; Muhammed Hâmid et- Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, tahk.: Refik el-Ucem (Lübnan: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), 957.

Kelâmcılara göre sofistlerin buradaki tutumlarının sebebi de duyu-sal bilgiden kaynaklı yanlış yargılardır. Onlara göre sofistler sarı-humma hastalığına yakalanan birinin şekeri acı duyumsaması üzerinden hareketle bu yargıya ulaşmışlardır.³⁵

Lâedriyye grubu da diğer iki grubun iddialarına benzeyen ve bir yönüyle ikisinin sonucunu teşkil eden argümanlar ileri sürer. Onlara göre zarûriyât kabilinden bilgilerin kaynağı duyu-sal (*his-siyât*) ve apaçık (*bedihîyât*) ilkelerdir. Ne ki duyu algısının yanılmasından dolayı yanlış bilgiler meydana gelebilmekte ve acı bir şeyi tatlı olarak gösterebilmektedir.³⁶ Apaçık bilgiler de onlar için şüphelidir; çünkü hangi bilgilerin apaçık olduğu hakkında çokça görüş vardır. Bu sebeple Lâedriyye için “hem akla hem de duyuya şüphe iliştiğinden ikisi dışında farklı bir hüküm koyucuya ihtiyaç vardır. Düşünme, akıl ve duyunun uzantısı olmasından dolayı ihtiyacı karşılayamaz ve ispat için kullanılması da kısır döngüye (*devr*) yol açar. O halde apaçık bilgiler ve düşünme yetisi dışında bir hüküm koyucu olmadığından ve ikisinin de şüpheli olmasından ötürü, hiçbir konuda hüküm verilemez. Ancak çekimser veya kayıtsız (*tevakkuף*) kalınabilir.”³⁷

Kelâmcılar tarafından serimlenen sofistlik düşüncelerin merkezinde duyu ve bilgi uyumsuzluğu ön plana çıkar. Kelâmcıların nezdinde her üç grubun yanılmalarının ve sofist olmalarının temelinde ‘duyu’ sorunu yatar. Duyu, kelâmcılar için bir sorun olmadığından sofistlerle münakaşa etmek gereksiz ve gülünçtür.³⁸ Ayrıca kelâmcılara göre; sofistler, herhangi bir bilinen (*malum*) kabul etmediklerinden ve zarûrî bilgileri bilinmeyen bir yapıya dönüştürdüklerinden, muhakkik âlimler sofistlerle tartışmayı (*münazara*) yasaklamışlardır. Çünkü tartışma, düşünmeye (*nazar*) muhtaç olan bir bilinmeyi,

³⁵ Kadî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*, tahk. İbrahim Medkur (Kahire, 1962), 47; *Şerhu'l-Mevâkıf*, I:194.

³⁶ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 1928, 7; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 67.

³⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I:193., Lâedriyye'nin görüşleri Gazzâlî'nin (ö. 1111) şüpheye dair düşünceleriyle yakın benzerlik gösterir. Gazzâlî'nin sofist düşüncelerden haberdar olması muhtemeldir. Gazzâlî'nin şüpheciligi için bk. İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1964), 91-94; Fehrullah Terkan, “Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde, ed.: M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2.Baskı, 2014), 294.

³⁸ Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70; Kadî, *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*, 41; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 69; Emiroğlu, “Süfistâyîye”, 469.

bilinenler vasıtasıyla bildirmek için yapılır ve kaldı ki sofistlerin iddia ettiği gibi, zarûrî bilgiler de düşünmeye muhtaç bilinmeyen bir yapıda düşünülemez. Dolayısıyla, tartışmada esas alınan iki koşul (*bilinen – bilinmeyen*) ortadan kalkmakta ve herhangi bir ispat yapılamamaktadır. Bu sebeple sofistlerin ortaya attıkları şüpheleri cevaplandırmaya çalışmak, mezheplerine girmeyi kabul etmek ve amaçlarını gerçekleştirmek demektir.³⁹

Kelâmcıların gözünde sofistler daha çok 'duyusal' bilgiyle sorunlu göründüklerinden, çözüm için iki yol izlenmiştir. Bunlar "eylemsel" ve "kavramsal" olarak nitelendirilebilir. Eylemsel çözüm yoluyla sofiste varlığı ispat etmesi için dövme, yakma ve organ kesme⁴⁰ gibi duyuyu merkeze alan acı fiiller uygulanır. Kavramsal çözümde ise daha çok sokratik sorgulamaya benzeyen bir tür diyalog vasıtasıyla sofistin iddiaları çürütölmeye çalışılır. Örneğin, sofistin "hiçbir gerçeklik yoktur" iddiasına karşılık ilk sorulan soru, bu önermenin "doğru" olup olmadığıdır. Eğer sofist tarafından olumlu bir cevap verilirse kendinden bağımsız bir varlığı kabul etmiş olur. Olumsuz bir cevap verildiğinde ise sofist kendi önermesi ile çelişir. Çünkü hiçbir şey doğru veya gerçek olmadığından "hiçbir gerçeklik yoktur" önermesi de anlamsızlaşır.⁴¹ Aynı şekilde bilginin var olup olmadığı için de benzer bir yol izlenir. Kelâmcılara göre bilginin varlığını doğrulamak için sofistlere "bilginin var olup olmadığı" sorusu yöneltilir. Olumlu cevap verdiklerinde hem bilgiyi hem de varlığı kabul ederler, olumsuz cevap verdiklerinde ise kendi önermeleriyle çelişirler; hiçbir bilgi yok ise bilginin yokluğuna dair verilen yargı da geçersizdir.⁴² Her ne kadar şüphelerinin yargıda bulunacak kadar kesinlik taşımadığını ve sadece şüphe etmekle kalmayıp şüphe ettiklerinden de şüphe ettiklerini ifade etseler de kelâmcılar için değişen bir durum söz konusu değildir. Çünkü her halükârda kelâmcılar, sonucun varlığın kabulüne çıktığını düşünür-

³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I:194-195.

⁴⁰ Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70; Kadî, *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*, 41; Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 1928, 6; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usulü'd-Din*, tahk.: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Elif Ofset, 1995), 17; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 69; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I:195.

⁴¹ Matürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70; Kadî, *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*, 41; Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 1928, 6; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, 44.

⁴² Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 1928, 6.

ler. Şüphe doğrulandığında şüpheyi kaynaklık eden gerçeklik, doğrulanmadığında ise şüpheyi geçersiz kılmaları yönüyle gerçeklik açığa çıkar. Her iki durumun dışında çekimser ve sessiz kalındığında ya da şüphecilikte ısrar edildiğinde yapılacak olan tekrar dövmek veya yakmaktır.⁴³ Mu'tezilî kelâmcı Hâşim el-Cübbâi sofistlere karşı çözüm için kavramsal düzeyde bir ayırım yapılması gerekliliğine işaret eder. Ona göre zorunlu olarak bilinen (*iztırârî*) ile çıkarım yoluyla (*istidlâlî*) bilinen bilgiler arasında ayırım bulunmak gerekir. Ayırım yapıldığında doğru ve doğru olmayan bilgi ortaya çıkar. Zorunlu bilgiye karşı olanın yalanı ortaya çıkmakla beraber, tartışmada bulunmanın ve deliller serdetmenin gereği yoktur. Çünkü Cübbâî'ye göre bu konumdaki sofist, inkâr ettiği şeyin farkındadır ve bu farkındalık sebebiyle bilinen veya farkında olunan şey üzerine delil getirmek yanlıştır. Çıkarım yoluyla husule gelen bilgiye karşı inkâr tutumunu sergileyen sofist için de Cübbâî, delil getirmek suretiyle yanlış yoldan doğru yola sevk edilmesi gerektiğini belirtir.⁴⁴

Hasta birinin balı acı bulması veya çölde yolculuk yapan bir insanın suyu serap şeklinde görmesi gibi fiziksel bazı yanılsamalar üzerinden duysal bilgiye güvenilemeyeceği ve dolayısıyla her şeyin herkese görüldüğü biçimde olduğunu ileri sürmek de kelâmcılar nezdinde geçersiz ve saçmadır. Öncelikle hastanın tatlı bir nesneyi acı bulması, nesnenin hem tatlılığı hem de acılığı içinde barındırmasından değil, hastanın ağızındaki bir sorundan kaynaklanması muhtemeldir.⁴⁵ Benzer şekilde bir huyun insanlar tarafından farklı biçimlerde anlaşılması, iyi veya kötü görülmesi, o huyun (*hilkat*) hem iyiliği hem de kötülüğü kedinde içermesinden değil, aksine iyi veya kötü gören insanın yapısındaki (*mizaç*) şehvet ve nefret değişkenlerinden kaynaklanır.⁴⁶ Çünkü kelâmcılarda nesnenin birden fazla ihtimali içerdiğinin ileri sürülmesi çelişkidir. Özne, nesne üzerinde hiçbir tasarrufa sahip değildir; aksi halde nesnenin, öznenin göreceliğine göre değişmesi gerekir. Ayrıca insan akli olaylar ara-

⁴³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, 44; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I:195.

⁴⁴ Kadî, *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*, 42.

⁴⁵ Pezdevî, *Usulü'd-Din*, 2005, 17.

⁴⁶ Kadî, *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*, 51-51.

sında ayırmda bulunduğundan neyin gerçek neyin gerçek olmadığını açığa çıkarmaktadır.⁴⁷ Parmağı kırık olan birinin parmağıyla bedeninde dokunduğu her yerin ağrıdığına işaret edip yakınması anlamsızdır, çünkü gerçekte ağrı işaret ettiği yerde değil, parmağında. Sonuçta kelâmcılar hatanın idrak edilenden ziyade idrak edenin inancında olduğuna ve gerçekte idrakin kendisinin özünde hata yapmadığına vurguda bulunur. Dolayısıyla varlık, var olduğuna inanan için var olmadığı gibi, var olmadığına inanmayan için de yok değildir. Varlık nasıl inanılır veya görülürse görülsün, ontolojik olarak bağımsız ve değişmezdir. Gerçekliğin olmadığını iddia etmek ve varlığın bağımsız, değişmez yönünü göz ardı etmek duyuya ve akla karşı kibirlenmektir. Kelâmcılar için tüm bu sözü edilenler esasında bedîhî bilgilere dayanmaktadır. Bedîhî bilgilerin burhânî niteliklerinden dolayı da ispatı yapılamaz. Çünkü burhân üzerine başka bir delil getirmeye çalışmak sonu gelmez bir teselsüle sebebiyet verir.⁴⁸ Tam da bu sebeplerden ötürü kelâmcılar eylemsel ve kavramsal çözüm yollarıyla söz konusu bilgilerin apaçıklığına işaret etmiş ve değişmez, sabit varlığın bağımsızlığına vurguda bulunmuşlardır.

Kelâmcıların genel itibariyle sofistleri işleyiş tarzlarının serencamı bu şekilde olmakla beraber, onların çözümlerinin altında yatan kaynağın ne olduğuna da bakmak gerekir. İslam düşüncesi kaynaklarındaki sofist verilerin Aristoteles menşeli olduğu hatırd tutulursa, üretilen çözümlerinde öyle ya da böyle Aristoteles'ten esinlenmesi doğal olsa gerektir. Bu noktada, Platon'un etkisinin olup olmadığı sorulabilir. Özellikle Platon'un sofistlerle mücadelesi düşünüldüğünde bu soru daha da önem kazanır. Ancak serimlendiği şekliyle kelâmcıların doğrudan Platon'a veya İdea görüşüne herhangi bir atıfları bulunmamaktadır. Platon'un Aristoteles üzerindeki 'dolaylı etkisi' hariçte tutulursa, çözümlerin daha çok Aristoteles'in perspektifi ile üretildiğini, onun çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı bağlamındaki düşüncelerinin kullanıldığını ama genişletildiğini veya farklılaştırıldığını söylemek mümkündür. Aristote-

⁴⁷ Kadî, *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*, 48; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, 45.

⁴⁸ Kadî, *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhîd ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*, 44-49; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, 43-45; Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 69.

les'in sofistler bağlamındaki düşüncelerine tüm yönleriyle yer vermek bu çalışmanın sınırlarını aşmak anlamına gelir.⁴⁹ Bu sebeple sadece Aristoteles ve kelâmcıların çözümlerinin karşılaştırılmasıyla yetinelim.

İlkin Aristoteles'te kelâmcılarda olduğu şekliye üçlü bir taksim yoktur; haliyle inâdiyye, indiyiye ve lâedriyye ayrımı kelâmcılara ait özgün bir taksimdir. Sorunun merkezinin "duyu" olarak tespit edilip, çelişmezlik ilkesi bağlamında tartışılarak çözüm üretilmeye çalışılması da Aristotelesçi bir perspektiftir. Aristoteles'e göre "aynı şeyin, aynı şeye, aynı bakımdan hem ait olması hem de olmaması imkânsızdır ve bu bütün ilkeler arasında en kesin olanıdır."⁵⁰ Bu ilke kelâmcıların hareket noktasını teşkil eder ve üretilen çözümler bunun etrafında dönüp durur. Öte taraftan Aristoteles'in sofistleri çözümlenmede bir tür diyalogu benimsemesi ve inkârda ısrar edenleri eğitimsizlikle nitelendirerek onlarla tartışmayı komik ve gereksiz bulması⁵¹, kelâmcıların kavramsal yöntemi, sofistlerin argümanlarını gülünç bulmaları ve onlarla tartışmayı gereksiz görmeleri arasında açıkça benzerlik vardır. Benzer şekilde diyalog yoluyla zorunlu ve zorunlu olmayan bilgiler arasında ayırım yapma, sofistin inkâr ettiği şeyin farkında olmasından ötürü özünde her şeyin apaçık bilgilere dayandığını ve bu bilgilerin de ispatlarının mümkün olmadığı gibi hususlar da iki tarafın ortak noktasıdır.⁵² Aristoteles'te eylemsel olarak doğrudan yakma veya dövme fiilinden söz edilmemekle beraber örtük bir zorlamanın⁵³ veya şiddetin olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Aristoteles'te örtük olan zorlamanın mahiyeti kelâmcılarda "dövme, yakma, organ kesme ve malını alma" gibi çeşitli biçimlerde açıklığa kavuşur.⁵⁴ Ayrıca hastalık gibi fiziki durumlardan dolayı algılanan nesnelere üzerinde yapılan farklı çıkarımların bir tür yanılısamadan ibaret olduğu, nesnenin özünden bağımsız bir biçimde var olduğu ve bu sebeple iki zıt durumun bir

⁴⁹ Konu hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Harun Kuşlu, "Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizme Bakışı", *Felsefe Dünyası Dergisi*, LV (2012): 274-90.

⁵⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Y. Gurur Sev, 4.Baskı (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), böl. 1005b17.

⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, böl. 1005b34, 1006a28.

⁵² Aristoteles, *Metafizik*, böl. 1007a21, 1008b2[12].

⁵³ Aristoteles, *Metafizik*, böl. 1008b2[12], [15].

⁵⁴ Kelâmcıların yöntemini İbn Sînâ çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı bağlamında kullanır. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyât*, tahk.: Said Zayid, c. I (Kahire: Mektebetü Ayetullah el-Uzma, 2. Baskı, 1960), 53.

arada bulunamayacağı da ortak noktayı teşkil eder. Çünkü Aristoteles'e göre bir şeyin, o şey olması, örneğin beyazın beyaz olması birinin onun beyaz olduğunu düşündüğü için değil, onun kendinde beyaz olmasındandır.⁵⁵ Özetle, kelâmcıların sorunun merkezini, kendi dayanakları açısından tespit ettikleri ve buna göre çözüm ürettikleri, her iki hususun da Aristoteles esinlenmesiyle ama farklılaşarak ve geliştirilerek vuku bulduğu söylenebilir. Şimdi, kelâm ilmi tarafından bir konuma oturtulmuş ve tartışılmış bu verilerin Râzî'de nasıl bir biçim aldığına bakalım.

Râzî'nin "Nâzar'ında" Sofistler

Kelâmcıların sofist algılarının serencamının serimlenmesi, bir yönüyle Râzî'nin de anlatımını az çok açığa çıkarır. Ancak Râzî'deki anlatımlara bakıldığında çok farklı temaların olduğu, kendinden önceki kelâmcılarda olmayan bilgileri aktardığı ve bu yönüyle de ayrıştığı fark edilir. Onun sofistleri ele almasının en özgün tarafı; Platon'un diyaloglarını andırır biçimde, karşılıklı konuşmalar ve soru-cevap üzerinden tartışmaları sürdürmesidir. Yer yer Râzî, bir sofist edasıyla muhtemel itirazları da cevaplar. Hatta Râzî'nin mahiyetler konusundaki bilinemezçiliğinin⁵⁶ sofistlik bir izlenim taşıdığı ve bu tavrından dolayı sofistlikle suçlandığı da olmuştur.⁵⁷ Kendinden önceki kelâmcılarda veya filozoflarda sofistlerin Yunan menşeli olduğuna dair birtakım bilgiler aktarılır. Ancak Râzî, sofistlerin menşei ile ilgilenmez ve herhangi etimolojik bir tahlilde de bulunmaz.

Râzî, eserinin "nâzar" bölümünde kendinden önceki kelâmcılar gibi sofistleri üçlü bir ayrıma tabi tutar. Ona göre sofist gruplar arasında en bilineni lâedriyye olduğundan, daha çok bu grup üzerinde durur ve uzun aktarımlarda bulunur.⁵⁸ Râzî için lâedriyye'nin şüpheciliğine kaynaklık eden belli başlı dört sebep vardır. Bu sebep-

⁵⁵ Aristoteles, *Metafizik*, *Metafizik*, böl. 1008a2[7], 1010b1.

⁵⁶ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkâri'l-mutekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ'*, tahk.: Tâhâ Abdür-raûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts), 17.

⁵⁷ Salih Zerkan, *Fahreddin er-Râzî Ve Ârâuhü'l-Kelamiyye Ve'l-Felsefiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963), 496. Nesim Doru, "Fahreddin Razi'de Bilgi Problemi" (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 25.

⁵⁸ Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Usûl*, tahk.: Said Abdüllatif Fûde, c.I (Beyrut: Darü'z-Zehâir, 2015), 157.

ler, zarûrîyât hakkında her kesimin farklı cevap vermesi sonucu karışıklığın meydana gelmesi, nazar kapsamındaki bilgilerin zarûrî bilgileri kapsayıp kapsamadığı, insan fıtratının zarûrî bilgileri elde edip edemediği ve duyuşsal bilgilerde meydana gelen karışıklıklar şeklinde kategorize edilebilir.⁵⁹ Bu karışıklığa sebebiyet verip şüpheliğe yol açan kişiler kimlerdir veya bu argümanlar hangileridir? Râzî ilginç bir biçimde, gelenek halini alan sofistlik görüşleri aktarmaktan ziyade, bu duruma sebebiyet veren şeyin İslam mezhepleri arasında meydana gelen tartışmalar olduğuna işaret eder. Râzî'nin aktarımındaki sofist lâedriyye grubuna göre, her mezhebin kendi görüşünü zarûrîyat kabilinden ortaya atması ve karşıtlarının zıddını iddia etmesi sonucu bir güvensizlik vuku bulmuştur. Sofistlere göre mezhepler arasında cereyan eden ve zarûrî bilgileri zedeleyen tartışmaların odağında on dört mesele bulunur. Bunlardan ilki, Mu'tezile, Eş'ârî ve filozoflar arasındaki hüsün-kubuh tartışmasıdır. Mu'tezile'ye göre faydalı ve doğru olan iyi (*hüsün*) iken, yalan ve zararlı olan kötüdür (*kubuh*). Buna mukabil Eş'ârîler ve filozoflar Mu'tezile'nin söz konusu görüşünün evvelî olmadığını, bazı durumlarda doğru ve bazı durumlarda yanlış olduğunu, dolayısıyla meşhûrat kabilinden olduğunu söylerler. Hüsün-kubuh'tan sonra geriye kalan diğer meseleler kısaca şu şekildedir; insanın kendi eylemlerinin yaratıcı olup olmadığı, Mu'tezile ve filozoflar tarafından karşıtlık ilişkisi içinde olmayan şeylerin görülmesinin imkânsız olduğunu iddia etmesi ve Eş'ârîler'in bunu zorunlu görmeyip mümkün görmesi, renk ve araz tartışması, cisimlerin sürekli (*bekâ*) veya süreksiz var olup olmadığı meselesi, Mücessime mezhebinin âlem görüşü, halâ (boşluk) ve melâ (doluluk) sorunu, kadim – hadis meselesi, filozofların hiçten hiç çıkmaz ilkesini benimsemeleri ve karşıtlarının kabul etmemesi, filozof ve kelâmcılar arasındaki müreccih sorunu, ilk idrak edilen şeylerin zarûrî olup olmadığı meselesi, insanın hakikatinin neliği, ma'dûm'un şey'iyeti tartışması ve dolaylı eylemler (*müdevellidat*)⁶⁰ meselesidir.⁶¹ Râzî'nin zikrettiği tüm bu tartışmalar genelde Mu'tezilî, Eş'ârî ve filozoflar arasında cereyan eder. Ona göre tüm bu hususlar lâedriyyenin kafa karışıklığına ve şüpheye düşmelerine sebebiyet veren nedenlerdir. Çünkü lâedriyye'ye göre tartışma konusu olan meselelerin doğruluğu zorunlu

⁵⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:157-166.

⁶⁰ Bu ve diğer kavramlar için bk. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 5. Baskı, 2017), 324.

⁶¹ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:158-160.

olarak bilindiğinden bunları inkâr eden aynı zamanda zarûrîyâtı da inkâr etmiş olur. Ayrıca her bir tarafın delil getirerek iddiada bulunması da lâedriyye için anlamsızdır, çünkü deliller de sonuçta zorunlu bilgilerden teşekkül eder.⁶²

Râzî tarafından aktarılan lâedriyye sofistlerinin şüpheye düşmelerinin ikinci sebebi ise, nâzarî ve zarûrî bilgilerin ilişkisi sorunudur. Lâedriyye'ye göre nâzarî bilgilerin zarûrî bilgileri gerektirip gerektirmemesinin iki ihtimali vardır; ya zorunludur ya da değildir. Zorunlu olmaması durumunda nâzarî olur ve bu ilişkinin gerekliliğine dair ikinci bir delile ihtiyaç duyar. Bunun da teselsül ile sonuçlanması kaçınılmazdır.⁶³ Gerekliliği önemli kılan şey nedir? Lâedriyye'ye göre sonu gelmeyen her ortamın (*vasat*)⁶⁴ veya geçişin diğerine bitişmesi gerekir. Geçişlerin birbirine bağlanmaması durumunda herhangi bir bilgi anlam ifade etmez. Örneğin ateş sıcaktır, çünkü yakıcıdır önermesinde “çünkü yakıcıdır” ifadesi bir ortadır (*vasat*). Yakıcıdır geçişi kendinden önceki önermeyle bitişmediğinde herhangi bir bilgi elde edilmez. Yani, ateşin yakıcı olduğu anlaşmaz. Haliyle lâedriyye'ye göre nâzarî bilgilerin zarûrî bilgileri gerektirmesi zorunludur. Bu durumda zarûrî bilgiler bütün (*küll*) için hâsıl olursa, nâzarî bilgilerin de bütün için hâsıl olması gerekir. Ancak ikinci durum mümkün değildir ve buna binaen zarûrî bilgilerin de bütün için hâsıl olmaması gerekir. Öyleyse zarûrî kabilinden bilgiler bazen elde edilebilmekte, bazen de edilememektedir. Elde edilemediği durumlarda bahs (araştırma) devreye girer.⁶⁵ Nâzar da bu noktada iş görüp önermeleri düzenler.⁶⁶ O halde zarûrîyâtın kendi başına bir anlamı kalmaz ve nâzara dönüşür. Nâzara dönüştüğünden ispatının yapılabilmesi için bir başka bilginin olması gerekir ve bunun da sonu gelmez bir teselsüle sebebiyet vermesi açık olduğundan hiçbir bilginin doğru olmadığı ortaya çıkar.⁶⁷

İnsan fitratının zarûrî ve nâzarî bilgileri elde edip edemeyeceği sorununun lâedriyye tarafından dile getirilmesinin sebebi, insanın

⁶² Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:161.

⁶³ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:163.

⁶⁴ Vasat/Orta kavramı için bkz. *Keşşâfü İstîlâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, 1751; Râzî'deki kullanımı için bk. Semîh Rugeym, *Mevsûat'ü Müstalahât-i el-İmâm Fahrü'd-Din er-Râzî*, (Bayrut: Mektebetü Lübnan Nâşirun, 2000), 677.

⁶⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:163-164.

⁶⁶ Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mutekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-'ulemâ' ve'l-hükemâ'*, 40.

⁶⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:164.

hiçbir surette bedîhî bilgileri elde edemeyeceğine dair itirazlarıdır. Buna göre insan fitraten bu bilgileri edinebiliyorsa bunun daha anne karnındayken edinmesi gerekir. Olumlu ve olumsuz bir şeyin aynı anda aynı şeyde var olmasının mümkün olmadığını, yani çelişmezlik ilkesini cenin olarak var olduğundan itibaren bilmesi gerekir. Fitraten bu bilgileri elde etmenin mümkün olmadığı durumda ise başka bir yoldan bilgilerin kazanılması gerekir ancak kazanılan bu bilgiler bedîhî niteliğini kaybeder ve kesbî olur.⁶⁸ Bedîhî bilgilerin duyu yoluyla elde edilebileceğini de lâedriyye kabul etmez. Çünkü onlara göre hem bedîhî bilgiler hem de duysal bilgiler eşit derecededir ve duysal bilgiler kesinlik ifade etmediğinden bedîhî bilgiler de kesinlik ifade etmez. Duysal bilgilere güven duyulamayacağı hususu kelâmcılar tarafından aktarılan sofistlerin genel karakteriydi. Râzî'nin betimlediği sofist lâedriyye grubunun görüşleri ise kelâmcıların aktardığından oldukça farklıdır. Onun aktarımları kelâmcılar arasında cereyan eden tartışmalara atıfta bulunur. Özellikle kelâm ilminde tartışılan Allah'ın yaratma eyleminin keyfiyeti üzerinden örnekler verir.⁶⁹ Geri kalan argümanaları da Gazzâlî'nin şüpheciliği sadedinde zikrettiği önermelere benzer. Sonuçta lâedriyye'ye göre ister mezhepler arasında çıkan tartışmalardan kaynaklansın, ister duyu veya nazârın kendisinden kaynaklanan bilginin yapısından olsun herhangi bir yargıda bulunmak olanaksızdır.

Râzî lâedriyye'ye benzer şekilde inâdiyye ve indiyiye'nin görüşlerini aktarır. Ancak lâedriyye'nin konumu ön planda olduğundan diğer iki grubun görüşlerine çok yer verilmez.⁷⁰ Râzî için hepsinin şüpheye düşmesinin ortak sebebi, usul tartışmalarında karşılaşılan zıtlıklar ve bu zıtlıkların usulü zedelemesidir. Tam da bu yüzden lâedriyye tartışmalara işaret ederek akla güvenilemeyeceğini, inâdiyye hiçbir şeyin var olamayacağını ve indiyiye de tüm nesnelere öznenin görüşüne bağlı olması gerektiğini iddia eder.⁷¹ Peki, tüm bu

⁶⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:163-166.

⁶⁹ Örneğin lâedriyye şöyle bir argüman geliştirir; bir sabah görülen Zeyd'in diğer günün sabahında da aynı kişi olduğu bilgisinin zarûri olması gerekir. Ancak Müslümanlar, Allah'ın tüm yönleriyle Zeyd gibi bir insanı yaratmasını mümkün gördükleri halde sabah görülen Zeyd'in diğer günün sabahında da aynı kişi olduğu yargısının kesinliğini kabul etmezler. Çünkü ilk karşılaşmada görülen Zeyd'in ikinci karşılaşmada aynı kişi olduğuna dair kesin bir kanıt yoktur. Müslümanlara göre Allah, gözümüzü kapattığımız esnada ilk görülen Zeyd'i yok edebilir ve benzerini yaratabilir. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:166-169.

⁷⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:170-172.

⁷¹ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:171.

iddialar karşısında Râzî nasıl bir tutum sergiler? Tıpkı kendinden önceki kelâmcılarda olduğu gibi Râzî de öncelikle sofistlerle tartışmanın gereksiz olduğunu düşünür. Çünkü ortaya atılan görüşlerin çoğu şüphe götürmeyecek derecede açıktır ve açık olan hususlar üzerine delil getirmek yersizdir. Dolayısıyla hangi durumda olursa olsun, her bilginin başka bir bilgiye dayandığını iddia etmekle teselsül ve devir kabul edilse bile, ila nihaye bazısı bazısını gerektiren (*telâzüm*) bilgilerin sonlu veya sınırlı olması gerekir. Telâzüm ilişkisinde lüzum ve melzûm arasında üçüncü bir geçiş yoktur sadece ikisi arasında bir geçiş söz konusudur. İkisi dışında bir geçiş olmadığına göre bu durum delil gerektirmemekle birlikte zarûrî bir hal alır. Dolayısıyla sonuç zarûrîyâta varacağından ve ispatının da yapılamayacağından tartışmanın anlamı yoktur. Buna rağmen Râzî, sofistlerin yalanlarını gün yüzüne çıkarmak için bazı durumların açıklanması gerektiğini düşünür. Diğer kelâmcılarda olduğu gibi Râzî öncelikle kavramsal düzeyde birtakım soruların sorulması gerektiğini, bu sorular vesilesiyle ya itiraf ya da inkâr edeceklerini, inkâr etmeleri durumunda acı çektirmek gerektiğini belirtir.⁷²

Sofistlerin iddia ettiği, mezhepler arasında vuku bulan tartışmalardan dolayı bedihî bilgilerin geçersiz kaldığı görüşüne karşılık Râzî; sorunun bedihînin kendisinden değil, iki yönlü kavramların yapısından kaynaklı olduğunu düşünür. Bazı kavramlar iki yönlü olduğundan ve bir yönünün bazen vücut bulup diğerinin vücut bulmamasından karışıklık meydana gelebilir. Buna göre yapılması gereken şey, “ayırım” ve “tanımlama”dır. Hüsün ve kubuh kavramları bu minvaldedir. Her iki kavramın hem eylemin kendisine hem de eylemin sonucuna yönelik iki boyutu söz konusudur. İnsan nefsinde uygun olup olmaması kastedildiğinde adaletin iyi ve zulmün de kötü olması zarûrîdir. Ancak bazen de her iki kavram eylemin sonucuna, yapılıp yapılmadığına göre değerlendirilir ve bu yönüyle zarûrî bir hüviyette olmadığı herkes tarafından bilinir. Râzî için geri kalan mezhepler arasındaki tartışmalı konular da bu şekildedir.⁷³ Râzî'ye göre nâzarî ve zarûrî bilgilerin ilişkisinde de ayrıma başvurmak gerekir. Zarûrî bilgilerde bir tasavvurun elde edilmesi, zorunlu olarak tasdiki de gerektirirken nâzarda gerektirmez. Birin ve ikinin durumu düşünüldüğünde zarûrî bilgilerde birin, ikinin yarısının olmadığını düşünmek mümkün değil. Nâzarî bilgilerde ise, âlemin

⁷² Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:172-173.

⁷³ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:173-174.

hadis veya kadim olduğu düşünülürse bu iki kavramın yargıda bulunmak için yeterli olmadığı görülür. Çünkü üçüncü basamağı teşkil eden bir akıl yürütmenin olması gerekir. Haliyle, zarûrî ve nâzarî bilgiler bir yönüyle birbirinden ayrışır ve sofistlerin aktardığının aksine bunların birbirini gerektirmesi zorunlu değildir.⁷⁴

İnsan fitratının zarûrî bilgileri elde etmede yeterli olup olmadığı konusunda Râzî, fitratın yeterli olmadığını, aksine önce bir evvelî önermeye ait tekil tasavvurun olması gerektiğini ve tasavvur olduktan sonra tasdikın meydana geldiğini söyler. Tasavvurun oluşması elbette duyular vasıtasıyla gerçekleşir ancak bu, önermelerin duyudan elde edilen bilgilerin tümevarım yoluyla oluşması anlamına gelmez. Böyle bir şeyi söylemek Râzî için sofistleri haklı çıkarmak olur. Duyular sadece zihinde mahiyetlerin suretlerini verir ve bu suretler daha sonra tasdike dönüşüp insan nefsinde zarûrî bilgi halini alır.⁷⁵ Çünkü Râzî nezdinde duyular, nesnelere mahiyetini kavrayacak nitelikte değildir.⁷⁶ Ancak açık – seçik nesnelere algılamakla kalır. Bu noktada duyular, aklî algılamının hazırlayıcısı konumunda bir araçtır.⁷⁷ Duyulara temel bir kaynak rolünün verilmesi, aynı zamanda sofistlerin iddia ettiği duyulara güvensizlik sorununu da ortadan kaldırmış olur. Çünkü tüm bilgilerin kaynağını oluşturan şey duyudur ve bunun da bilgisi bedîhî olduğundan ispatının yapılması mümkün değildir. Acı çektirme gibi eylemlerin uygulanması bir açıdan duyunun bu konumuna dair rolünün hatırlanmasına matuftur. Neticede Râzî için sofistlerin duyulara güvensizliği, kendimizden şüphe etmemize yol açmaz.⁷⁸

Râzî'nin sofistler hakkında genel aktarımı ve onlara karşı verdiği cevaplar bu şekildedir. Görüldüğü üzere, onun gözündeki sofistlerin tutumu kendinden önceki kelâmcılarda olduğundan çok daha farklıdır. Elbette sofistlik tutumlara karşı Râzî'nin verdiği cevaplar önemlidir ancak; onun sofistlere yüklediği çeşitli biçimler çözümlerini gölgede bırakır türdendir. Râzî'nin seleflerinden ayrıştığı

⁷⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:175.

⁷⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, I:176.

⁷⁶ Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mutekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l- 'ulemâ' ve'l-hükemâ'*, 17-18.

⁷⁷ Râzî'de bilginin oluşum evrelerinin ayrıntısı için bk. Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvahuma*, tahk. Muhammed Sagir Hasan (Pakistan: Ma'hedu'l-Ebhasi'l-İslamiyye, 1968), 76-77.

⁷⁸ Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Uşûl*, I:177.

en bariz nokta burasıdır; kendine özgü sofistlik temayı serimlemesidir. Sorunun tespiti noktasında da bir ayrışmadan söz edilebilir. Kelâmcılar, Aristotelesçi perspektifle, sofistlik tutumların merkezinde duyudan kaynaklı sorunların olduğunu düşünüyorlardı. Fakat Râzî'ye göre her grubun şüpheye düşmesinin ana sebebi, her kesim arasında cereyan eden usul tartışmalarıdır. Bir başka ifadeyle Râzî, kelâmcıların aralarında sıkça tartışmalarını ve her birinin kendi görüşünü zorunluluk olarak addetmesini, sofistlik tutumlara yol açan önemli bir etken olarak görür. Bu sebeple, Râzî'deki sofistlik temalarda gelenek halini alan görüşlere yer verilmez. Onun çözümlerinin kelâmcılar tarafından paylaşılan genel kanaatin bir yansıması olduğu söylenebilir. Hem kavramsal ve eylemsel yöntemleri benimsemesi hem de zorunlu ve zorunlu olmayan arasında ayrılmaya gitmesi örnek olarak verilebilir. Ancak Râzî'yi farklı kılan, verdiği cevapların nispeten felsefi bir renk kazanması ve kelâmcılarda pek görülmeyen fakat Aristoteles'te var olan⁷⁹, sıkı bir tanımlama işlemine girişmesidir. Tartışılan her konuda öncelikle kavramlar birbirinden ayrıştırılır ve teker teker Râzî tarafından tanımlanır.

Sonuç

Sofistler, pratik amaçlar uğruna farklı görüşler serdetseler de yaratıkları etki ile birlikte felsefenin varlık ve varlık kavramına tekrardan odaklanmasına yol açmıştır. Çünkü sofistlerin görüşleri, görünen nesnelere üzerinden varlığı, varlığın var-oluş biçimlerini ve biçimlerin ya da mahiyetlerin insan zihnine nasıl aksetticiği gibi önemli sorunların gündeme gelmesine sebebiyet vermiştir. Bir başka yönüyle, sofistlerin bu tutumunun, varlık karşısında öznenin konumunun ne olacağına dair tartışmayı da imlediği söylenebilir. Varlık ve varlık karşısında öznenin konumlanması sorunu, sofistlerin karşısında duran filozofların ana temasını oluşturur. Konunun en çok tartışma götüren tarafı burasıdır. Tam da bu sebeple Platon "idea" kuramını, Aristoteles de "çelişmezlik ilkesi ve üçüncü halin imkansızlığı" gibi ilkeleri belirginleştirmiştir. Varlık ve varlığa ilişkin sorunun çözümünde kelâmcılar Aristotelesçi çizgiyi takip etmiş ve bu perspektiften hareket etmişlerdir. Bu çizginin temel referans noktaları; varlık ve varlık kavramının apaçık olduğu, bu sebeple de tanımlanamayacağı ve öznenin dışında bağımsız bir şekilde olduğudur. Dolayısıyla kelâmcılar varlığa ilişkin bu bilinci sürdürmüş ve

⁷⁹ *Metafizik*, blm. 1011b23[17].

varlık karşısındaki her türlü şüpheyi, varlığın sabit, açık ve özne-üstü olduğu ilkelerine icra ederek bertaraf etmeye çalışmışlardır. Varlığa ilişkin bu bilinç tüm kelâmcıların ortak noktasıdır. Kelâmcıların varlık hakkındaki tutumlarının metafiziksel bilgiyi ve dolayısıyla Allah'ın varlığı gibi kelâmî meselelere zemin hazırladığı söylenebilir.

Felsefe ve kelâm kavşağında önemli bir yerde bulunan Râzî ise, kendinden önceki gelenekten beslenmekle beraber, işleyiş tarzı itibariyle seleflerinden sıyrılmaktadır. Aktarımlarının kendinden önceki kelâmcılardan farklı olarak felsefi bir temaya büründüğünü görmek zor değildir. Onun, sofistlerin menşesine ve süregelen görüşlerine değinmeden yeni bir bağlamda onları yeniden tartışması oldukça dikkat çekicidir. Bu yönüyle Râzî, sofistlik görüşleri İslami gelenek içerisinde dolayımlayarak, sofizmin İslam içindeki imkânını tartışır izlenimi verir gibidir. Diğer bir ifadeyle, Râzî'nin sofistlerin tarihselliğini aşır İslami gelenekle bütünleşmiş, güncel ve hayali bir muhatap olarak sofistleri çözümleme girişimini, İslam kültürü içinde cereyan eden tartışmalardan sofizmin çıkıp çıkmayacağı yönünde kelâmî ve felsefi bir "soruşturma" olarak değerlendirmek mümkün. Ayrıca sofistlik görüşlerin Râzî üzerinde ne derecede etkili olduğu da araştırmayı bekleyen bir konudur. Çünkü onun mahiyetler hakkındaki çekimser tavrı açıklığa kavuşmuş değildir.

Sonuçta, Antik Yunan'da politik kaygılar neticesinde ileri sürülen görüşler, Aristoteles üzerinden kelâmcılarda ontoloji, epistemoloji ve ahlak üçgeninde tartışılmış, Râzî'de ise İslami motiflerle somutlaştırılarak "yerli" bir sofizmin imkânını sorgulamaya evrilmiştir.

Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. 7.Baskı. Ankara: İmge Kitabevi, 2013.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Y. Gurur Sev. 4.Baskı. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- _____. *Sofistçe Çürütmeler*. Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Aristotle. *Topics. Books I and VIII, with Excerpts from Related Texts*. Çeviren Robin Smith. Clarendon Aristotle Series. Oxford: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1997.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*. 4. Baskı. C. II. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.

- _____. *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. 6. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Atay, Hüseyin. "Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)". *AÜİF Dergisi* XXIX (1987).
- Aygün, Fatma. "Eşyânın Hakikâti Sabittir İlkesini Benimseyen Kelâmcıların Sofestaiyye Eleştirisi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* c. XIII, sy II (2015).
- Aydın, Hasan. "İslâm Kelâmcıları ve İbn Sinâ'ya Göre Bilginin İmkânı Sorunu ve Sofistler". *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy 48 (2008).
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates'ten Önce Felsefe*. Çeviren Oğuz Özügül. 4.Baskı. İstanbul: Pencere Yayınları, 20016.
- Copleston, Frederick. *Ön- Sokratikler ve Sokrates*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1990.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. *Gazzalî ve Şüphecilik*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1964.
- Doru, Nesim. "Fahreddin Razi'de Bilgi Problemi". Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usulü'd-Din*. 1. Baskı. İstanbul: Matbatü'd-Devlet, 1928.
- el-Cürçânî, Seyyid Şerif. *Mü'cemü't-Ta'rîfat*. Tahk. Muhammed Sıddık Minşavi. Kahire: Dâr'ül-Fadile, 2003.
- _____. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Tahk. Mahmud Ömer. C. I. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- el-Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *Kitabü'l-Bed' ve't-Tarih*. C. I. Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd Diniyye, t.y.
- en-Nesefî, Ebû Mûin. "Akâ'idü'n-Nesefî". İçinde *Mecmuu'l-Mütuni'l-Kebir*. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1958.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed. *Usulü'd-Din*. Tahk. Hans Peter Lens. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriye li't-Türas, 2005.
- er-Râzî, Fahreddin. *Kitabu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvahuma*. Tahk. Muhammed Sagir Hasan. Pakistan: Ma'hedu'l-Ebhasi'l-İslamiyye, 1968.
- _____. *Muhassalü efkârî'l-mutekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l- 'ulemâ' ve'l-hükemâ'*. Tahk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.
- _____. *Nihâyetü'l-Ukûl fi Dirâyeti'l-Usûl*. Tahk. Said Abdüllatif Fûde. C. I. Beyrut: Darü'z-Zehâir, 2015.
- es-Sâbûnî, Nüreddin. *el-Bidâye fi Usûli'd-Din*. Tahk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Elif Ofset, 1995.
- Emiroğlu, İbrahim. "İbn Sinâ'nın Sofistik Çürütmeler'i Üzerine Bir İnceleme". İçinde *Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2008.
- _____. "Süfestaiyye". İçinde *DİA*. C. XXXVII. İstanbul: TDV, 2009.
- et-Tehânevî, Muhammed Hâmid. *Keşşâfü İstulâhâti'l-Fünûn ve'l- 'Ulûm*. Tahk. Refik el-Ucem. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Fârâbî. *el-Elfâzü'l-Müsta'mele fi'l-Mantık*. Tahk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1968.

- _____. “Kitâbü'l-Emkinetü'l-Mugalata”. İçinde *el-Mantık İnde'l-Fârâbî*, Tahk. Refil el-Acem. Beyrut: Darü'l-Maşrik, 1986.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/8th-10th centuries)*. London ; New York: Routledge, 1998.
- Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy, Volume 3, Part 1 The Sophist*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- İbn Hazm. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*. Tahk. Muhammed İbrahim Nasr. Beyrut: Dar'ül-Cil, 1996.
- İbnü'l-Kıftî. *İhbârü'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hükema*. Tahk. İbrahim Şemsü'd-Din. Beyrut: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 2005.
- İbn Miskeveyh. *Mutluluk ve Felsefe*. Çeviren Hümeysra Özturan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. Tahk. Yusuf Ali Tavil. Beyrut: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Rüşd. *Telhisü's-Safsata*. Tahk. Muhammed Selim Salim. Kahire: Matbatü Dari'l-Kütub, 1972.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ' el-İlâhiyât*. Tahk. Said Zayid. 2. Baskı. C. I. Kahire: Mektebetü Ayetullah el-Uzma, 1960.
- _____. *eş-Şifâ' el-Mantık: es-Safsata*. Tahk. Ahmed Fuad el-İhvan. Kum: Mektebetü Ayetullah el-Uzma, 1960.
- Matürîdî, Ebü Mansûr. *Kitâbü't-Tevhid*. Tahk. Bekir Topaloğlu. Beyrut: Dârü's-Sadr, 2001.
- Muhammed b. Abdürabbih. *el- 'İkdü'l-Ferid*. Tahk. Müfid Muhammed Kamiha. Beyrut: Dârü'l-Kütûbü'l-İlmiyye, tarihsiz.
- Kadî Abdülcebbar., *el-Muğnî fi Ebvâbbi't-Tevhid ve'l-Adl (en-Nazar ve'l-Meârif)*. Tahk. İbrahim Medkur. Kahire, 1962.
- Kuşlu, Harun. “Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizme Bakışı”. *Felsefe Dünyası Dergisi*, sy LV (2012): 274-90.
- Peters, Francis E.. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma, 2004.
- Platon. *Sofist*. Çeviren Ömer Naci Soykan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2015.
- _____. “Theaitetos”. İçinde *Diyaloglar*, Der. Mustafa Bayka, 7.Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Rugeym, Semih. *Mevsūat'ü Müstalahât-i el-İmâm Fahrü'd-Din el-Râzî*. Al-Ṭab'ah 1. 6. Bayrut: Mektebetü Lübnan Nâşirun, 2000.
- Şar, Güvenç. *Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoı Üzerine Yorumlar*. 1.Baskı. İstanbul: Dergâh, 2017.
- Şenel, Alâeddin. *Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*. 1.Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1970.
- Teftazânî, Saduddîn. *Şerhu'l-Akâid*. 2.Baskı. Pakistan: Mektebetü'l-Medine, 2012.

- Terkan, Fehrullah. "Gazzâlî: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat". İçinde *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, editör M. Cüneyt Kaya, 2.Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 5. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Telhîsü'l-Muhassal*. 2.Baskı. Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1985.
- Yılmaz, Nurten Kiriş. "Sofistler 'Sofist' miydi?" *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi*, sy 25 (Mayıs 2012): 164-68.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Zerkan, Salih. *Fahreddin er-Râzî Ve Ârâuhü'l-Kelamiyye Ve'l-Felsefiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1963.