

FAHRUDDİN er-RÂZÎ VE NECMÜDDİN el-KAZVİNÎ'NİN ZİHNÎ VARLIĞA VE BİLGİNİN TABİATINA YAKLAŞIMLARI

İsmail HANOĞLU*

Özet

Varlık mertebeleri, İslâm felsefesinde sadece ana konular arasında değerlendirilmez, aynı zamanda en problemlili meseleler arasında yer alır. Düşünce tarihinde, hem felsefeciler ve hem de kelimciler bu mevzuda düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Meşhur kelimcilerden olan Fahrüddin er-Râzî, filozofların savundukları sistemi eleştirir ve filozofların kabul ettikleri zihni varlığın epistemolojik statüsünün zayıflığını ispatlamaya gayret gösterir. Ünlü mantıkçı ve felsefeci Necmüddin el-Kazvîni, bu konuda Râzî'yi destekler. Zihni varlığın harici varlığa indirgenebileceğine dair kelimcilerin kanaati, eleştirinin özünü oluşturur. Eğer zihni varlık harici varlığa indirgenbiliyorsa, o zaman, gerçek anlamda zihni varlığın ontolojik statüsü yok demektir. Zihni varlığın ontolojik statüsü olmadığına dair kelimcilerin bir başka temel gerekçesi ise, zihni varlıkla harici varlık arasında tam bir uyumun olmamasıdır. Neticede, kelimcilerin, hem akla ve hem de harici varlığa verdikleri önem dikkate değerdir. Fakat Râzî ve Kazvîni zihinsel varlık meselesinde, ünlü kelimci ve sufi, Gazâlî'nin etkisi altında kalmış görünmektedir. Gazâlî tümeller konusunda filozofları eleştirir ve tümelleri zihnin kurgusal varlıkları olarak değerlendirir. Gazâlî'nin etkisi altında olan Fahrüddin er-Râzî, zihni varlıktan ve filozofların varlığın bu modu ile oluşturdukları bilgi kuramından şüphe duyar. Kelamcılarının kanaatinin doğru olup olmadığı tartışmaya açıktır. Çünkü, zihni varlık olmaksızın bizler, şahsiyetimizin şuuru dahi varamayız. Bu manada, zihni varlık, çıkış noktamız olmaktadır. Bu bağlamda, kelimcilerin hatası, ontolojik bir problemi epistemolojik bir problem olarak değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Razi, Kazvini, İslâm Filozofları, zihinsel varlık, harici varlık, bilgi, tümeller

Abstract

The Approaches of Fakhr al-Dîn al-Râzî and Najm al-Dîn al-Qazwîni to Mental Existence and to the Nature of Knowledge

The stages of existence are not only one of the major topics in Islamic Philosophy, but also take place between the most problematic issues. Both philosophers and theologians stated their thoughts about this subject in the history of thought. Fakhr al-Dîn al-Râzî, who is one from the famous theologians, criticizes the system that the philosophers defend, and endeavors to demonstrate the weakness of the epistemological status of the mental existence that the philosophers accept. Najm al-Dîn al-Qazwîni, who is a famous logician and philosopher, supports al-Râzî in this issue. The opinion of theologians about that mental existence can be reduced into the external existence constitutes the core of criticism. This means that if the mental existence can be reduced into external existence, then, there is no ontological status of the mental existence in the real meaning. Another main reason of theologians regarding that there is no ontological status of the mental existence, is that there is no a complete correspondence between the mental existence and the external one. Eventually, the importance that theologians gave both the intellect and the exter-

* Yrd. Doç. Dr., Çankırı Karatekin Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

nal existence is remarkable. But, at the problem of the mental existence, it seems that al-Râzî and al-Qazwînî were under the effect of al-Ghazâlî, who was the famous theologian and sufi. Ghazâlî criticizes the philosophers in the subject of the universals and evaluates the universals as the fictional existences of the mind. Fakhr al-Dîn al-Râzî under the effect of al-Ghazâlî, suspected the mental existence and the epistemology which the philosophers constituted by this mode of the existence. Whether this opinion of theologians is right or not, it is open to discuss. Because we can not even arrive to the conscious of our personality, without the mental existence. The mental existence, in this meaning, is our starting point. In this context, the falsity of the theologians arises from their evaluating the ontological problem as an epistemological one.

Key words: Al-Râzî, al-Qazwînî, Islamic Philosophers, mental existence, external existence, knowledge, universals

Giriş

İslâm düşüncesinde kelamcılarla filozofların ayrışması varlık anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Varlığı varlık olarak inceleme Aristocu geleneğe bağlı İslâm meşşâîlerinin temel hareket noktasıdır. Filozofların bu bilimsel tutumu kendi sistemlerinin özünü oluşturmuş ve en yakın eleştirmenlerinin de dikkatini çekmiştir.¹

Gazâlî zorunluluk, imkân ve imkânsızlık gibi metafiziğin temel kavramlarına yaptığı eleştiride bu kavramların dış dünyada olmadığı ve onların yalnızca filozoflar tarafından kendi akli hükümlerine göre icât edildiğini iddia eder.² İbn Rüşd, Gazâlî'nin tümel anlayışına itiraz ederek tümellerin sadece zihinde bulunan ve zihin tarafından icat edilmiş birer hayali kavramdan öte dış dünyaya ait nesnelere *kuvve* halinde bulunan kavramlar olduğunun altını çizer. Böylelikle İbn Rüşd, bilginin söz konusu bağlamda sırf hayal ürünü bir kurgu olamayacağını önemle belirtir.³

Gazâlî, bir hakikat arayıcısı olarak hakikat namına ileri sürülen görüşleri kendi süzgecinden geçirir. Dolayısıyla Gazâlî'nin kurgulama, hayal ve zanların kendisine ilişemeyeceği hakikati ararken aklın verdiği hükümlere bu tür bir kaygıdan hareketle bakmasında bir sakınca yoktur.⁴ Nihayetinde Gazâlî, kesin

1 Sühreverdî el-Maktûl, *Hikmetü'l-işrâk*, neşr.: Henri Corbin, Opera Metaphysica et Mystica II, Tahran, Paris 1952, s. 67.

2 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı - Tehâfütü'l-felâsife*, çev.: Bekir Sadak, Ahsen Yay., İstanbul 2002, s. 53.

3 Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-kurtubî İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, tahk.: Süleyman Dünya, Dâru'l-meârif, 2. bs., Kahire, ts., ss. 204-206.

4 el-Gazâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, çev.: Y. Pakış, Umran Yay., İstanbul 1998, s. 28.

bilgilerden kuşkulanmanın yersiz olduğunu ve bu tarz anlamını yitiren şüphelenmeden ilâhî nurun aydınlatması ile kurtulduğunu açık bir biçimde ifade eder.⁵ Bunun yanında varlık kadar bilginin de temeline metafizik ilkeyi koymasıyla⁶ meşşâî epistemolojiye yaklaşan Gazâlîci yaklaşım, İbn Sînâci bilgi kuramını açıklamamıza yardımcı olur. Bu durum İslâm dünya görüşünün farklı disiplinler içinde sahip olduğu özsuynunu koruyabileceğini ortaya koyar. Şekil açısından bilginin elde edilme biçimlerinde Gazâlî'nin öne çıkardığı külli nefsin cüzî nefse ilham yolu ile bilgi aktarmasının⁷ faal akılla ittisal olayını anımsatması ilginçtir. Zira rasyonel ve mistik iki farklı bilgi edinme biçiminin metafizik alana kendini dayandırma ihtiyacı içinde olması, şaşkıncı bir benzerlik olarak görülmelidir. Ayrıca kelâmın, gerek felsefe ve gerekse tasavvufa nazaran bilgi kaynağını tespit noktasında ilâhî kaynağı daha objektif bir zemin içerisinde değerlendiriyor oluşu, en az yukarıdaki durum kadar ilgimizi çekmelidir. Bu objektif zeminde kelâmın bilgi kaynağı olarak akıl ve salim duyular yanında vahyi haber-i sadık çerçevesinde bilgi kaynağı olarak görmesi⁸ ve herkes tarafından erişilebilir bir metne göndermede bulunması merkezî bir ağırlığa sahiptir. Kelâmın bilgi anlayışının metafizik boyutu haber-i sadık çerçevesinde şekillenirken, filozofların *faal akılla* mutasavvıfların ise *küllî nefse* ittisal kurma biçiminde şekillenir. Dikkat edilecek olursa son ikisinde metafizik sahayla irtibat herkes tarafından ulaşılabilir bir kaynak değilken, aynı durumun haber-i sadık için söylenmesi son derece zordur.

Buraya kadar ifade edilenlerden kelamcı duyarlılığın aklın bilgi kaynağı olarak kullanılmasından ziyade, aklın nasıl kullanıldığı noktasında toplandığı görülmektedir. Zira aklın da en az salim duyular kadar, bilgi kaynağı zorunlu olarak bilinebilmektedir.⁹ Aklın zorunlu bilgi kaynağı olduğunu aklın çıkarımlarından hareketle ele alan Neseî, "bütünün parçasından büyük ve parçanın da bütününden küçük olduğu" önermelerine göndermede bulunur.¹⁰ Kelam geleceğinde bilginin kaynakları konusu ele alınırken daha önce ifade edildiği gibi

5 el- Gazâlî, *el-Munkız*, ss. 30-31.

6 Eş-Şeyh er-Reis el-Huseyn Ebû Alî İbn Sînâ, *Kitâbu'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*, takd. M.Fahri, Dâru'l-âfâk el-cedîde, Beyrût, ts., s. 206.

7 Gazâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, Kürdistân el-ilmîyye, 1328 H., s. 28.

8 Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, tahkik ve ta'lik: H. Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993, c. I, s. 24.

9 Neseî, *Tabsıra*, c. I, s. 27.

10 Aynı yer.

üç kaynak isimden hareket edilir. Ancak dikkatleri isimlerden daha çok isimlere verilen sıfatlara yöneltmemiz daha anlamlı olacaktır. Bu kaynakları ve bunların isimlendiriliş biçimlerini Nesefî şöyle açıklar:

وإذا ثبتت الحقائق والعلوم فنقول: إن أسباب العلم وطرقه ثلاثة:
أحدها الحواس السليمة وهي: حاسة السمع وحاسة البصر وحاسة الشم وحاسة الذوق وحاسة
اللمس والثاني: خبر الصادق والثالث: العقل¹¹

Hakikatlerin ve ilimlerin var olduğu ortaya çıktığına göre, artık şunu rahatlıkla deriz ki, ilmin sebepleri ve yolları üçtür: Onlardan ilki sağlam duyulardır. Bu sağlam duyular işitme, görme, koku ve tat alma, dokunmadır. İlmın ikinci sebebi/yolu sadık/doğru haberdır. İlmın üçüncü sebebi/yolu ise akıldır.

Burada Nesefî, ilk iki bilgi kanalını bir sıfat ile nitelendirirken, üçüncü bilgi kaynağı olan akli her hangi bir nitelendirmeye gitmeksizin doğrudan ifade eder. Bu durum, kelâm metinlerini incelerken dikkatimizi çekmekte ve doğal olarak bilginin duyulardan gelmiş olması, duyuların sağladığı verilerin de kesin olduğu anlamına gelmemektedir. Bilgilerin elde edilmesine sebep olan duyuların sağlam duyular olması da en az duyuların varlığı kadar sahil bilginin oluşması için geçerli bir neden olmaktadır.¹² Benzer bir durum haberin bir bilgi kaynağı olarak ele alınması durumunda da önümüze çıkar. Bir haberin bilgi kaynağı olarak işlev görmesi sağladığı verilerin bilgi olarak değerlendirilmesi için yeterli olmamaktadır. Bunun yanında, haberin kaynağının *doğru* olması, haberin sağladığı verilerin bilgi olarak değerlendirilmesi için yeterli bir gerekçe olamamaktadır.¹³ Ancak akla gelince, her hangi bir nitelendirmeye de gerek kalmaksızın, elde ettiği veriler bilgi verisi olarak değerlendirilmektedir. Bu sebeple Nesefî, aklın bilgi kaynağı olduğunun zorunlu olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler.¹⁴

Yukarıdaki alıntıda aklın yalın kullanımı zorunlu bilgi ifade ederken, akıl dışında yalın kullanımları itibari ile ne *duyu yolu* ile elde edilecek bilgiye ve ne de *haber yolu* ile elde edilecek bilgiye zorunluluk yüklenmektedir. Bununla da aklın kelâmî düzlemde bir bilgi kaynağı olarak önemine ve merkezî konumuna dikkat çekilmek istenmektedir. Aklın, kelâm sahasında dikkat çeken bu önceliği, kelâmın akılcılığını göstermesi bakımından manidardır. Bu durum, kelâmî

11 Aynı eser, s. 24.

12 Aynı yer.

13 Aynı yer.

14 Aynı eser, s. 25.

epistemolojinin nesnelliğini ön plana çıkarması bakımından da dikkat çekicidir. Doğal olarak, burada, duyuların ve haberin bilgide nesnelliği öne çıkaran bilgi kaynakları olduğu ileri sürülebilir. Ancak yukarıdaki ayırım esas alınırsa, akıl dışında diğer iki bilgi kaynağı, nesnelliğini ancak yanlarına alabilecekleri sıfatlar sayesinde gerçekleştirebilmektedir. Aksi takdirde böyle bir nesnellik söz konusu bu iki bilgi kaynağı için mümkün olamamaktadır.

Aklın kelâmî epistemolojide merkezi ve öncelikli bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinden sonra epistemolojiye dair bütün sorunların bittiğini söylemek ne kelâmî saha için ne de diğer felsefî disiplinler için söz konusu edilebilir. Konuyla alakalı olarak epistemolojide karşımıza çıkan temel sorun, aklın bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi kadar, aklın bu sahada nasıl kullanıldığı ya da nasıl bir işlev gördüğü en az ilki kadar anlamlı olmaktadır. Ünlü mantıkçı Necmüddin el-Kâtib el-Kazvî (ö.1276), Râzî'nin *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme'* sine şerh olarak yazdığı *el-Munassas ala şerhi'l-Mulahhas* isimli eserinde filozofların zihni varlık kavramına kelâmcılar tarafından eleştirel yaklaşılmasının arka planında filozofların bilgi anlayışlarına duydukları kaygının varlığına dikkat çekmesi manidardır.¹⁵ Böyle bir olgu, zihnî varlık kavramı ile bilginin tabiatı sorununun beraberce ele alınması gerektiği düşüncesini çok rahatlıkla doğurmaktadır. Kazvî, filozofların bilgiyi suretin maddeden tecriti olarak zihinde bilinen nesnenin mahiyetine dair suretin ortaya çıkması (...حصول صورة ماهية المعلوم في الذهن)¹⁶ şeklinde ele aldıklarını belirtir. Bilgiyi bilen ile bilinen arasında bir ilişki olarak (نسبة تتحقق بين العالم والمعلوم)¹⁷ ya da bilenin kendisinde söz konusu bu ilişkiyi gerektirecek biçimde ortaya çıkan hakîki bir nitelik olarak (صفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة)¹⁸ vaz eden kelimacı anlayışa uymayacağı ve eleştirileri üzerine çekeceği açıktır. Kelâmcılar açısından bilginin bu ikinci tanımlaması, ana fikir açısından ilk tanımlama ile aynı manaya sahiptir. Bilginin niteliğine *hakîki* lafzının iliştilmesiyle bilginin tabiatı gereği gerçekliğin bir göstergesi olacağı ifade edilmeye çalışılmaktadır. Nitekim bilgi kavramına eski Grekler'in de bu hassasiyetle yaklaşımları, farklı kültürle-

15 Necmüddin el-Katip el-Kazvî, *el-Munassas ala şerhi'l-mulahhas*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 1680, vr. 197b.

16 Aynı yer.

17 Aynı yer.

18 Aynı yer.

rin aynı konuda müşterek duyarlılığa sahip olacaklarını göstermektedir.¹⁹

Böylesi bir meselede kitabın müellifinin konuyu izah etmesinin yanında, kelamcı bilgi kuramını mı, yoksa filozofların temsil ettiği bilgi kuramını mı benimsediği araştırılması gereken bir sorun olarak öne çıkmaktadır. Kazvî'nü bu girift sorunda Râzî'nin diliyle filozofları eleştirmekte ve onun bu konuda takınmış olduğu tavrı her hangi bir biçimde tenkit etmemektedir. Kazvî'nî, “*fi imtiyâzi'l-vücûdi'z-zihnî ani'l-vücûdi'l-hâricî*” bölümünde konunun başlığından ne demek istediğinin açık olduğunu ama Râzî'nin açıklamalarına göre konuyu daha açık biçimde izah edebileceğini söyler.²⁰ Ancak yaptığı açıklamalarda Râzî'nin meseleyi ne kadar açık bir dil kullanarak izah ettiği ayrıca incelenmesi gereken bir konu olmakla birlikte, burada Kazvî'nî'ye katılmanın da ciddi anlamda zor olduğu belirtilmelidir. Kazvî'nî, Râzî'ye uyararak zihnin ontolojik anlamda dış dünyaya ait bir olgu olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple zihnin sahip olduğu her varlığın dış dünyadan apayrı bir varlık sahasına göndermede bulunmaksızın, bizatihi dış dünyanın varlık durumlarına ait bir varlığı temsil ettiğini açık bir dille ifade etmektedir.²¹ Bu durumda Râzî gibi Kazvî'nî de varlığı ‘*dış dünyaya ait varlık*’, ‘*zihne ait varlık*’ diye ikiye ayırarak incelemenin boş bir uğraş olduğunun altını çizmektedir. Fakato, işrâk filozofu Sühreverdî el-Maktûl'ün meşşâî metafiziğini eleştirdiği “mahiyet” kavramı ekseninde şu dikkat çekici ifadelerde bulunur:

إلا أن الفرق هو أن الماهيات مثل الجدار والحجر والسماء والأرض وغيرها تارة توجد قائمة بأنفسها وتارة توجد موجودة في النفس، مثل وجود العرض في المحل. والقسم الأول وهو الماهيات الموجودة القائمة بأنفسها تسمى بالوجود العيني²²

“Ancak (dış dünyada *var olan* ile zihin dünyasında *var olan* arasında) şöyle bir fark var ki, duvar, taş, gök, yer ve bunlar dışındaki diğer mahiyetler, bazen kendileriyle kâim olarak (doğrudan/bizatihi) var olurlar; bazen de arazın mahalde var olması gibi, nefste (zihinde) var olur. *İlk kısım*, kendileriyle kâim mevcût mahiyetlerdir ki *dış dünyaya ait varlık* diye isimlendirilir.”

Görüldüğü üzere Kazvî'nî, varlıktan ziyade mahiyet kavramının kullanılmasını yeğler. Kazvî'nî, mahiyeti esas almakla, varlık kavramının getirmiş olduğu müphemliği aşmaya çalışır. Ona göre, zihinde ve dış dünyada var olan

19 Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul 2004, ss. 108-109.

20 Kazvî'nî, *el-Munassas*, vr. 199a.

21 Aynı yer.

22 Aynı yer.

her duruma varlık diyemeyiz; ama çok rahatlıkla bu durumları mahiyet kavramı ile ifade edebiliriz. Burada metin dikkatle takip edilirse, hem Kazvîni ve hem de Râzî'nin taksim yapılmasına karşı çıktıkları görülecektir. Ancak buna rağmen *el-kısmu'l-evvel* diyerek, mahiyetin gerek dış dünyada ve gerekse zihinde nasıl görüldüğünü ifade için taksim yapma gereği hissetmeleri ilginçtir. Daha ötede Kazvîni, mahiyetlerin, gerek dış dünyada ve gerekse nefste/zihinde ortaya çıkmalarını *mevcûd* lafzını kullanarak izaha çalışır.²³ Oysa hem vücût lafzı hem de mevcut lafzı “var olmak” anlamına gelen v-c-d-(وجد) kökünden gelir. Bu durumda Râzî ve Kazvîni'nin varlığı *zihni* ve *ayni* (dış dünyaya ait) diye iki varlık kategorisine ayırmama konusunda gösterdikleri entelektüel çabanın değerini takdir etmekle birlikte, bu çabadan çok tutarlı bir tavrın ortaya çıktığını söylemek oldukça güçtür. Zira gerek dış dünyada ve gerekse zihinde varlığa gelen mahiyetlerin her ikisi için *mevcut* lafzı kullanılıyorsa, bu ister istemez mahiyet kadar *varlığında* iki biçimde ya da iki farklı düzeyde var olduğunu gösterir.

Acaba, varlık konusunda Râzîci ve doğal olarak da kelamcı bakış açısını benimseyen Kazvîni, bilgi sorununu hangi bağlamda ele alacaktır? Aslında, varlık konusunda böyle bilimsel bir tavra sahip olan Kazvîni'nin bilgi konusunda farklı bir tavır sergileyeceğini beklemek saf dillik olur. Bu manada, Kazvîni de, varlık konusunda göstermiş olduğu tavra binaen bilgi konusunda kelâmcıların tavrını sergileyerek, söylenecek sözlerin son tahlilde varlık konusunda ifade edilen görüşlerin bir tekrarı olacağı düşüncesiyle meselenin ontolojik muhtevasını aydınlatmaya çalışır.²⁴ Buna göre Kazvîni de Râzî gibi²⁵ bilginin tanımlanamayacak kadar açık bir olgu olduğunu kabul etmekle birlikte, bilgiyi bilen ile bilinen arasında bir nispet ilişkisi olarak görür.²⁶ Bu arada Kazvîni'nin meşşâi bilgi nazariyesinin tenkidine her hangi bir karşı çıkışta bulunmaması da dikkate alınmalıdır.²⁷

Hatırlanacak olursa Kazvîni, zihni varlık meselesi ile alakalı olarak

23 Aynı yer.

24 *Aynı eser*, vr. 302b.

25 Fahruddin er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, tahk.: İsmail Hanoğlu, (Basılmamış Doktora Tezi/Tahkik Bölümü), Ankara Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009, c. III, s. 364.

26 Kazvîni, *el-Munassas*, vr. 304b.

27 Râzî, *el-Mulahhas*, c. III, s. 364; Kazvîni, *el-Munassas*, vr. 305a.

Râzî'nin açıklamalarını kapalı bulmaktaydı. Ayrıca bu meseleye ilişkin olarak yapacağı açıklamaların Râzî'ye göre, daha net bir üslup içerisinde olacağını söylemekteydi. Böyle olmadığı yakinen görülmekle birlikte, daha ötede Râzî'nin metin içerisinde serdetmiş olduğu ciddi bir ayrıntının Kazvî'nin tarafından ihmal edilmiş olduğu da farkedilmelidir. Râzî, zihnî varlığın olamayacağını delillendirme sadedinde, zihnin dış dünyadan elde etmiş olduğu veri/lerin (*el-mahîyyet*) dış dünyaya intibakının tam bir eşitlik (*el-müsavât*) içerisinde olmayacağından hareketle, zihnî varlığın bir varlık statüsü içerisinde olamayacağını ileri sürer.²⁸ Kazvî'nin bu özel meselede daha çok mahiyetin dış dünyada ve zihinde olma biçimlerine ağırlık vererek zihnî varlığı ontolojik bağlamında ele alır. Râzî'nin yaptığı biçimiyle, Kazvî'nin de meseleye epistemolojik bağlamı katarak yönelebilseydi, şerhi yapılan metnin kastı daha doğru ifade edilebilecekti.

Buraya kadar söylenenlerden, kelâmî düşüncenin bilginin tanımı ve kaynakları konusunda nasıl bir tutum içerisinde olduğuna ve özellikle bir bilgi kaynağı olarak aklın söz konusu bu kaynak sıralamasında nerede durduğuna ilişkin birtakım neticeler elde edildi. Râzî ve Kazvî'nin filozofların zihni varlık anlayışlarına hangi etmenlerden hareketle itiraz ettikleri ve bu itirazların kendi içinde mantıkî uyumunun ne olacağına ilişkin birtakım önemli detaylara ulaşıldı. Gerek Gazâlî'de olsun ve gerekse Gazâlî sonrası Râzî düşüncesinde olsun filozofların varlık anlayışlarına ilişkin temel itiraz, zihnin yapıp etmelerinin epistemolojik kesinlikten yoksun olacağı noktasında toplanmaktadır. Ancak Gazâlî'nin filozofların varlık anlayışına itirazının bir nominalizmle sonuçlanmasına rağmen, Râzî'nin kavramsal realizm içinde duruyor olması ilginçtir. Fakat bu kavramsal realizm, teknik anlamı itibarıyla Aristocu yaklaşımı telmih etse de Râzîci bir katkının söz konusu bu yaklaşım içinde kendini bariz bir biçimde hissettirdiği rahatlıkla söylenebilir. Bu katkı, elde edilen verilerin nihâi kaynağının dış dünyada bulunuyor olduğuna ilişkin bir göndermede bulunmaktadır. Bununla beraber, aklın elde ettiği verilerin dış dünyaya intibakında yaşanan sıkıntı, aklın bilişsel değerine halel getirmektedir. Ancak gerek Râzî ve gerekse Kazvî'nin aklın kazanımı olan mahiyetin dış dünyadaki mahiyetle tam bir eşitlik içinde olmamasından Gazâlîci ve Sühreverdîci nominalist tavrının²⁹ içine sürüklenmeme noktasında göstermiş oldukları gayret dikkat çekici-

28 Râzî, *el-Mulahhas*, c. II, s. 215.

29 Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, ss. 64-70.

dir.

Kavramsal realizm, kavramların dış dünyada bi'l-kuvve olarak var olduğunu ve akletme vasıtasıyla bu kavramların bi'l-fiil hâle geldiğini savunur. Bu akımın en önde gelen temsilcisi, Platon'un idealar kuramına yapmış olduğu eleştiri ile konumunu netleştiren Aristo'dur. Aristo düşüncesinde *mantıksal* olan her şeyin aynı zamanda *ontik* olması olgusu,³⁰ İslâm düşüncesinde *hâricî* varlık ya da diğer bir ifadeyle *aynî* varlık biçiminde kendini gösterir. Aristo'da var olan bu hassasiyet Râzî tarafından şekil itibari ile benimsenmiş, ama içerik itibariyle birtakım değişikliklere tabi tutulmuştur. Bu değişikliğin arkasında genelde Eş'arî düşüncesinin, özelde Gazâlî'nin etkisi görmezden gelinemez. Bu içerik değişikliği bir tür tereddüdü de kendinde barındırır. Bu tereddütle, epistemolojik anlamda, zihnen elde edilen mahiyetin bilimsel anlamda geçersizliğinden daha çok söz konusu bu mahiyetin yetersizliği vurgulanmaya çalışılır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla felsefî bilginin değeri Râzî tarafından Gazâlîci, Sühreverdici ve İbn Halduncu³¹ tarzda olduğu gibi yadsınmamış, söz konusu bu bilgisel değer ciddiyetle muhafaza edilmiştir. Böylece bilgisel kesinliğin nihâi anlamda giderilemeyeceğine dair felsefî tutumun Râzî'de Aristo çizgisini muhafaza ederek kendini var ettiği rahatlıkla söylenebilir. Aristo düşüncesinde hakikat sorununa verilen bilimsel yanıtın³² Râzî'nin yaklaşımı ile büyük ölçüde uyumlu olması, Râzî'nin kavramsal realizme ve Aristocu ontolojiye ve pek tabîi olarak Aristocu epistemolojiye yakınlığını göstermesi bakımından manidardır.

İslâm filozoflarının varlık anlayışlarına yapılmış olan bu tenkit, sahip oldukları sistemden hareketle yanıtlanabilir. Ancak temelde varlık denince neyin anlaşılması gerektiği sorunu, bir anlamda bizi meşşâî düşüncedeki *birincil cevherler* ile *ikincil cevherlerin* ontolojik ve epistemolojik içeriklerinin neye tekabül ettiğinin net bir biçimde ifade edilmesine götürmektedir. Birincil cevherler, Aristocu sistem içerisinde septisizme verilmiş en köktenci cevapların temelini oluşturur. Septisizmin eşyanın nihai anlamda bilgi kaynağı olarak görülmesini yadsıdığı hatırlanmalıdır. Böyle bir sonuca varmalarında en önemli etken de

30 Doğan Özlem, *Mantık*, İnkilap Yay., İstanbul 1999, s. 18.

31 Ebu Zeyd Velîyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *el-İber ve dîvânu'l-mübtedei ve'l-haber fi eyyâmî'l-arab ve'l-acem ve'l-berber ve men âsarahum min ze'vî's-sultâni'l-ekber*, (*Tarihu İbn-i Haldûn/Mukaddime*), düzenleyen: Ebu Suheyb el-Keremî, Beytü'l-efkâri'd-devliyye, yy., ts., ss. 279-82.

32 Aristotle, *The Metaphysics*, trans.: John H. McMahon, Cosimo, New York 2008, p. 35.

tabiatta var olan nesnelere devamlı bir değişim içerisinde olduğuna dair inançlarıydı. Değişen şeyin kesin bilgisi olamayacağına göre, bilinemezcilik olgusu da böyle bir durumun akabinde gelişmesi kaçınılmazdı.³³ Bilinemezcilik de doğal olarak kişilerin kendilerinin gördüğü ve anladığından başka, evrensel tümel hakikatlerin olamayacağı tezini kabul etmekle sonuçlanmıştır.³⁴ Daha öte de bilinemezcilik, insanı her şeyin ölçüsü yapma gibi,³⁵ mutlak öznelciliği de doğurur.³⁶ Bu tarz bir bilinemezliliğin ve mutlak öznelciliğin karşısında Aristocu paradigma, değişen nesnelere dünyasında değişmeyen özlerin var olduğunu kuvvetle vurgular. Bunun yanında Aristocu paradigma, bu özlerin sahip olduğu varlık kategorilerinin aynı zamanda varlık yasalarını temsil ettiğini ileri sürer. Bu paradigma, zikredilen manada bilgisel sürecin söz konusu varlık yasalarına uymakla icra edilebileceğini savunur.

Aristo'nun varlık ve bilgi kuramlarını kendilerine temel alan İslâm meşşâîleri, birincil ve ikincil töz anlayışını da olduğu gibi kabul ederler. Böyle yapmakla da, kategoriler, bir varlık kategorisi yani dış dünyaya ait bir olgu olarak değerlendirilir. Bu süreç, doğal olarak merâtibu'l- vücud nazariyelerinde hiyerarşik bir sıralama içerisinde kendini gösterir. Buna göre, varlık kategorileri, sırasıyla, "dış dünyadaki varlık", "zihnî varlık", "dildeki varlık" ve "yazıdaki varlık" biçiminde kendini gösterir.³⁷ Dış dünyadaki varlığa, varlık statüsü çerçevesinde bakılması rastlantısal değildir. Çünkü nesnel alan kendi ontolojik yapısı içerisinde algılanabilir bir doğaya sahiptir. D. Scotus'un dediği gibi, eğer nesnel varlıklar bir doğaya sahip olmasalardı, onlar algılanır olamazlardı.³⁸ Ona göre, dış dünyadaki varlıkların algılanır olmadıklarını söylemekle, bir doğaya sahip olmadıklarını söyleme arasında her hangi bir fark yoktur. Bu bağlamda Scotus, başta Heraklit olmak üzere Eflatun'u duyulur dünyaya ilişkin geliştir-

33 Arthur Hilary Armstrong, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Library of Congress Cataloging in Publication Data, USA 1981, s. 23. Paul Janet ve Gabriel Séailles, *Metâlib ve Mezâhib*, çev.: Elmalılı Hamdi Yazır, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1978, ss. 7-8.

34 Morris T. Keeton, "Scepticism", *The Dictionary of Philosophy*, edit.: Dagobert D. Runes, Philosophical Library, New York, s. 278. Ralph B. Wynn, "Pyrrho of Elis", *The Dictionary of Philosophy*, s. 259.

35 Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev.: A. Aydoğan, Say Yay., İstanbul 2008, s. 115.

36 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., İstanbul 2009, s. 69.

37 Fahrudin er-Râzî, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, c. II, ss. 214-15.

38 Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev.: Şamil Öçal, Açılım Kitap Yay., İstanbul 2003, s. 285.

miş oldukları bakış açıları nedeniyle ciddi anlamda tenkide tabi tutar.³⁹ Bu algılanabilir doğa, zihinsel süreç içinde kendini ifade ettiği gibi, dilde ve yazıda da kendini ifade eder. Bu durumda nesnel saha Aristocu düşüncede algılanabilir olmanın zeminine sahip olması hasebiyle, birincil tözler olarak ifade edilir. Bu anlamda dış dünyada karşımıza çıkan her bir nesne birincil tözlere karşılık gelir.⁴⁰ Cins, tür gibi ikincil tözler ise birincil tözlerden elde edilerek meydana gelir. Bu bağlamda Aristocu düşüncede, varlık olma bakımından birincil tözler, varlık adını almaya daha fazla hak sahibidirler. Tümeller içerisinde örneğin tür kavramı, cinse göre dış dünyadaki varlığa daha yakın olması hasebiyle varlık adını almaya daha fazla hak sahibidir.⁴¹

Scotus'un açık biçimde vurguladığı nokta, İslâm meşşailerini tarafından da eksen olarak ele alınır. O da, eşyanın bir tabiatı olduğu ve bu tabiat sayesinde algılanabilir olabilmesidir. Tabiat kavramı, Grekçe'de φύσις kelimesi ile karşılık bulmakta, *tabîî nitelikler, güçler, yapı, durum* gibi anlamların yanında, *kaynak, doğmak (φύσει γεγονότες)* gibi anlamlara da gelebilmektedir.⁴² Arapça da ise *yaratılış, huy, karakter* gibi karşılıkları da vardır.⁴³ Türkçe'de tabiat kavramı, Grekçe anlamına uygun olarak, doğa kelimesi ile karşılık bulur. Muhtemelen doğa kelimesi, doğmaktan türemiş bir sözcüktür. Doğan şeyin içerisinde ise bir değişimin olması kaçınılmazdır. Bu değişimin anlamlı olması da ancak belli bir düzen içerisinde yani sistemli bir yapının kendini bize göstermesi ile mümkün olabilmektedir. Öyle anlaşılıyor ki, doğa kavramını oluşturan zihin, dış dünyanın bize takdim etmiş olduğu bu anlamlı fotoğrafı çok iyi biçimde etimolojik olarak ifade etmektedir. Sağlıklı kurulan bir etimolojinin de, epistemolojiye ait sorunlarda zihne yardımcı olacağı açıktır. Buraya kadar ifade edilen hususlardan, tabiatın etimolojik anlamda da kendi bünyesinde bir düzeni, algılanabilir bir yapıyı ifade ettiği rahatlıkla anlaşılabilir. Öyle ki felsefeye karşı olumsuz tutum sergileyen mütekellimler dahi, felsefenin tanımını yaparken على ما هو عليه [ala ma hüve aleyh/bir şeyi ne ise içinde bulunduğu durum üzere (bilmek)] ibaresini

39 Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 285.

40 Aristotle, *The Categories*, trans.: E.M. Edghill, Kessinger Publishing, p. 4.

41 Aristotle, *The Categories*, p. 5.

42 Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1888, p. 876. Kindî'de muhtemelen *Grekçe anlamına sadık kalma kaygısıyla*, tabiatı "hareketin ve onu takip eden sükunun ilkesi ve nefsin ilk güçlerinden biri" şeklinde tanımlamaktadır, bk. Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul, ts., s. 58.

43 İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, Dâru'l-hadîs, Kahire 2003, c. V, s. 560.

kullanmaktan geri durmazlar. ⁴⁴ Felsefenin felsefe karşıtlarında yaratmış olduğu böyle bir etki dahi, felsefenin epistemolojik anlamda, temelde, nesnel dünyayı inceleme alanına aldığını açık biçimde ortaya koymaktadır.

Böyle bir neticenin ortaya çıkmasının da gerek Razî ve gerekse Kazvîni'yi bağlayan temel bir sonucu vardır. O da, filozoflar açısından dış dünyanın merkezi bir öneme sahip olduğu hususunun gözden kaçmış olmasıdır. Varlığı varlık olarak ele alma, metafiziğin ve pek tabii olarak felsefenin temel bir vazifesi olarak görülmesi, tümelliğin birincil öneme sahip olduğunu çok açık biçimde vurgular. Ama bu durum, dış dünyadaki varlıkların tümelliğin sahip olduğu bu önemin ortaya çıkmasında her hangi bir katkısı olamayacağını ifade etmez. Razî ve Kazvîni'nin bilgedeki hakikat sorununu bir epistemolojik sorun olarak değil de bir ontolojik sorun olarak görmeleri, onları filozofların zihnî varlık konusunda sahip oldukları görüşlere ciddi anlamda taraflı yaklaşmaya itmiştir. Zihnî varlığın olduğu biçimiyle, eksiksiz olarak dış dünyadaki varlığa uyması gerektiğini söylemek ayrı bir şey, zihnî varlığın bir varlık olarak kabul edilip edilemeyeceğini söylemek apayrı bir şeydir. Zihni varlık, harici varlığın aksine somut değil soyut bir varlık kategorisidir. Râzî ve Kazvîni'nin düşündüğü biçimiyle zihnî varlığın nihai anlamda dış dünyadaki varlığa irca edilmesi, zihin dünyasında zihne ait olabilecek her hangi bir varlıksallığa yer bırakmamaktadır. Bu tarz bir söylem, sanki benlik bilincine sahip bir insan için bu bilincin bir anlam ifade etmeyeceğini söylemeyle eş değer bir anlam taşımaktadır. Kişinin benlik bilincinin epistemolojik her hangi bir içeriği olmasaydı, "ben" diye ya da "sen" diye ifade edilmenin de her hangi bir anlamı olmayacaktı.

Kaynakça

- Armstrong, Arthur Hilary, *An Introduction to Ancient Philosophy*, Library of Congress Cataloging in Publication Data, USA 1981.
- Aristotle, *The Metaphysics*, trans.: John H. McMahon, Cosimo, New York 2008.
- , *The Categories*, trans.: E.M. Edghill, Kessinger Publishing.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., İstanbul 2009.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Filozofların Tutarsızlığı -Tehâfütü'l-felâsife-*, çev.: Bekir Sadak, Ahsen Yay., İstanbul 2002.
- , *er-Risâletü'l-ledümmiyye*, Kürdistân el-İlmiyye, 1328 H.
- , *el-Munkızu mine'd-dalâl*, çev.: Y. Pakiş, Umran Yay., İstanbul 1998.

44 Muslihuddîn Mustafa el-Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî ala şerhi'l-akâid*, Salâh Bilici Kitabevi, Beyazıt, İstanbul, ts., s. 17.

- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev.: Şamil Öçal, Açılım Kitap Yay., İstanbul 2003.
- el-Kazvîni, Necmüddin el-Katip, *el-Munassas ala şerhi'l-mulahhas*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, no: 1680.
- el-Kestelî, Muslihuddin Mustafa, *Hâşiyetü'l- Kestelî ala şerhi'l-akâid*, Salâh Bilici Kitabevi, Beyazıt, İstanbul, ts.
- Keeton, Morris T., "Scepticism", *The Dictionary of Philosophy*, edit.: Dagobert D. Runes, Philosophical Library, New York.
- Kindi, *Felsefi Risâleler*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul.
- Liddell and Scott, *Greek- English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1888.
- el-Maktûl, Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, neşr.: Henri Corbin, Opera Metaphysica et Mystica II, Tahran-Paris 1952.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, tahkik ve ta'lik: H. Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-kurtubî, *Tehâfütü't-tehâfüt*, tahk.: Süleyman Dünya, Dâru'l-meârif, 2. bs., Kahire.
- İbn Haldûn, Ebu Zeyd Veliyüddin Abdurrahmân b. Muhammed, *el-İber ve dîvânü'l-mübtedei ve'l-haber fi eyyâmî'l-arab ve'l-acem ve'l-berber ve men âsarahum min ze'vî's-sultânî'l-ekber*, (Tarihu İbn-i Haldûn/Mukaddime), düzenleyen: Ebu Suheyb el-Keremî, Beytü'l-efkârî'd-devliyye, ts.
- İbn Sînâ, eş-Şeyh er-Reîs el-Huseyn Ebû Alî, *Kitâbu'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabîiyye ve'l-ilâhiyye*, takd.: M.Fahri, Dâru'l-âfâk el-cedîde, Beyrût, ts.
- İbn Manzur, *Lisânu'l-arab*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2003.
- Janet, Paul ve Séailles, Gabriel, *Metâlib ve Mezâhib*, çev.: Elmalılı Hamdi Yazır, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1978.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul 2004.
- er-Râzî, Fahruddin, *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, tahk.: İsmail Hanoğlu, (Basılmamış Doktora Tezi/Tahkik Bölümü), Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, İnkilap Yay., İstanbul 1999.
- Winn, Ralph B., "Pyrrho of Elis", *The Dictionary of Philosophy*, edit.: Dagobert D. Runes, Philosophical Library, New York.
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev.: A. Aydoğan, Say Yay., İstanbul 2008.