

## Fahreddin Er-Razi'nin Teoloji Felsefesinde Zorunlu Varlık Düşüncesi

**Selahattin KÜFREVİ**

Çev: Muhammed YAZICI\*

İslami entelektüel geleneğinde zorunlu varlık kavramı (vacibu'l-vucud),<sup>1</sup> neredeyse İbn Sina ile özdeşleştirilir. Bununla birlikte İbn Sina'nın etkisi altında zorunlu varlık, yaygın bir biçimde kelam ve tasavvuf alanlarında da kullanılmaktadır. Bu makale, Fahreddin er-Râzî'nin teoloji felsefesinde zorunlu varlık kavramını, İbn Sina'daki zorunlu varlık ile her iki büyük düşünürün de düşüncelerindeki farklılıkların boyutlarını görmek amacıyla karşılaştırmalı tartışacaktır.

Fahreddin Râzî'de zorunlu varlık kavramı ile alakalı hiçbir çalışma yapılmadı. Bu, Râzî'nin bilimselliği yeteri kadar çalışılmadığı için sürpriz bir şey değildir. Tam ismi Ebu Abdillah Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn b. Ali el-Teymî el-Bekri et-Tabaristanî er-Râzî<sup>2</sup> (544/1150-606/1210)<sup>3</sup>

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

- 1 Arapça'da vacibu'l-vucud veya vacibu'l-hubut şeklinde ifadelendirilen zorunlu varlık, kendisinden başka hiçbir şeye dayanmayan varlığı ifade eder. Bu düşüncede zorunlu varlığı manası, gerçekte zorunluluğu kendinden olan varlık veya özünden dolayı zorunlu olan yada kendisinin dışındakiler için zorunlu olan varlıktır. Bu sonuncu terim, mümkün varlık ifadesiyle eş anlamlıdır. "Zorunlu varlık" ve "özünden dolayı zorunlu olan" kavramları bu makale boyunca, "özünden dolayı zorunlu olan" manasına değişken bir şekilde kullanılmaktadır. Bu kural aynı şekilde "mümkün varlık" kavramı içinde uygulanabilir. Bu terimin taşıdığı anlam "özünden olmayı mümkün olan varlık" ve "kendisinin dışındakiler için varlığı zorunlu olan" ifadelerle aynıdır.
- 2 Muhammed b. Ali el-Davudi, (d. 945) (1972), Tabakatu'l-Müfessirin, tah: Muhammed Ali Ömer, II, 214, Mektebetü Vehbe, Kahire. Ayrıca bkz., Celaleddin Abdurrahman es-Suyuti, (1960), Tabakatu'l-Müfessirin, tah: A. Meursinge, M. H. Asadi, Tahrân, s. 39.
- 3 Bkz., Ebubekr İbn Hallikan (1978), Vefayatu'l-A'yan Ve-Enbau Ebna'iz-Zaman, Daru Sadr, Beyrut, IV, 248-249; Halil İbn Aybak (1931), el-Vafi bi'l-Vefayat, Matbaatu't-Tavla, İstanbul, IV, 248; Davudi, Tabakatu'l-Müfessirin, II, 214-217; Suyuti, Tabakatu'l-Müfessirin, s. 39

olan, Kur'ân tefsiri, felsefe, teoloji, dilbilim ve astronomiden mantık ve sağlığa<sup>4</sup> kadar geniş bir alanda eserler kaleme alan Râzî'nin, bu bilimselliğine rağmen onun çalışmaları hak ettiğinden çok daha az değer ve kabul görmüştür. O, bu disiplinlerde geniş bir uzmanlık elde etmişti ve ona, tazim için Fahru'd-din, Fahru'r-Râzî, Fahru'd-Din er-Râzî,<sup>5</sup> İbnu'l-Hatib, İbnu'l-Hatib er-Ra'y,<sup>6</sup> el-İmam, Şeyhu'l-İslam, Sultanu'l-Mütekellimin<sup>7</sup> ve İmam ya da Şeyhu'l-Müşekkikin (Şüphecilerin Hocası veya İmamı) gibi bazı lakaplar verilmişti. Fakat o daha çok müfessir ve kelamcı olarak tanınmaktadır. Böyle tanınması esasen 32 ciltlik Mefatihü'l-Ğayb ya da et-Tefsiru'l-Kebir ile 9 ciltlik el-Metalibu'l-Aliye, el-Mufasssalu'l-Efkar el-Mütekaddimin ve el-Mebahisu'l-Meşrikiyye<sup>8</sup> adlı eserleri sebebiyledir. Bununla birlikte Râzî, eserlerinin bir kaçında felsefe ve kelamı, ayırım yapmaksızın ele almaktadır. Yazılarında ve ilgili yerlerin tümünde bu yaklaşımı, felsefi konulardaki uzmanlığı ve analiz metotları gayet açıktır. Hatta Kur'ân'ın tefsirinde de bu açıkça görülmektedir. Zorunlu varlık kavramı (vacibu'l-vucud) onun yazılarında kozmogoni (evrenin yaratılış teorisi) ve kozmolojinin prensiplerinin ve hatta ahlak kurallarının da kaynağıdır. Zorunlu varlık, onun teoloji felsefesinin anahtarıdır.

- 
- 4 Râzî'nin farklı alanlarda yaptığı çalışmaların bazılarının isimlerini listeleyeceğim. Kur'ân çalışmaları ile ilgili olarak o, "Tefsiru'l-Kebir" ya da "Mefatihü'l-Ğayb", "Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil", "Tefsiru Sureti'l-Fatiha", "Tefsiru Sureti'l-Bakara", "Tefsiru Sureti'l-İhlas", Risali fi't-tenbih Ala Ba'di'l-Esrari'l-Mudi'a fi Ba'di Ayati'l-Kur'ân"; Kelam ile ilgili olarak el-Erba'in fi Usulid-Din, el-Hamsin fi Usulid-Din, Esasut-Takdis, Tahsilu'l-Hakk, el-Cebr ve'l-Kadr ya da el-Kaza ve'l-Kader, Şerhu Esmailah el-Hüsna, İsmetu'l-Enbiya, el-Mahsul (fi İlmü'l-Kelam), el-Me'alim fi Usulid-Din, Nuhayetu'l-Ukul fi Dirayeti'l-Usul, el-Ecvibetu'l-Mesail en-Neccariyye; mantık ve felsefe ilgili olarak el-Ayat ve'l-Beyyinat fi'l-Mantık, el-Mantiku'l-Kebir, Ta'ciz el-Felasife, Şerhu'l-İşarat ve't-Tenbihat li-İbn Sina, Şerhu Uyuni'l-Hikme li-İbn Sina, el-Mebahis el-Meşrikiyye, Muhassalu'l-Efkari'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin Mine'l-Ulema ve'l-Hukema ve'l-Mütekellimin, el-Metalibu'l-Aliye, el-Ahlak eserlerini kaleme aldı. daha fazlası için bkz., Zarkan, (1963), Fahreddin er-Râzî ve Arauhu el-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye, Daru'l-Fikr, Kahire, s. 56-164.
- 5 Yedinci cilt boyunca Sübki, yazarmızı ya İmam Fahrüddin ya da İmam Fahrüddin er-Râzî diye anar. Sübki, Tabakatu's-Şafiiyyeti'l-Kübra, III, 22, 26, 159, 242, 372; V, 138, 140; VII, 29, 242
- 6 Râzî'nin el-Metalib eserine girişinde Hicazi, Râzî'nin iki farklı soyundan bahsetmektedir. Biri Ebubekr es-Siddik diğeri de Halid b. Velid. Bkz., Râzî, (1987), el-Metalibu'l-Aliye, tah: Ahmet Hicazi, Daru'l-Kitab, Beyrut, VIII, 11.
- 7 Davudi, Tabakatu'l-Müfessirin, II, 214
- 8 El-Mebahis el-Meşrikiyye eserindeki konular büyük ölçüde İbn Sina'nın ansiklopedik eseri olan Şifa'da tartışıldı. Bkz., W. M. Watt (1991), Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misconceptions, New York: Routledge, s. 54-55; Ayrıca bkz., G. C. Anawati, Fahreddin er-Râzîs. 751-755. Râzî büyük oranda felsef ve teolojik tartışmalara yönelik çalışmalara kendisini adadığı için o, tek bir disiplin olarak felsefeyi ve kelamı uzlaştıran kişi olarak tanıdı. Bkz., M. Fahri, (1983), A History of Islamic Philosophy, New York Colombia University Press, s. 320-323; Muhammed el-Mu'tasım Billah el-Bağdadi, Takdin In Fahreddin er-Râzî, el-Mebahis el-Meşrikiyyefi İlmü'l-İlahiyyat ve't-Tabiiyat, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, I, 71-82.

Her şeyden önce Fahreddin er-Râzî'nin felsefi konulara ve teolojik konularla ilgili deneyimlerindeki analizlere yönelik eğiliminin nedenine bir bakalım. Onun yaşadığı dönem, İbn Arabî ve Şeyh Sühreverdî gibi büyük Müslüman düşünürlerin yaşadığı ve değişik alanlarda eserlerin kaleme alındığı bir zamandı. Yine onun dönemi İslami düşüncenin geliştiği özellikle de felsefeciler ile kelamcılar,<sup>9</sup> ehli sünnet ile Şia<sup>10</sup> arasındaki polemiklerin teşvik edildiği, gündemde olduğu bir süreçti ki, bu dönemde bütünüyle kelam sistemi, onun nihai sistemleştirmesiyle oluşmuştur.<sup>11</sup> Râzî'nin babası Ziyau'd-Din Ömer, gelenekçi<sup>12</sup> biri olmasına rağmen o, dini ilimlere ilave olarak felsefede de bizzat eğitim aldı. Onun felsefi tartışmalara çok kabiliyetli olması sürpriz değildir. Çünkü bu yöndeki kabiliyeti, Semerkand (Maveraunnehr) ve Hindistan'daki entelektüel tartışmalarla ilgili bilgilerin yer aldığı "Münazarat Fahrüddin er-Râzî fi Bilad Maverâu'n-Nehr"<sup>13</sup> eserinde görülmektedir.

Râzî'nin felsefe ve kelamdaki uzmanlığı yaygın bir biçimde kabul edilmektedir. Watt, diğer kelamcılar Gazalî, el-İcî ve Cürcanî gibi Râzî'nin de büyük ölçüde temel teolojik çalışması olan el-Mebahisu'l-Merikîyye adlı eserinde ön hazırlık olarak felsefeye bağlı kaldığını söylemektedir.<sup>14</sup> Muhammed el-Bağdadi ve Hicazî, Râzî'yi kelam ile felsefeyi birleştiren, böyle bir teşebbüsünden dolayı övmektedirler.<sup>15</sup> Hatta Hicazî onun bu iki alan arasında açık bir ayrım yapmadığını iddia etmektedir.<sup>16</sup> Nasr, İmam Râzî'nin teolojisinin kelam konuları ile diğer disiplinlerin entegrasyonu ile belirginleştiğini ileri sürmektedir.<sup>17</sup> Bu iddiayı desteklemek için Nasr, Râzî'nin teolojiyi Esrârü't-Tenzil'inde ahlak ile; Lavami'sinde teoloji ile;

9 Bausani, Selçuklu döneminde entelektüel gelişimi tekrar araştırdı. Aynı şekilde Seyyid Hüseyin Nasr, İrandaki İslami düşüncenin gelişimini ele aldı. çünkü bu bölge İslam kültürü ve Perslilerin verimli kombinezonuna dayanmaktadır. Bkz., Bausani, (1968), Religion In The Saljuk Period, tah: İ. A. Boyle, The Cambridge History Of Iran, s. 5, The Saljuk and Mongol Periods, Cambridge: Cambridge University Press. Ayrıca bkz., S. H. Nasr (1996), The Islamic Intellectual Tradition in Persia, tah: Mehdi Emin Razavi, London, Curzon Press, s. 108.

10 S. H. Nasr (1993), Islam, tah: A. Sharma, Our Religions, New York: Harper Collins, s. 488

11 A. Bausani, 'Religion in the Saljuk Period', s. 283.

12 Sübki, Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübra, VII, 242.

13 Bkz., Râzî (1966), Münazarat Fahrüddin er-Râzî fi Bilad Ma Verâu'n-Nehr, tah: Fathalla Kholeif, Daru'l-Meşrik, Beyrut, s. 7. Ayrıca bkz., Fathalla Kholeif'in tercümesi (1966), A Study on Fahrüddin er-Râzî and His Controversies in Transoxiana, Daru'l-Meşrik, Beyrut, s. 29.

14 Watt, Muslim-Christian Encounters, s. 54-55. Bkz., Anawati, Fahrüddin er-Râzî, s. 751-755.

15 Bkz., Bağdadi, Takdim, s. 71-82

16 Ahmet Hicazî, Mukaddime: in Fahrüddin er-Râzî, Metalibu'l-Aliye, tah: Hicazî, I, 8

17 Nasr, Islamic Intellectual Tradition, s. 109

Muhassal'ında<sup>18</sup> felsefe ile birleştirdiğine vurgu yapmaktadır. Onun büyük bir filozof ve kelamcı tanımlamasına ek olarak Macit Fahri, 12. Asırda felsefe ve kelam alimi olarak onun yalnızca Gazali ile aynı düzeyde olduğunu ifade etmektedir.

Râzî, özellikle felsefe ve kelam alanında kendisinden sonra gelen Nasiru'd-Din et-Tusi, İbn Teymiyye, Taftazani ve Cürçani gibi Müslüman düşünürleri büyük ölçüde etkilemiştir.<sup>19</sup> Onun İbn Sina'nın felsefesi ile ilgili açıklamaları ve kritiği, İbn Haldun gibi daha sonra gelen felsefecilerin İbn Sina'nın düşünce sistemine ulaşmalarını sağlaması bakımından oldukça yararlıdır.<sup>20</sup>

Râzî, özellikle el-İşârât ve't-Tenbîhât adlı eserindeki düşüncelerini yorumlayarak, kritize ederek İbn Sina'nın düşüncelerine aşına olmaya başladı. Bu aşinalık tefsirden ziyade daha çok eleştiri olmasına rağmen yine de bu, onun kullandığı felsefi terminoloji ve kavramlarla birlikte onun yaklaşımlarını ve şüphesiz kelam ve tefsir eserlerini de içine alan çalışmalarında katıldığı felsefi analizler ve görüşleri tasdik etmektedir. Aslında İbn Teymiyye, Râzîyi Tefsir-i Kebir çalışmasında felsefe gibi yabancı disiplinleri aldığı için "eserinde tefsirden başka her şey var" diyerek eleştirmektedir.<sup>21</sup>

Fahredden er-Râzînin İbn Sina'nın felsefesinden ödünç aldığı en açık terimlerden biri, küçük değişikliklere rağmen "Zorunlu varlık" ya da "vacibu'l-vucud" terimidir. Bu değişiklikleri nasıl yaptığını görmek için kısaca İbn Sina'nın sisteminde "Mümkün Varlık/Mümkünü'l-Vucud" teriminin zıttı olan "vacibu'l-vucud" terimine ve "Mümkün olmayan varlık/Muhalu'l-Vucud" terimlerine göz atacağız. Çünkü bu kavramlar onun ontolojisinde farklı kategorileri temsil etmektedir.

Böyle bir sonuca ulaşmak için İbn Sina ilk önce varlık düşüncesini analiz eder. Öyle ki, bunu her şeyin kendinden sudur ettiği<sup>22</sup> şeklinde

18 A.e., s. 109-110

19 S. H. Nasr (1966), Ayn el-Kudat el-Hemedani and the Intellectual Cilamet of His Times, in: S. H. Nasr&O. Leaman (Eds) History of Islamic Philosophy, New York: Routledge, s.381.

20 A. Lakhshassi, İbn Haldun, tah: Nasr, Histor of Islamic Philosophy, I, 360

21 Bkz., J. D. McAuliffe (1991), Quranic Christians: an Analysis of Classical and Modern Exegesis, Cambridge: Cambridge University Press, s. 68; es-Safadi, Vafi, IV, 254; Râzî, Tefsiru'l-Kebir, Kahire, VII, 172; VIII, 171.

22 Bkz., İbn Sina'nın Danish Nama-ı Ala'ı (1973), in: P. Morewedge, Danish Nama-ı Ala'ı: the Metaphysica of Avicenna (İbn Sina): a Critical Translation-Commentary and Analysis of the Fundamental Arguments in Avicenna's Metaphysica in the Danish Nama-ı Ala'ı (The Book of Scientific Knowledge) (London: Routledge), s. 15.

kabul eder ve onun mantıksal olarak zorunluluğun, mümkünün ve mümteninin<sup>23</sup> halleri ile ilintili olduğunu ileri sürer. O, varlığı belirlenebilir ve anlamlı bir kavram olarak alır ki, onun nitelendirmesinde her şey, varlık olarak kabul edilen özel bir niteliği ve hükmü içerir.<sup>24</sup> Demek ki, varlık, hissedilebilir dünyanın bir parçası olup olmamasına bakılmaksızın aklımız tarafından kavranabilen tüm mevcudatı içine alır. Böylece tümüyle hissedilebilir objeler kadar matematiksel ve geometrik objeleri de içine alan tüm objeler, varlığın örnekleridir. İbn Sina için vehim ve hissi düşünceyle<sup>25</sup> bizim için ortaya çıkan varlık, zorunlu varlık, mümkün varlık ve mümteni veya muhal varlık olmak üzere üç kategoriye bölünmüştür. Bu düşünceler mantıksal bir temele oturtulmuş olmasına rağmen onlar, kısa bir zaman sonra hareket halindeki evren hakkında tartışmalarda görüleceği gibi daha çok mantıksal varlığa sahiptir.<sup>26</sup>

Fahreddin er-Râzî'nin zorunlu varlık düşüncesini detaylandırmaya başlamanız için Muhassal'da sunulduğu gibi onun varlık kategorilerini incelemek gerekmektedir. Bilinebilen/malum şeyler iki çeşittir. Var olan (mevcut) mevcut olmayan (madum). Râzî şunu ileri sürmektedir: "Varlık ya zatı için subutu vacib olandır. Mesela Allah en yücedir gibi. Veya zatı için varlığı mümkün olandır. Örneğin her şey kendinden sudur etmiştir.<sup>27</sup> Bu formülasyon şunu göstermektedir. Râzî'nin varlık varsayımı, özünde İbn Sina'ninkinden farklıdır. Çünkü İbn Sina'da varlık, Râzî'deki malumat gibi benzer hal, tarz olarak tanımlanmıştır. İbn Sina'nın varlık düşüncesi hissedilebilir dünyada, onun varlığına bakılmaksızın anlamlı bir mefhumu içerirken, Râzî'nin varlık anlayışı, bizim duyularımızla fark edilebilir bir varlık ile sınırlandırılması bir anlam ifade etmez. Buna rağmen yine de onun anlayışı varlıkları sınırlandırmaktadır.<sup>28</sup> Böylece İbn Sina'da varlık kategorilerinden olan imkânsız varlık (mümteni'u'l-vucud), Râzî'de hiçbir

23 P. Morewedge (1992) The neoplatonic structure of some Islamic mystical doctrines, in: P. Morewedge (Ed.) Neoplatonism and Islamic Thought (Albany, NY: State University of New York Press), ss. 57-58.

24 Abd al-Jabbar ibn Ahmad (1965) Şerhu Usulî'l-Hamse, tah: Abd al-Karım Osman, Matbaatu İstiklali'l-Kübra, Kahire, s. 176.

25 P. Morewedge (2001) The Mystical Philosophy of Avicenna (Binghamton, NY: Global Publications), s. 38; Ayrıca bkz., F. Rahman (1958) Essence and existence in Avicenna, Mediaeval and Renaissance Studies, 4, s. 41.

26 İ. Madkur (1952) Introduction, in: İbn Sina, Al-shifa': al-mantiq: 1 (al-madkhal), edited by İbrahim Madkur, G. Anawati, Mahmud al-Khudayrı & Fu'ad al-Ahwanı Matbaatu'l-Amiriyye, Kahire, ss. 63-64.

27 Râzî (1984), Muhassal Efkaru'l-Mütekeaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulema ve'l-Hukema ve'l-Mütekeallimin, tah: Taha Abdurrauf Sa'd, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, s. 93

28 Bkz., Râzî, Metalibu'l-Aliye, I, 71.

şekilde varlık değildir, fakat mevcut olmayan (madum) konumundadır. Râzî'nin madum kategorisi, varlığın zıttı ve zorunlu varlık özelliklerini öne çıkaran düşünceleri içerir. Örneğin o, cisim,<sup>29</sup> cevher, araz, hal ve mahal/yer olabilir.<sup>30</sup>

Şimdi bu varlık kategorilerinin özelliklerini ve Râzî'nin sisteminde onların konumlarını tartışmaya çalışacağız. O, zorunlu varlığı, diğer varlıklardan farklı olarak varlığı kendinden olan şeklinde; mümkün varlığı ise, zorunlu varlıktan türeyen her şey olarak tanımlamaktadır. Tefsir-i Kebir'de yine o, varlığı kendinden olması sebebiyle, zorunlu varlığın manasının şöyle olduğunu söylemektedir. Onun mahiyeti ve hakikati, varlığını zorunlu kılmaktadır. Böylece bu tanımla varlığı kendinden olan zorunlu varlıktan mevcut olmama ve yok olma istisna edilmiştir.<sup>31</sup> Benzer bir şekilde Tanrının mahiyeti perspektifinden bakıldığında zorunlu varlıkta, varlık ve mahiyet aynıdır. Râzî, yine zorunlu varlığı, var olan diğer şeylerin tümünün, kendisine dayandığı şeklinde ifade etmektedir.<sup>32</sup> Başka bir yerde o, yine zorunlu varlığı hakikat ile özdeşleştirir. Çünkü hakikat, zorunlu olarak onun varlığının kendinden oluşunun değerini ifade eder.<sup>33</sup> Kendi kendine yeten varlık/zorunlu varlık, dışındaki tüm mevcudatın kendisine ihtiyaç duyduğu varlık olarak tanımlanmaktadır.<sup>34</sup> Kısaca zorunlu varlık ve mümkün varlık, tamamen farklı karakterlere sahiptir. Zorunlu varlık kendi kendine yeterli iken mümkün varlık tamamen zorunlu varlığa dayanmaktadır.

Zorunlu varlık ve mümkün varlığın benzer manası, yine Râzî'nin tefsirinde İhlas suresinde "Allah birdir" vecizesiyle ortaya çıkmaktadır. Onun bakış açısında bu anlam, hakikati araştıran için üç farklı statüyü işaret etmektedir. Birincisi, agnostikler (arifler)dir ki, buna göre Allah tek gerçek hakikattir ve Allah'ın dışındakiler zorunlu varlık değillerdir. Çünkü Allah'ın dışında var olan her şey mümkün varlıktır. Zatı mümkün varlık, özünde madum/yok olduğu için onlar, Allah'tan başka zorunlu varlık olmadığını tasdik ederler.<sup>35</sup> İkincisi, "Ashabu'l-yemin" diye isimlendirilen insanların statüsüdür. Bu insanlar, hakikatin (Tanrı'nın) de yaratıkların da

29 Bkz., Râzî, Tefsiru'l-Kebir, Matbaatu'l-Behiyye, Kahire, I, 125.

30 Bkz., Râzî, in: Taha Abd al-Rauf Sad (Ed.) (1976) Sharh asma' Alla al-husna li-al-Razi Matbaatu'l-Küllüyyeti'l-Ezheriyye, 29, ss. 356-357.

31 Râzî, Tefsiru'l-Kebir,, I, 129

32 İhlas suresi hakkında Râzî'nin tefsirine bkz., Tefsiru'l-Kebir, XXXII, 180.

33 Ae., s. 170

34 Ae., s. 180

35 Ae., s. 179

varlığına şahitlik ederler. Allah asıldır ve yaratıklar var oluşlarında ona ihtiyaç duyarlar. Üçüncüsü, “Ashabu’ş-Şimal” statüsüdür. Buna göre de zorunlu varlık birden çok olabilir ve böylece Allah da birden çok olabilir.<sup>36</sup>

Tefsirinde, İhlas suresinin ikinci ayetindeki “Allahu’s-samed” hakkında Râzî, İbn Abbas’ın “samed” kelimesi ile alakalı yorumunu benimser ve Allah’ın bütün ihtiyaçları giderdiğini, sıkıntılarda kendisine ihtiyaç duyulduğunu söyler.<sup>37</sup> O yine Allah’ın değişime, harekete, uzayıp giden yer ve zamana konu olan varlıklardan farklı olduğu görüşünü kabul eder.<sup>38</sup> Veya Allah arzularını ve eylemlerini yerine getirmek için kendisinden başka bir takım işbirliği yaptığı ortaklara sahiptir. Bütün bunlardan ortaya çıkan şudur. Allah basittir/asıldır ve dünyadan farklı aşkın bir varlıktır.

Râzî, mümkün varlığın zorunlu varlığa bağımlı olduğunu ileri sürmesine rağmen mümkün varlığın gerçekleşmesinin nasıllığı, zorunlu varlığın sabit değişmez müdahalesi sonucumu olduğu yada doğal bir nedenselliğin sonucu mu olduğu hakkında detaylı tartışmalara girmeye pek yanaşmadığı görülmektedir. Felsefe ile kelim arasında uzlaştırmaya çalışan bir yazar için bu eksiklik, hem felsefi hem de teolojik açıdan oldukça sıkıntılıdır ki, felsefe ve kelim arasında her birinin kendi alanlarına göre farklılığı oldukça fark edilebilir bir düzeydedir.<sup>39</sup> Bu, ne felsefi açıdan memnuniyet verici bir şeydir ne de Tanrının müdahaleci yönü ve insanın sorumluluğunun ortaya çıkardığı teolojik sorunu belirlemede yeterlidir. Râzî, yine mümkün varlığın kendi kendine var olamayacağı gerçeği yanında bir illet yada müessir olamayacağını da söyler.<sup>40</sup> Onun bu prensibinden hareketle mümkün varlığın tamamen zorunlu varlığa dayandığı ortaya çıkmaktadır. Bu hususta Râzî, İbn Sina’dan oldukça farklıdır. İbn Sina çıkma/yayılma teorisinde mümkün varlığın hem zorunlu varlığa bağlı olduğunu hem de mümkün varlığın bir vasıta olduğunu anlatır. Zorunlu varlığın ezeli olan bilgisinden ilk akıl meydana gelir. Kendisinin mümkün varlık olduğunu, diğerlerine karşı ise zorunlu varlık olduğunu ve yine Zorunlu varlığın mahiyetini düşünmesi sebebiyle ilk akıldan ikinci akıl meydana gelir. Bundan da ilk göğün nefsi ve vücudu meydana gelir. Bu süreç dokuzuncu akla ulaşınca kadar devam eder. Faal akıl olarak isimlendirilen onuncu akıl,

36 Ae., s. 180

37 Râzî’nin İhlas suresi tefsirine bkz., Ae., s. 181

38 Ae., s. 182

39 Fahri, A History of Islamic Philosophy, ss. 319-322

40 Bkz., Râzî, Metalibu’l-Aliye, I, 154

dokuzuncu akıldan meydana gelmiştir. Bununla birlikte aklın gücü uzun bir nedensellik zinciri sebebiyle azalır, böylece onuncu akıl diğer manevi bir akıl meydana getiremeyebilir veya göksel/Tanrısal bir nefis veya beden çıkaramayabilir.<sup>41</sup> Burada şunu vurgulamak önem arz etmektedir. Var oluş süreci aktüel olarak nedenselliklerden biridir. Sonucuyla birlikte bu neden ve tesir eş zamanlı olarak var olmalıdır. Diğer bir ifadeyle hem neden hem de tesir, ezeli ve ebedidir ve böylece ilk neden ve onun tesiri aynı zamanda hazır olmalıdır. Bu, Râzî ile İbn Sina'nın uyuşmadığı noktadır. Eğer yaratıcılık Tanrı'nın ezeli bir sıfatı ise, onun mahiyetinin de birlikte olması gerekir. Tanrı sürekli/ebedi olarak yaratıcı olmalıdır ve yaratılan şeyler de sürekli var olmalıdır ve onların varlığı zorunluluk sebebiyle olmalıdır, Tanrının seçimiyle değil.<sup>42</sup>

Zorunlu varlığın karakterlerindeki ana farklılıklar tartışılacaksa, öncelikle bizim zorunlu varlığın diğer karakterlerini düşünmemiz ve Râzî'nin isimler ve sıfatlar hakkındaki tartışmalarını da dikkate almamız gerekir. Diğer birçok kelimci gibi Râzî de, Allah'ın hem isim hem de sıfatlara sahip olduğunu vurgular. O, bu tutumunu şöyle bir önerme ile desteklemektedir. Bir şeyin özü, hakikat olması açısından anlatılabilir yada onun varlığı özel bir sıfatla nitelendirilebilir. İlk açıklama isim diye isimlendirilir, ikincisi ise sıfat olarak isimlendirilir.<sup>43</sup>

Râzî, Tanrı'nın hem isimlere hem de sıfatlara sahip olduğunu söyleyince onun isim ve sıfatı tek ve aynı şey kabul edip etmediğini belirlemek zordur.<sup>44</sup> O, bu sorun için iki neden sunmaktadır. Birincisi, geleneğin sahiplendiği Allah'ın 99 isminin, başka bir açıdan isimler olarak kabul edilmesidir. Fakat diğer taraftan bu isimler, Allah kelimesi hariç sıfatlılardır. İkincisi, isimler herhangi bir anlama gelse bile sıfat olmaları zordur, onlar ya isim ya da sıfat olurlar. Dolayısıyla bunlar tamamen Allah'a aittir, çünkü Allah'ın sıfatları sonsuzdur.<sup>45</sup>

Bu problemi çözmeye teşebbüs ederken öncelikle Râzî, isimleri, mahiyetinin isimleri, mahiyetinin bir kısmının isimleri ve özünün

41 Bkz., H. A. Davidson (1992) *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford: Oxford University Press, ss. 74–83. Ayrıca bkz., S. H. Nasr (1978) *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Safa', al-Bruni, and Ibn Sina*, Bath: Thames & Hudson, ss. 202–212.

42 Râzî, Şerhu Esmailah el-Hüsna, s. 46.

43 Ae., s. 27

44 Sıfat ve isimlerin farklılığı ve tanımları için bkz., Ae., s. 25-26

45 Ae., s. 74



dışındaki şeylerin isimleri şeklinde üç gruba ayırmaktadır.<sup>46</sup> İlk tür isimler, Allah ismi gibi özel isimleri içerir. İkinci tür, bir cisim olan insan varlığına verilen isimler gibidir. Üçüncü tür ise, Râzî'nin bakış açısına göre sıfatlardır. Râzî sırasıyla Allah'ın sıfatlarını üç kategoride tasnif eder. Zati sıfatlar, Manevi sıfatlar ve Fiili sıfatlar. Zati sıfatlar ile Râzî, "Şey", "Mevcut", "Vahid" ve "Kadim" gibi özünü ifade eden isimleri kastetmektedir. Manevi sıfatlar ile "Alim", "Hayy" ve "Kadir" gibi özünde sürekli bulunan isimleri kastetmektedir. Fiili sıfatlarla ise, "Halik" ve "Râzîk" gibi onun gücünden kaynaklanan etkiyi yaratmaya işaret eden sıfatları kastetmektedir.<sup>47</sup>

Râzî, kafasındaki bu tasnifinde, zorunlu varlığı, Tanrı'nın özü ile ilgi kurarak<sup>48</sup> Allah'ın isimlerinden<sup>49</sup> biri olarak kabul eder. O da şu anlama gelmektedir. Allah, kesinlikle mevcut olmamayı kabul etmez, yine O, evrenin var oluşundaki nedensellik zincirinde, ilk gerçek nedendir ve o kendisinden başka her şeyden bağımsızdır. Bu isim, yüce 99 isim arasında yer almamaktadır.<sup>50</sup> Ancak o, bu içeriği ile güçlü anlamına gelen "Kavi" ve kendi kendine yeterli olan anlamındaki "Kayyum" kelimelerinde bulunmaktadır. Varlığı kendinden olan yani zorunlu varlık, "Kavi" kelimesi ile özdeştir, çünkü bu kelime, kendisinden başka hiçbir şeyden etki, tesir kabul etmez. "Kayyum" kelimesi ile özdeştir, çünkü Allah'ın kendisinden başka her şeyden bağımsız olduğunu ifade eder.

Bu paragrafta, Râzî'nin Muhassal'da yaptığı gibi zorunlu varlığın karakterlerini listeleyeceğim. Birincisi, özünden dolayı zorunlu olan, özünden dolayı zorunlu olmayan ve özünden dolayı zorunlu olanın diğerleri ile aynı olmaması. İkincisi, özünden dolayı zorunlu olan bileşik olamaz.<sup>51</sup> Eğer olursa o zaman bütünün bir kısmı, bir parçası veya tamamı

46 Ae., s. 40

47 Ae., ss. 43-44

48 Ae., s. 356

49 Râzî Allah'ın isimlerinin herhangi bir şeyi işaret ettiği şeklinde ele alır ve Allah'ın isimlerini, özü ile alakalı olan ve ilmi ile alakalı olanlar diye ikiye ayırır. (Ae., s. 354-365)

50 Ebu Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste "Allah'ın 99 ismi vardır. Kim bunları analiz edebilirse cennete girecektir" buyrulmaktadır. Bu hadisin sahihliğine bakmaksızın Râzî, iki önemli noktayı ele alır. 99 şeklinde ifade edilen sayının, sadece 99 ismi vardır anlamına gelmemektedir. Bu daha fazla olabilir. Râzî bunu Muhassal'da ortaya koymaktadır. İkincisi ise, Allah'ın 99 ismini analiz edene verilecek cennet mükafatı, usul ve furu ilmini de içine alan her alanda Müslümanlara çalışmayı telkin etmektir ki, onlar Kur'an, sünnet ve muhakeme ile elde edilen isimleri sayabilsinler. Böylece cennete girme hedefine ulaşılabilir. Bu bilgi türlerini elde etmeksizin onlar bu çağrıya karşılık veremeyebilirler. Tartışmalar için bkz., Ae., ss. 73-82.

51 Bkz., Ae., s. 41.

olur ki, bu da onu mümkün varlık kategorisine sokar. Üçüncüsü, özünden dolayı zorunlu olan kendisinden başka bir şeyin parçası olamaz. Eğer kendisinden başka bir cüzle birleşirse, o zaman kendisi ile öbür cüz arasında bir ilişki meydana gelir. Oysa özü bakımından zorunlu olanın başkası ile ilişkisi olmamalı.<sup>52</sup> Dördüncüsü, özünden dolayı zorunlu olanın varlığı, mahiyeti üzerine artık olamaz. Çünkü o varlık, mahiyetten müstağni ise varlık onun niteliği değildir. O mahiyet müstağni değilse, özüne göre mümkün ve bir müessire muhtaç olur. Beşincisi, özünden dolayı zorunlu olanın zorunluluğu kendi üzerine artık olmaz. Eğer varlık tabi ise, özü bakımından mümkün olan başkasıyla zorunlu ve özü ile zorunlu olan özü ile mümkün olmuş olur ve bu durumda özü bakımından zorunlu olanın özü bakımından mümkün olması daha uygun olur. Yine bu zorunluluk müessirin gerekliliğinden ötürü gerekli olur ve bu gereklilikten önce sonsuza giden başka bir gereklilik ortaya çıkar ve imkânsız olan zincirleme lazım gelir. Altıncısı, özü zorunlu olanın iki nesnenin niteliği olamaz. Yedincisi, zorunlu sözünün iki ayrı varlığa söylenmesi sözdendir. Sekizincisi, özü bakımından zorunlu olan her yönden zorunludur. Dokuzuncusu, özünden dolayı zorunlu olan yok olmaz. Onuncusu, özü bakımından zorunlu olanın gerekli nitelikleri olabilir.<sup>53</sup>

Râzî'nin zorunlu varlığın karakterize etmesinden şunu tahmin etmek mümkündür. Onun zorunlu varlık anlayışı, kozmosun kaynağını gözler önüne sermektedir. Biz, onun Allah için "Yaratıcı", "Şekil verici", "Her şeyi bahşeden" terimlerini kullanmasında bu fonksiyonu görebiliyoruz. Bütün bunlarda zorunlu varlık ya da Allah, tamamen kendisinin dışındaki varlıklardan farklıdır. Örneğin yaratıcı, yaratılanlardan tamamen farklıdır. Aksi takdirde yaratıcı, daha fazla yaratıcı olamaz. Tıpkı insanoğlunun makineyi icat edip, icat ettiği makineden farklı olması gibi. Aynı mesele yoktan var etme olan "Bari" teriminde de geçerlidir. Râzî, bu argümanı alıntılıdığı "O yaratan, var eden, varlıklara şekil veren Allah'tır" ayetiyle desteklemektedir.<sup>54</sup> Bu açıklamanın temelinde o, ilk maddenin ezeli olduğunu veya Allah sadece ezeli olan ilk maddenin alanını kontrol ettiğini söyleyenlerden farklı düşünür. Aksine o, ilk maddeyi de, Allah'ın yarattığını

52 Bu nokta oldukça gizemlidir. Çünkü zorunlu varlık ne olursa olsun kendisinden başka hiçbir varlık ile bağlantılı olamazken mümkün varlığın bir çok tanımında daha sonra olan daha öncekine dayanmak zorunda olduğu işaret edilmektedir.

53 Bkz., Râzî, Muhassal, ss. 95-100.

54 Haşr, 59/24

ileri sürmektedir.<sup>55</sup> Bu creatio ex nihilo bakışı, açık bir şekilde “bu evreni yoktan var eden Allah’tır” temel teolojik perspektifle aynı çizgidedir.<sup>56</sup>

Râzî’nin teolojisinde zorunlu varlığın diğer en önemli fonksiyonu şudur. Allah, kendisine ibadet edilendir. İsim ve sıfatları arasında özel bir yere sahip olan Allah kelimesi, başına lam-ı tarif getirilerek “ilah” kelimesinden alınmıştır. Bu bakışta ilah kelimesi, ibadet edilen anlamına gelen mabud kelimesi gibi aynı anlamı çağrıştırmaktadır. Râzî, yaratma sıfatından dolayı Allah’ın ibadeti hak eden bir varlık olduğunu ileri sürmektedir. O Allah ki, mükemmel bir güce, iradeye külli olsun cüzi olsun her şeyin bilgisine sahiptir.<sup>57</sup> Râzî için Allah ve zorunlu varlık terimleri, değiştirilebilir tarzda kullanılabilir.

Râzî’nin teolojik sistemindeki zorunlu varlığın fonksiyonunu ve karakterlerinin analizini İbn Sina’nın kullanımı ile kısa bir şekilde karşılaştırmalı verdikten sonra sonuçta şunu söyleyebiliriz. Râzî’nin zorunlu varlığı, Allah ve diğer isimlerin tümü ile eş anlamlıdır. Râzî, İbn Sina’nın zorunlu varlığın en önemli fonksiyonlarından biri olan “zorunlu varlık evrenin gelişimini anlatan prensiplerdir” şeklindeki yaklaşımını paylaşmaktadır. Fakat Râzî, daha ötesine gider ve bununla birlikte zorunlu varlığın bütün Müslümanların ibadet ettiği obje olarak sunar.

55 Râzî, Şerhu Esmailah el-Hüsna, s. 206.

56 Bkz., T. J. O’Shaughnessy (1985) Creation and the Teaching of the Qur’an, Rome: Biblical Institute Press, ss. 1-10.

57 112/1. Ayet için Râzî’nin tefsirine bkz., Tefsiru’l-Kebir, XXXII, 180.

