

İbn Sînâ Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahredden er-Râzî'nin Yöntemi

Dr. Eşref ALTAŞ*

Özet

İbn Sînâ felsefesi hem filozoflar hem de kelâmcılar tarafından yorumlanmış ve eleştirilmiştir. Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ felsefesini şerh eden ve eleştiren kelâmcıların önde gelenlerinden biridir. Bu makalede Râzî'nin eleştiri yöntemi ele alınmış, bu yöntemin onun eserlerindeki takdimine yer verilmiş ve yönteme ilişkin Râzî'nin kullandığı kavramların semantik organizasyonu üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, İslâm felsefesi, felsefî kelâm, yöntem.

Abstract

The thought of Avicenna was explanted and criticized by both Islamic philosophers and Muslim theologians. Fakhr al-Din el-Râzî was one of the forerunners of the theologians who comment and criticized thought of İbn Sînâ. This article examines the method of critique of Râzî and includes how he presented this method in his own books. This article also dwells on semantic organization of the concepts related to Râzî's method.

Key Words: Avicenna, Fakhr al-Din el-Râzî, Islamic philosophy, philosophical theology, method.

Giriş

İbn Sînâ (ö. 428/1037) felsefe tarihinin önemli simalarından biri ve kendisinden sonraki Müslüman filozof ve kelâmcıların felsefeyi metinlerinden okuyup öğrendiği başlıca felsefe otoritesi, İslâm düşünce geleneğindeki ünvanıyla "eş-şeyhü'r-reîs"tir. İbn Sînâ'nın felsefesi, ölümünden sonra çeşitli eleştirilerle karşılaşmıştır. Bu eleştirilerin bir kısmı Gazzâlî (ö. 555/1111) ve Şehristânî (ö. 548/1153) örneklerinde olduğu gibi kelâmî cepheden yapılırken; bir kısmı da Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152) ve Abdüllatîf el-Bağdâdî (ö. 629/1231) gibi bağımsız filozoflar tarafından yapılmıştır. Şii ve Doğu sünnî müslüman dünyasındaki felsefî tartışmaların büyük bir kısmının onun metinlerinden hareketle yapılmasının nedeni, İbn Sînâ'nın felsefî açıdan Yeni Eflâtunculuk ve Aristoculuğu dinamik ve ikna edici bir şekilde birleştirmesi; dinî açıdan ise zorunlu varlık, nübüvvetin mâhiyeti ve ispatı, ölüm sonrası hayat, ahlâkî arınma, rüyaların yorumları gibi dinî-kelâmî konuları ele almış olmasıdır. Ayrıca İbn Sînâ, çağındaki Müslümanların entelektüel problemlerine ve ilgi alanlarına hitap

* Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni.

edecek şekilde birçok farklı üslupta eserler vermiş, böylece içerik ve üslup bakımından felsefesini İslâm kültürünün ana çizgilerinden biri haline getirerek toplumsal ilgisizliğe mahkûm olmaktan da kurtulmuştur.¹

İbn Sînâ felsefesini inceleyen, eleştiren ve yorumlayan kelâmcılardan birisi de Eş'ariyye kelâmının imamlarından Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)'dir. Râzî'nin felsefî nitelikleri öne çıkan *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, *Şerhu'l-İşârât*, *el-Mulahhas* ve *Şerhu'l-Kânûn* gibi eserleri ve kelâmî nitelikleri öne çıkan *Muhassal*, *el-Erba'în*, *el-Metâlibü'l-âliye* gibi eserleri İbn Sînâ felsefesinin özet, serh, eleştiri ve yorumlarıyla doludur. Biz bu makalede Râzî'nin eleştiri ve yorumlarının içeriğiyle değil, bu eleştiri ve yorumların nasıl yapıldığı ile ilgileneceğiz. Bu çerçevede öncelikle yazıldığı yöntemlerden hareketle onun eserlerinin tasnifini vereceğiz. Ardından kendi ifadelerinden kalkarak yöntemini nasıl sunduğunu ortaya çıkarmaya; son olarak da Râzî'nin metinlerinde yer alan onun yöntemine ilişkin kavramların semantik bir örgüsünü ortaya koyup birkaç örnek vermeye çalışacağız.

1. Râzî'nin Eserlerinin Yöntem Bakımından Tasnifi

Bir kelâmcı olarak Râzî'nin felsefî konulara ilgisi onun biyografisini yazan müellifler tarafından genellikle vurgulanan bir konudur. Genel kabul Râzî'nin bir Eş'ariyye kelâmcısı olduğu yolundadır, ancak, İbn Teymiyye onu İbn Sînâ'nın izinden giden ve felsefe yapan bir kelâmcı olarak nitelerken, Taşköprizâde onu filozof olarak görmektedir.² Râzî'nin esasen farklı sıfatlarla nitelenmesi kelâm ve felsefe ilişkilerinde dönüm noktasını temsil etmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* gibi felsefî eserlerinin kelâmî nitelikleri gereği felsefe içinde kelâm yapan “filozof-kelâmcı” olarak ve *el-Muhassal* gibi kelâmî eserlerinin de felsefî nitelikleri gereği kelâmda felsefe yapan “kelâmcı-filozof” olarak nitelendirilmiştir.³

Râzî'nin yöntemi ve ele aldığı konular itibarıyla kelâmî ya da felsefî sistemden hangisine bağlı olduğu tartışması, onun eserlerinin nitelikleriyle ilgilidir. Râzî'nin eserlerinin uzun bir listesini veren Zerkân'a göre, düşünürün eserleri yöntem açısından a) felsefî (*Şerhu'l-İşârât*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, *el-Mulahhas* ve *el-Mebâhis*), b) kelâmî (*Nihâyetü'l-'ukûl*, *el-Erba'în*, *Me'âlimu usûli'd-dîn*), c) memzûc (*Muhassal* ve *el-Metâlibü'l-âliye*), d) Kur'an yöntemi üzere (*Tefsîr*, *Aksâmü'l-lezzât*, *Esrâru'l-Kur'an*, *Esrâru't-tenzîl*, *Vasiyetnâme*) yazılanlar şeklinde dört grupta

¹ Dimitri Gutas, “İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)” *İbn Sînâ'nın Mirası* [trc. Cüneyt Kaya], İstanbul 2004, içinde s. 133-151, s. 142.

² Muhammed Salih ez-Zerkân, *Fahruddin er-Râzî ve ârâuhü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, Kahire 1963, s. 616 vd.

³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacac, Ekrem Demirli) İstanbul 1999, s. 619.

mütalaa edilebilir. Felsefî eserlerinin içerikleri itibariyle ise a) Aristocu-İbn Sînâcî (*el-Mebâhis*), b) Eflâtuncu (*el-Mulahhas*) c) İbn Sînâ'yı reddetmeye yönelik (*Şerhler*) şeklinde üçe ayrılabilir. Bu tasnife bağlı olarak entelektüel serüveninde Râzî, a) kelâmcı olarak başlamış (*el-İşâre*), b) İbn Sînâ etkisinde Meşşâî felsefeye bağlanmış (*el-Mebâhis*), c) Meşşâî fikirler konusunda kararsız kaldığı, *el-Mebâhis*'teki bazı görüşlerini yeniden gözden geçirdiği Eflâtuncu döneme girmiş (*el-Mulahhas*), d) İbn Sînâ felsefesini reddederek felsefî birikimiyle kelâma geri dönmüş (*Şerhler*, *Muhassal* ve *el-Metâlibü'l-âliye*), e) ömrünün sonunda da felsefe ve kelâmı uğraşmaktan pişman olarak Kur'an yöntemine (*Tefsîr*, *Aksâmü'l-lezzât*, *Esrâru'l-Kur'an*, *Esrâru't-tenzil*, *Vasiyetnâme*) sarılmıştır.⁴

Netice olarak Râzî'nin eserleri, içerikleri, yöntemleri ve atıfta bulunduğu entelektüel gelenekler dikkate alındığı zaman homojen bir özellik göstermemek kaydıyla iki temel gruba ayrılabilir. a) Onun filozof olarak nitelenmesine sebep olan ve temel olarak İbn Sînâ nezdinde felsefe geleneğine bağlı olan eserleri şunlardır: *Lübâbü'l-İşârât*, *Şerhu'l-İşârât*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *el-Mulahhas fi'l-mantuk ve'l-hikme*, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, *Şerhu'l-Kânûn*, *el-Cevherü'l-ferd*, *es-Sırru'l-mektûm*, *el-Firâse*, *el-Ervâhu'l-âliye ve's-sâfile*, *el-Ahkâmü'l-âliyye fi'l-'alâimî's-semâviyye*, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhümâ*. b) Râzî'nin kelâmcı olarak kabul edilmesini sağlayan kelâmî metodla yazılmış eserleri ise şunlardır: *el-İşâre fi'l-kelâm*, *Nihâyetü'l-'ukûl*, *el-Erba'în*, *el-Mesâilü'l-hamsîn fi usûli'd-dîn*, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, *el-Metâlibü'l-âliye*.

Râzî'nin eserlerinin felsefî ya da kelâmî özelliklerinden hareketle tasnif edilmesinin pratik faydaları olabilir. Ancak Râzî örneğinde onun düşüncesinin eklektik özelliği nedeniyle bu tür bir tasnifin problemlili olduğu aşîkârdır. Örneğin; Râzî, İbn Sînâ'ya yönelik en şiddetli eleştirilerini yönelttiği varlık-mâhiyet ayrımında kelâmî kabul edilen eseri *Muhassal*'da İbn Sînâ'nın varlık görüşünü paylaşırken;⁵ felsefî olarak nitelenen *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, *Şerhu'l-İşârât*'ta ve kelâmî eseri *el-Erba'în*'de kendi varlık görüşünü ikame etmektedir.⁶ Ayrıca diğer eserleri göz ardı edilse bile Râzî'nin eserlerindeki birçok felsefî konunun sırf *Tefsîr*'i kullanılarak yeniden tertip edilebilir olması felsefî-kelâmî şeklindeki bir tasnifin onun görüşlerinin bütüncül olarak ortaya konulmasının önünde bir engel oluşturabileceğini belirtebiliriz. Nitekim Râzî entelektüel serüvenine atıfta bulunduğu *İ'tikâdât*'ta kelâm tahsilinin başlangıcında filozofların fikirlerini reddetmek üzere öğrenmeye arzu duyduğunu, ömrünün en verimli yıllarını bu yolda

⁴ Zerkân, *Fahreddin er-Râzî*, s. 618 vd.

⁵ Râzî, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* (nşr. Taha Abdurrauf Sa'd) Kahire ts. s. 54-55.

⁶ Râzî, *Mebâhisü'l-meşrikıyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât* (nşr. M. M. el-Bağdâdî), Beyrut 1990, I, 120-121; *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, İstanbul 1290, s. 303; *Kitâbü'l-Erba'în fi 'usûli'd-dîn I-II* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1986, I, s. 143.

harcadığını ve sonuç olarak *Nihâyetü'l-'ukûl, el-Mebâhisü'l-meşrikıyye, Kitâbü'l-Mulahhas, Şerhu'l-İşârât* ve diğer eserleri yazdığını belirttiikten sonra “Bu kitaplar, bütünüyle dinin asıllarının açıklanması ve filozofların ve diğer muhaliflerin şüphelerinin iptalini tazammun etmektedir.” diyerek kitapları arasında kelâmî-felsefî şeklinde bir ayırım görmediğini ifade etmiş olmaktadır.⁷ Yine Râzî kelâmî-felsefî şeklinde bir ayırım yapmaksızın hemen her eserinde farklı eserlerine atıf yapmakta ve farklı konularda daha derin okumalar için okuyucuyu başka eserlerine yönlendirmektedir. Örneğin; sadece *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*'de *el-Metâlibü'l-âliye, el-Erba'in, el-Mulahhas, Şerhu'l-İşârât, es-Sırru'l-mektûm, el-Cevheru'l-ferd, et-Tıbbü'l-kebîr, el-Hedy, el-Halk ve'l-bahs, el-Cebr ve'l-kader* gibi farklı eserlerine atıflar yapmaktadır.⁸ Sonuçta eserlerinin bir bütün olduğu anlayışından hareketle Râzî'nin düşüncelerinin izinin sürülebileceği kronolojik bir tasnifin, onun erken dönem eserlerindeki Eş'arîci ve İbn Sînâci çizgisinden daha bağımsız bir yapıya evrilen düşünce serüveninin anlaşılmasında katkısı daha değerli olabilir.

İbn Sînâ araştırmaları bakımından kronolojik bir çerçeveye atıf yapmaksızın Râzî'nin eserlerinin “araştırma, şerh ve telif” şeklinde üç aşamalı bir süreç takip ettiği belirtilebilir. Birinci aşama Râzî'nin İbn Sînâ okumaları ve tetkikleridir. Bu aşamanın üzerinde gösterilebileceği en önemli eserler, İbn Sînâ felsefesine ve onun “meşrikîler” ifadesine atıf yapan “meşrikî felsefe araştırmaları” anlamındaki *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye* ile onun bir özet tekrarı şeklindeki *el-Mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*'dir. Râzî'nin İbn Sînâ okumaları basit bir nakletme ameliyesi ya da basit bir anlama çabası değildir. Çünkü bu kitaplar, Râzî'nin İbn Sînâ'nın fikirlerinden hangisine hangi bağlamda ilgi duyduğunu göstermekte, kısaltma, çıkarma, ekleme, tercih etme şeklinde daha sonraki şerh ve teliflerine yön verecek ameliyeleri içermektedir.⁹ Nitekim onun *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*'deki konu seçimleri ve konuların tertibi müteahhirin kelâmının konu tertibini belirlemiştir.¹⁰ Râzî'nin

⁷ Râzî, *İ'tikâdâtü fıvakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (thk. Ali Sâmî en-Nessâr), Beyrut 1402, s. 91-92.

⁸ Bu eserlere yapılan atıflar için bk. Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme I-III* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Tahran 1415, I, s. 83, 98, 119, 181, 183, 211; II, s. 87, 126, 183, 187, 193, 194, 216, 230, 242; III, s. 94, 96, 100, 112, 120, 167.

⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, I, s. 88-89.

¹⁰ Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye* adlı eserinin konu tertibi ile Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr* (Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, Şemseddin el-İsfahanî, *Metâli'u'l-enzâr 'alâ Tavâli'i'l-envâr* ile birlikte, Dersââdet 1305), İcî'nin *el-Mevâkıf* (Abdurrahman İbn Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fi 'ümi'l-kelâm*, Kahire ty.), Tûsî'nin *Tecrîdü'l-i'tikâd* (Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd* [thk. Muhammed Cevâd Hüseyî Celâlî], Kum 1986) adlı eserlerinin konu başlıkları isimlendirme ve bazı takdim tehirler dışında birebir aynıdır. Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye* ve *el-Mulahhas*'ta uyguladığı ve adı geçen müteahhirin kelâmcılarının izledikleri konu düzeni temel olarak şöyle gösterilebilir: 1. Metodoloji: Mantık (*el-Mulahhas*'ta) ya da nazariyyât bahisleri (*Muhassal*'da); 2. Genel İlkeler: el-Umûru'l-âmmе adıyla ontolojik genel kavramlar ve ilkeler; 3. Fizik: a) Araz: Nicelik, nitelik, nisbet, izâfet ve diğer kategoriler, b) Cevher: Cisim, nefis ve akıl; 4. İlahiyyât: Allah'ın zâtı, sıfatları, isimleri ve fiilleri, 5. Nübüvvât: (*el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*'de) Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in nübüvveti.

İbn Sînâ'ya daha sert eleştiriler yönelttiği *Şerhu'l-İşârât*'taki eleştirilerin nüvelerinin *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*'de bulunabilir olması da bunun basit bir okuma ve araştırma olmadığını ortaya koymaktadır.

Râzî, araştırmacı tavrının bir yansıması olarak *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*'de birçok konuda görüş belirtmekten kaçınır (tevakkuf), okuyucunun konuyu iyi araştırması gerektiğini belirtir. Örneğin; her cismin tabii bir mekânı olduğu ile ilgili başlığın sonunda "işte bu, sözü edilen konudaki araştırmanın sonudur. Bu problemlerin çözümü üzerinde düşünmemiz gerekmektedir. Umarım ki Allah Teâlâ bu konudaki gerçeğe ulaşmayı muvaffak kılar."¹¹ demektedir. Onun çalışmalarındaki araştırma tonu son dönem eseri *el-Metâlibü'l-'âliyye*'de de görünür bir şekildedir. Bu eserinde Râzî herhangi bir konuda filozofların ve kelâmcıların delillerini ve hatta cevaplarını sıraladıktan sonra delillerin gücüne göre kendi görüşünü ifade eder. Ancak onun başlangıçtaki bilimsel araştırmacı tavrı düşüncesinin gelişimi süresince kelâmî dünya görüşünü de felsefî terminoloji ile ifade etmesine doğru evrilmiş gözükmektedir. Râzî'nin araştırmacı tavrını gösteren en önemli özelliklerinden biri de karşılaştırmalı bir yöntem kullanmış olmasıdır. Örneğin; atomcu ve hilomorfist cisim anlayışlarını karşılaştırmalı olarak ele aldığı gibi, kelâmda ilk defa uzay-zaman gibi problemleri bütün detaylarıyla tartışan kelâmcı da yine odur.¹² Osmanlı âlimleri arasında felsefî konuların ele alınması, muhtemel alternatiflerin sıralandıktan sonra sonuca varılması şeklinde bir tasnifçiliği içeren metodun yaygınlığı bir entelektüel tarz olarak "Râzî ekolü"nü etkisini göstermesi bakımından kayda değerdir.¹³

Râzî'nin çalışmalarının ikinci aşaması şerh aşamasıdır. Burada şerhi çoğunlukla oryantalistlerin ifade ettiği şekliyle herhangi bir ibareyi inşâî sığalarla veya eşanlamlı kelimelerle ifade eden, yaratıcılıktan uzak taklitçi bir tutum ve tekrar içinde olan, doğrudan çok yanlış yapan, karıştıran, muğlaklaştıran bir işlem

¹¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, II, s. 71.

¹² İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, İstanbul ts., s.108; Setia, Adi, "The Theologico-Scientific Research Program of the Mutakallimün: Intellectual Historical Context and Contemporary Concerns with Special Reference to Fakhr al-Dîn al-Râzî", *Islam & Science*, III/2 (Winter 2005), 140 vd.

¹³ Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, XII, s. 93; Râzî'nin süzgecinden geçmiş İbn Sînâ felsefesinin Osmanlı âlimleri arasındaki etkilerini Kemalpaşazâde'nin atıflarından görebiliyoruz. (Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Ankara 1999, s. 262). Râzî'nin etkisi icâzetnâmelerden de takip edilebilir. Dinî ilimlerde Hz. Peygamber'e, mevzu ilimlerde o ilmin imamına kadar geriye giden icâzetnâmeler, felsefe ve kelâm gibi ilimlerde Urmevî, Molla Fenârî, Cürcânî ve Teftazânî kollarından geriye doğru giderek Râzî'de keşişmektedir (İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilâtı*, Ankara 1988, s.75-77). İran ve Mâverâünnehir bölgelerinde de Râzî'nin eleştirel yorumuyla benzer bir seyir izleyen İbn Sînâ felsefesi kelâmın hedefleri doğrultusunda yeniden düzenlenerek Doğu İslâm dünyasının temel paradigması haline gelmiştir. H. Bekir Karlığa, "İbn Sînâ (Etkileri)", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, XX, 346 vd.; Seyyid Hüseyin Nasr, "Fahreddin Râzî" (trc. Burhan Köroğlu), *İslâm Düşünce Tarihi* (ed. M.M. Şerif), İstanbul 1990, II, 270-271.

olarak anlamamak gerekir.¹⁴ Kaldı ki Râzî'nin şerhi sentez ve yorumdan uzak, sadece ne olduğunu ortaya koyan bir "açıklama tarzı"nda değil, aynı zamanda adaptasyon ve sentezin de yer aldığı bir "telif tarzı"ndadır. Bu yorum tarzı Râzî'nin eleştiri, tahlil, tenkit ve problemi anlaşılır bir şekilde bütün yönleri ile ortaya koyup soruları sorma yöntemi ile ilmî açıdan daha da verimli bir hale gelmiştir. Böylece Râzî'nin şerhleri kendi zihin dünyasındaki sürekliliği ifade eden bilimsel gelenek çerçevesinde İbn Sînâ'ya bağımlılığı değil saygıyı ifade etmektedir. Sonuç itibarıyla orijinal metnin kendi bağlamı içerisinde anlaşılmasını, Râzî'nin ortaya koyduğu düşüncelerle mukayesesini ve problemlerin kendi çağındaki kültürel ortamda yeniden üretilmesini sağlamıştır. Ayrıca onun şerhi, sadece sonsuza dek öğrenmek gayesi güden bir araç değil, felsefenin mevcut kelâmî sisteme yönelik tehdit ve tehlikelerine dikkat çeken amacına götüren bir araçtır. Râzî'nin en bilinen şerhleri *Şerhu'l-İşârât* ve *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*'nin İbn Sînâ'nın düşüncesinin eleştirileri ve reddiyeleri ile dolu olması, *Şerhu'l-İşârât*'ın Tûsî (ö. 672/1274)'nin de dâhil olduğu bir kısım entelektüeller tarafından "şerh" değil "cerh" olarak nitelendirilmesi¹⁵ onun şerh yöntemi hakkında bir fikir vermektedir.

Râzî'nin çalışmalarının üçüncü aşaması telifdir. Râzî, İbn Sînâ'nın düşüncesini araştırma, açıklama ve eleştiriyle yetinmemiş, felsefe ve kelâmın çeşitli konularını ele alan eserler de yazmıştır. Böylece hedefinin sadece şerh ve eleştiri değil aynı zamanda bir telif ve inşa faaliyeti olduğunu ortaya koymuştur. Onun eklektik fikir dünyasının bir yansıması olarak da değerlendirilebilecek telif aşaması özellik-
le *el-Metâlibü'l-'âliye* isimli eserinde ifadesini bulmuştur.¹⁶

2. Râzî'nin Eserlerinde Kendi Yönteminin Tasviri

Râzî *İtikadât*'ta filozoflar hakkındaki bölümde kendisinin Ehl-i sünnet mezhebinden saptığını ve filozofların görüşlerine meylettğini ifade eden dost ve düşmanlarına karşı kelâmî çalışmalarının ve eserlerinin iki ana hedefinin a) dinin asıllarının açıklanması, b) filozofların ve diğer muhaliflerin şüphelerinin iptali olduğunu ifade etmektedir.¹⁷ Ancak Râzî, bu çalışmalarının Gazzâlî ve

¹⁴ Hasan Hanefî, *İslâmî Araştırmalar* (trc. İbrahim Aydın, Ali Durusoy), İstanbul 1994, s. 74-75; 89.

¹⁵ Nasiruddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât I-IV*, (İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1960, birlikte), I, s. 162; Kâtip Çelebi'nin aynı doğrultudaki ifadeleri "cerh" nitelemesinin Osmanlı döneminde de yaygınlığını göstermesi bakımından kayda değerdir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Şerafettin Yaltkaya-Rifat Bilge) İstanbul 1971, I, s. 94.

¹⁶ Câbirî, Râzî'nin kelâm-felsefe etkileşimi sonucunda ortaya çıkan çalışmalarını te'lif (uzlaştırma, birleştirme) ile değil, telif (derleme) ile isimlendirmektedir. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürününün Akıl Yapısı*, s. 605 vd.

¹⁷ Râzî, *İtikadât*, s. 91-92.

Şehristânî'nin reddiyelerinden farklı olduğuna dair göndermelerde de bulunmaktadır. Gerçekten o, birçok eserinin mukaddimesinde kendi eserlerinde uyguladığı yöntemi detaylarıyla zikreder. Buna göre Râzî, İbn Sînâ ve Meşşâileri kast ederek ilk defa kendi yönteminin büyük filozofların görüşlerini her yönüyle onaylamak şeklinde olmayacağını belirtmektedir. Yine o, felsefeye reddiye yazan Gazzâlî ve Şehristânî gibi kelâmcıları kast ederek, kendi yönteminin filozofların görüşlerine her yönüyle karşı çıkmak şeklinde de olmayacağını, orta bir yolla sorunların çözümüne uygun olan görüşleri seçeceğini ve bu yöntemin kendinden önce hiç uygulanmadığını belirtmektedir.¹⁸

Bu yöntemin ana fikrini onun çeşitli ifadelerinde bulmak mümkündür. Râzî, filozofların ve kelâmcıların hikmet ve şeriatı uzlaştırma yolundaki çabalarını önemsemiş ve hakikatin “hikmet ve şeriat” (el-cem' beyne'l-hikme ve's-şerî'a), diğer bir ifadeyle “nebevî hikmet” ile “felsefî kanunlar” arasını birleştirmekle (el-cem' beyne'l-hikmeti'n-nebeviyye ve'l-kavânîni'l-felsefiyye) tecelli edeceğini düşünmüştür.¹⁹

Râzî erken dönem kelâmî eserlerinden biri olan *Nihâyetü'l-'ukûl*'un girişinde Ehl-i sünnet dışındaki görüşlerin reddedilmesinde ilzâmı esas alan klasik kelâmın cedelî tavrı yerine burhânî delilleri ikame ettiğini belirtmektedir. Bilindiği gibi ilzâm, hasım tarafından kabul edilen delilin doğrunun ortaya çıkması için değil, hasmın susturulması ve kabule zorlanması için kullanılmasıdır. Cedelî tavrı ile maksat hasmı ilzâm etmek ve burhânî delilleri idrâkte zorlananları susturmaktır. Sonuçta müsellemtâr ve meşhûrâtan telif edilen cedelî kıyasın burhânî bir yöntem olmadığı açıktır.²⁰ Bunun için Râzî, kitabın öncekilerden ayrılan bir yönü olarak kitabın yöntemini, tertibini ve eklektik (telfik) tarzını öne çıkarmaktadır:

“Benim kitabım bu ilim dalında yazılan diğer kitaplardan üç ana konuda ayrılmaktadır:

Birincisi: Soruları ve cevaplarını araştırma ve problemlerin derinliklerine dalma konusundadır. Şöyle ki her görüş sahibi o görüşün bağlularının tasnif ettikleri kitaplardan daha çok benim bu kitabımdan faydalansın diye, bütün sözlerin özünü ve bütün araştırmaların esas noktasını naklettim. Ancak bu görüşün bağlularının güvenilen veya görüşlerinin değerini veren ve destekleme konusunda özen gösteren bir sözünü bulamadığım zaman bizzat ben bu mezhebin açıklanmasında ve istenenin araştırılmasında söylenmesi mümkün olan şeyi en fazla gayretle ortaya koydum. Böylece onların Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın seçtiklerinin dışındaki bütün görüşlerini çürüttüm. Bunları da hemen uyulması gereken şeyin ta kendisi olan açık burhânlarla ve kahreden delillerle açıkladım.

¹⁸ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 621.

¹⁹ Râzî, *el-Erba'in*, II, 71-72; İlhan Kutluer, *İslâm'm Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s. 13.

²⁰ Cürçânî, *et-Ta'rifât* (nşr. İbrahim Ebyârî), yy. ts., s. 101, 140, 292.

İkincisi: (Benim kitabım) zikredilmesindeki nihaî maksadı sadece susturma ve aciz bırakmak olan *ilzâmlar* ile değil, tam bir yakın ve hakikî ilim için kaydedilen yakîni *burhânlar* konusunda ve hakikî delillerin çıkarımı konusunda (diğer eserlerden ayrılır.)

Üçüncüsü: Kitabın alışılmamış tertibi ve güzel telfikidir ki bunun kabulü, kabul edenin bütün şüphe ve şekle müdahil olarak zikretmesini ve gereksizliklerden ve mübalağalardan kaçınmasını gerektirir.²¹

Râzî konunun devamında kelâmcıların kullandıkları yöntemlerden “zayıf delillerin tezyifi” başlığıyla dört tanesini tenkit etmektedir. Makalenin sınırlarının izin verdiği ölçüde sıralarsak, bunlardan birincisi “delilin butlânı medlûlün butlânını gerektirir” şeklinde ifade edilen ve *in'ikâs-ı edille* olarak bilinen, hakkında delil bulunmayan şeyin nefyedilmesi gerektiğidir. Râzî'nin *Me'âlimu 'usûli'd-dîn*'de verdiği şu örnek bir şeyin delilinin yokluğundan medlûlün yokluğunun gerekmediğinin pratik bir uygulamasıdır. Ezelde Allah'ın varlığına delil olan şeyler yoktu. Eğer bu kural kabul edilseydi delilin yokluğunda Allah'ın da yokluğu gerekecekti ya da onun hâdis olduğuna hükmetmek gerekecekti. Râzî'nin diğer bir örneği, sıfatlarla ilgilidir. Bildirilen sıfatları ikrâr gerekir, ancak sıfatları bunlarla sınırlamanın bir delili yoktur. Bu konuda tevakkuf gerekir. Çünkü celâl ve kemâl sahibi Allah'ın sıfatları insan aklının kapasitesini aşmaktadır.²² İkincisi ise **gaibin şahide kıyasıdır**. Bu delilin tenkidini gerektiren hususlardan biri öyle görünüyor ki Râzî'nin “Allah'ın hakikatinin zâtına mahsus varlığından dolayı bütün diğer mahlûklardan farklı olduğu” anlayışıdır. Râzî, kelâm bilginlerinin büyük çoğunluğunun zâtların zât olmak bakımından eşit olduklarını ve bu zâtların birinin diğerinden kendilerine özgü çeşitli sıfatlarla ayrıldıklarını ve bu temele dayanarak Allah'ın zâtının diğer zâtlara eşit olduğunu söylediklerini iddia etmektedir. Oysa kendi yaklaşımına göre doğru olan Allah'ın sadece kendine özgü sıfatlarıyla değil, zâtıyla da diğer varlıklardan farklı olduğudur. Bunun içindir ki gâibin şâhide kıyasında ontolojik anlamda bir hükmün bir mâhiyet için geçerli olması, hükmün benzerinin başka bir mâhiyet için de geçerli olmasını gerektirmemektedir.²³ Üçüncü eleştirilen delil ise yukarıda da adı geçen **ilzâmdır**. Râzî bunun gerçekte bir kıyas türü olduğunu belirterek Eş'arîlerin amellerin yaratılması ve istitaat, Allah'ın bilgi ile âlim ve kudret ile kâdir olması konusundaki akıl yürütmelerini ilzâma örnek verir. Dördüncüsü ise **aklî konularda**

²¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye Blm., nr.: 782, vr. 1b-2a.

²² Râzî, *İslâm İnançının Ana Konuları Me'âlimu Usûliddîn* (trc. Nadim Macit), Erzurum 1996, s. 64-65.

²³ Râzî, *el-Erba'in*, II, s. 138.

yakine ulaşılmak için naklî deliller kullanmaktadır.²⁴

el-Mulahhas'ın girişinde Râzî bazı eklemelerle önceki bilginlerin fikirlerinin ve araştırmalarının özetini ve neticesini içeren bir kitap yazdığını, doğru düşünce ve gerçek araştırmanın ölçülerine itibar ettiğini ve burhân ufuklarından doğan gerçeğin apaçıklığının daha tercih edilebilir olduğunu belirtmektedir.²⁵ Nitekim psikoloji ve ahlâk görüşlerini anlattığı *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhümâ* adlı eserinde de nefsin güçlerini felsefî bakış açısından işlediğine işaret etmek üzere burhânî metodla yazdığını, iknâî hatâbî yöntemle kaleme almadığını özellikle vurgular.²⁶ Yine Râzî *Şerhu'l-İşârât*'ta gerçek bilginin evrenselliğine vurgu yaparak gerçek ilmin zaman, mekân, şeriat ve dinlerin değişmesiyle değişmeyeceğini, gerçek ilmin maddeden soyutlanmış mevcudâtın bilgisi olduğunu, mevcudâtın en ekmelinin ise Allah'ın zâtı ve sıfatları olduğunu belirtir.²⁷

Râzî'nin kelâmî eseri *Muhassal*'ın tam adı içeriğini yansıtacak şekilde *Muhassalu'efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhîrîn mine'l-'ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*'dir. Buna göre kitap önceki ve sonraki âlimler, filozoflar ve kelâmcıların fikirlerinin bir özeti ve neticesi olarak kaleme alınmıştır. Âlimlerin ve hâkimlerin kendisinden kelâm ilmi hakkında usûl ve kaidelerini kapsayan özet bir eser tasnif etmesini talep ettiklerini kendisinin de ekleme ve teferruattan uzak durarak bu talebi yerine getirdiğini belirtmektedir.²⁸ Onun buradaki amacı herhangi bir düşüncenin savunması değil, ister felsefî ister kelâmî metodla olsun hakikati elde etmektir. Kesinlik talebi ve hakikat arzusu kendini öncekilerin öğrencisi olarak görmesine yol açmıştır.²⁹ Bunun içindir ki dinin usûllerini açıklamak üzere yazılan bu eserde, adının da gösterdiği üzere, din bilginleri ve kelâmcıların görüşleri verilmekte, aynı zamanda özellikle nazariyyât kısmında Aristo, Eflâtun, Câlinûs gibi filozofların ve Sofistler gibi felsefî akımların fikirleri de değerlendirilmektedir.

Râzî'nin felsefe karşısındaki tavrı, kendi ifadeleriyle konuların tetkikinde öncekilerin söylediklerinin özünü almak ve seçme yapmak, îcâz ve mugalâtan kaçınarak orta bir yol tutmak, bütün yanlış fikirleri çürütmek, şüpheleri saymak ve çözüm yollarını araştırmak, kapalı yerleri şerh etmek, her şeyi kabul veya

²⁴ Râzî, *Nihayetü'l-'ukûl*, vr. 5b-9a; Naklî delilin hükmü için bk. Râzî, *İslâm İnançının Ana Konuları*, s. 27-28; *Muhassal*, s. 51-52; Bu dört delilin eleştirisi Cürçânî tarafından da ıktibas edilmiş ve değerlendirilmiştir. bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (thk. Abdurrahman Umeyre), s. 94 vd.

²⁵ Râzî, *Mantıku'l-Mulahhas* (thk. Ahad Ferâmerz Karamelkî ve Âdîne Asgarînejad), Tahran 1381 (2003), s. 3-4.

²⁶ Râzî, *en-Nefs ve'r-ruh ve şerhu kuvâhümâ* (M. Sagîr Hasan el-Masûmî), Tahran 1985, s. 3.

²⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık I* (thk. Ali Rıza Necefzâde), Tahran 2005, I, s. 1-2.

²⁸ Râzî, *Muhassal*, s.15.

²⁹ Ureybî, Muhammed, *el-Muntalakâtü'l-fikriyye 'inde'l-İmâmi'l-Fahrî'r-Râzî*, Beyrut 1992, s. 38.

reddetmek yerine orta bir yol izlemek şeklinde özetlenebilir.³⁰ Gazzâlî'nin ve onu takip eden kelâmcıların felsefeyi tahsil amacındaki şiddetli savunmacı tavır ve tekfir tutumları dikkate alındığında³¹ Râzî'nin yönteminin tarafsızlığı, sentezci yapısı ve şerhi esas alan çabalarının önemi kavranabilir. Bunun içindir ki Râzî müslümanların birbirini tekfir ettikleri eleştirisine karşı bunun doğru olmadığını, tekfir etseler dahi bunun gerçek anlamda değil bidat anlamında alınması gerektiğini söylemiştir.³² Bu, onun daha önceki bazı kelâmcıların tekfir anlayışlarına getirdiği yorumu göstermesi bakımından kayda değerdir.

Buraya kadar ifade ettiğimiz üzere Râzî burhânî yöntemle göndermeler yapmakta, iknaî hatâbî delillerden uzak duracağını ifade etmekte ve *Nihâyetü'l-'ukûl*'da olduğu gibi kelâmî geleneğin delillerini eleştirmektedir. Bu, onun, benzerliği esas alan fikhî kıyas (temsîl: analogi) yerine mantıkî kıyası (syllogism) esas aldığı göstermektedir. Ancak bu, Râzî'nin eserlerini metodolojik anlamda felsefenin burhânî sistemini takip ederek oluşturduğu anlamına gelmemektedir. Metodolojik bakımdan ilmîliğin, epistemolojik bakımdan kesinliğin kıstası olarak burhânî yöntemin Râzî'nin bütün eserlerinin yöntemi olduğunu ifade etmek zordur. Çünkü burhânî kıyasın mukaddimeleri olan bedîhiyyâtın (evveliyât, tecrübiyyât, mahsûsât, mütevâtîrât, hadsiyyât) Râzî tarafından çeşitli eleştirilere tâbi tutulduğunu görmekteyiz.³³ Ayrıca tasavvurların bedîhî olduğu,³⁴ tam tanımın yapılmasının mümkün olmadığı,³⁵ önermenin yapısının tasavvurların mecmûu olduğu,³⁶ kıyasın içeriği bakımından kısa tutulup sûreti bakımından

³⁰ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, s. 88-89; Şehristânî'nin *Kitâbü'l-Musâra'a*'da İbn Sînâ'nın eleştirisini yaparken bilimin gerektirdiği; "Yöntemin dışında müzakere etmeyeceğime dair kendime şart koştum. Hakikatine ve mânasına vâkif olduğum şeyin lafzına karşı çıkmayacağım. *Cedeli bir mütekelîm ve inatçı bir sofist olmayacağım*. Dolayısıyla ben, maddesi ve sûretleriyle onun burhânî metinlerindeki hataları keşfetmek suretiyle sadece lafız ve mâna olarak metinlerin özündeki gelişmelerin ardından gideceğim." şeklindeki ifadeleri ile Râzî'nin bu ifadeleri arasında paralellikler vardır. Şehristânî, *Kitâbü'l-Musâra'a*, (Muhammad b. Abd al-Karim b. Ahmad al-Shahrastani, *Struggling with the philosopher: A refutation of Avicenna's metaphysics* (translated by Wilferd Madelung-Toby Mayer, London 2001, içinde orijinal metin: *Kitâb al-Musâra'a*, pp. 1-135), s. 3-4;

³¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (thk. Süleymân Dünyâ), 1980, s. 75; *Makâsîdü'l-felâsife* (thk. Süleymân Dünyâ), Kahire 1961, s. 31.

³² Râzî, *Hıristiyanlığın Reddine Yönelik Tartışmalar Münâzara fi'r-Redd ale'n-Nasârâ* (trc. Hidayet Işık), İstanbul 2006, s. 85; Hidayet Işık, "Fahreddin Râzî'nin "Münâzara fi'r-reddi ale'n-Nasara" Adli Eseri Üzerinde Bir İnceleme", 1/3 (Konya), ss. 119-132, s. 126-127.

³³ Râzî, *Muhassal*, s. 20-40; Râzî, örnek olarak *Şerhu'l-İşârât*'ta şunu kaydeder. "Sen bil ki mütevâtîrât, mücerrebât, hadsiyyât, her ne kadar zikredilen yönden yakın ifade etseler de inkâr edene karşı onların ispatı mümkün değildir. Çünkü bu deliller ancak belirlenemeyen karînelerle yakın ifade ederler. Bunların inkâr edene karşı sayılması da söylenmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla onlarla delil getirmek imkânsızdır." *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantuk*, I, s. 267.

³⁴ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyînât* (nşr. Muhtâr Cebli), Beyrut 1996, (İbn Ebü'l-Hadid, *Şerhu'l-Âyâtü'l-beyyînât* ile birlikte), s. 115; *Muhassal*, s. 16; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I, s. 44.

³⁵ Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyînât*, s. 123; *Manîku'l-Mulahhas*, s. 101 vd.; *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr. 2b-3a.

³⁶ Râzî, *Manîku'l-Mulahhas*, s. 7; et-Tûsî, Nasîrüddîn, *Telhîsü'l-Muhassal*, Kahire ts. s. 16.

uzun işlenmesi gerektiği³⁷ gibi mantığın terim, tertip ve usûllerine ilişkin tasarrufları Râzî'nin mantığı ilimlerin metodolojisi olmaktan çıkarıp müstakil bir ilim halinde ele aldığını göstermektedir.³⁸

O halde Râzî'nin burhân atıflarından ne anlamalıyız? Düşüncemize göre burada söz konusu olan, kıyasın maddeleri olmak bakımından burhânın temel önermelerinin, nassa dayanan kelâm tarafından kabulü değildir. Diğer bir ifadeyle Râzî'nin burhân ifadesiyle kastettiği epistemolojik kesinliğin ve metodolojik bir kriter olarak bilimsel bir yöntemin ifadesi olarak burhân değil, belli öncüllere dayanan bir delil olarak kıyasın sûrî/şekilsel doğruluğunun sağlanması çerçevesinde mantıkî kıyastır. Çünkü Râzî'nin mantık eserlerinde uzun uzadıya ele alıp bütün detaylarıyla işlediği I. Analitikler (kıyas), kıyasın biçimsel şartlarını ve kendi içinde tutarlılık şartlarını, bir diğer deyişle kıyasın mekanizmasını incelemektedir. II. Analitikler ise kıyasın maddesini, diğer bir ifadeyle içerik ve doğruluk şartlarını yani ispat teorisini (burhân) inceler. Oysa Râzî, kelâmın verili muhtevası nedeniyle bütün eserlerinde kıyasın maddelerini inceleyen bölümleri çok kısa ele almıştır. Biçimsel şartlarını yerine getirmekle beraber bilimsel olmanın gerekli diğer şartlarını yerine getirmeyen bölümler, *Topikler*, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* ise neredeyse tamamen konu dışıdır. Râzî, kelâmın teorik bakımdan verilerinin sağlamlığını yöntem bakımından mantıkî kıyasla desteklemek istemiştir. Dolayısıyla bu çaba, felsefenin dinî çerçevedeki teorik yetersizliğinin aşılması onun metodik gücünün kelâma aktarılmasını sağlamıştır. Sonuçta Râzî'nin yeni yöntemi ne bütün sonuçları itibariyle mantıktır ve ne de klasik kelâmın Râzî tarafından eleştirilen ve yukarıda sözü geçen delilleridir. Böylece sırf burhânî bir metod yerine şekil bakımından aklın ve içerik bakımından naklin karışımıyla yeni bir yöntem gelişmiştir.

3. Râzî'nin Yönteme İlişkin Kullandığı Kavramların Anlam Çerçevesi

Kelâmın in'ikâs-ı edille, kıyas ve ilzâm yöntemlerini eleştirmesi, felsefenin mantıkî kıyasını esas alarak kelâmın içeriğini yeniden ifade etmesi, bizi, Râzî'nin "muhakkiklerin yolu" olarak nitelediği ve kendisini de muhtemelen bu yolu izleyen biri olarak gördüğü metodun incelemesine götürmektedir. Onun eserlerinde "tahkîk" kelimesi delillerin mukaddimelerinin ve anlamlarının tahkiki anlamında kullanılmakta olup, metodolojik anlamda doğrudan küllî bir yöntemin adı olarak geçmemektedir. Bununla birlikte zaman zaman bazı görüşlerine istinaden kelâmcılara "hikmet ve şeriat" arasını birleştiren, ya da "nebevî hikmet" ile "felsefî kanunlar" arasını birleştiren anlamında "muhakkikîn" adını vermektedir.³⁹ Gerçekte kelâm edebiyatında geçmiş eserler üzerinde titizlikle inceleme

³⁷ Râzî, *Mantuku'l-Mulahhas*, s. 343.

³⁸ İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Halil Şehhâde), Beyrut 2001, I, 646-647.

³⁹ Râzî, *el-Erba'in*, II, 71-72.

yapılması, eserlere şerhler ve hâşiyeler yazılması, tâlikâtlar (notlar) eklenmesi, özetler oluşturulması ve eserlerin yeniden düzenlenmesi (tehzîb) şeklindeki ilmî faaliyetleri yürüten âlimlere müdekkikûn-muhakkikûn adı verilmiştir. Buna göre bir metod olarak tahkîk ve tetkîk, h. VII. asır ve sonrasında Mâverâünnehir bölgesinde yetişmiş Râzî ve onun takipçilerinin eserlerinde bir düşünme tarzının metodik hususiyetini ifade etmek için kullanılmıştır.⁴⁰

Tahkîk; bir inancın, bir rivâyetin, bir görüşün aslını araştırmak anlamında kullanıldığı gibi; fıkıh, kelâm ve felsefede bir görüşün dayanaklarını araştırmak, bir şeyin hakikatini yakinen idrâk etmek anlamında da kullanılmaktadır.⁴¹ Tahkîk, düşünce düzlemindeki bir sorunun delille ispatı (isbâtü'l-mes'ele bi'd-delîl), tetkîk ise kavramsal düzeyde delilin delille ispatıdır (isbâtü'd-delîl bi'd-delîl). Böylece kelâm edebiyatında tahkîk ve tetkîke, kanıtlar konusunda nazarı düşünce yoluyla araştırma söz konusu olduğunda tefekkür, amelî konularda nazarı düşünce yoluyla araştırma söz konusu olduğunda ise tedebbür ismi verilmektedir. Buna göre tahkîk ve tetkîk yöntemiyle düşünce, insanı, eylemlerin sonuçları hakkındaki tedebbürü sonucu tedbîre, nazarı konulardaki tefekkürü sonucunda da tefkîre ulaştırır.⁴² Tahkîk, tetkîk, tefekkür, tedebbür gibi özünde felsefî metodları kullanan Râzî ve sonrası kelâmcılara kısaca "muhakkikûn" denilmiş ve bu ifade Râzî ve takipçilerinin eserlerinde sıkça kullanılmıştır. İsmi her ne olursa olsun Râzî'nin bu yöntemini ifade eden, semantik olarak birbirine bağlanabilecek geniş bir kavramlar dizisi mevcuttur. Söz konusu kavramların bir kısmı onun eserlerinin ismi olarak geçerken, bir kısmı da eserlerinin metodolojik özelliklerini açıklayan bölümlerde geçen kavramlardır.

Râzî'nin yönteminin birinci basamağı "zamanın ve mekânların farklılaşması, şeriat ve dinlerin değişmesiyle değişmeyen yakînî amaçlar (el-metâlibu'l-yakîniyye) ve hakikî bilgiler (el-'ulûmü'l-hakîkiyye)"in evrenselliğidir.⁴³ Bu evrensel bilgiler bir gelenek içinde nakledilmektedir. Dolayısıyla Râzî kendisinin üzerinde konuştuğu araştırma problemleri ve bilgilerin bir geçmişinin olduğunun farkındadır. Bu geleneğin taşıyıcıları farklı dinlere ve milletlere ait önceki (mütekaddimîn) ve sonraki (müteahhirîn) usûl bilginleri (ulemâ), kelâmcılar (mütekellimîn) ve filozoflardan (hükemâ) oluşan bilginlerdir. Bunun anlamı hakikatin bir grubun tekelinde olmadığı, Râzî'nin de kendisinden öncekilerin bir mirasçısı olduğudur.⁴⁴ Bu bakımdan Râzî hakikatin tecellisi için gelenekle irtibat kurarken yaygın olarak bilinen fikirlere muhâlif olan ve cumhur bilginlerin

⁴⁰ Tahsin Görgün, "Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 17 (İstanbul 2007), ss. 49-78, s. 51; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İhmi Giriş*, İstanbul 1993, s. 34.

⁴¹ Tahsin Görgün, "Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", *a.g.e.*, s. 51.

⁴² Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 76, 88; Tahânevî, M. Ali, *Keşşâfu istalahâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*, Beyrut 1996, I, 392, 402.

⁴³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*: Mantık, I, 1.

⁴⁴ Râzî, *Muhassal*, s. 15; *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr. 1b-2a.

görüşlerini çürüten deliller ileri sürebileceğini belirtir. Çağında bazılarının kör yayasa gibi taklitçi (mukallid), bazılarının da her şeyi reddeden (mu'teriz, muhâlif) bir tutuma girdiğinden bahseden Râzî, kendi tutumunu orta (vasat) yol olarak tanımlamaktadır.⁴⁵

Onun gelenekle irtibat kurma biçimi kavramlardan hareketle şöyle tasvir edilebilir: Entelektüel ilgileri olan birinin yapması gereken bir problemin haklı gerekçeleri ortaya konulduktan sonra onu terk etmemek, doğru kabul edilen (ma'rûf) bir görüşün doğru olmadığına dair açık ya da kapalı deliller (delîl, hüccet, burhân) ortaya konulduğunda da bu görüşe rağbet etmemektir. Araştırılması gereken problemleri (metâlib) adım adım ve derinlemesine bütün incelikleriyle araştırmak (tahkîk-tedkîk), doğru olanları güçlendirmek (ihkâm), bazı meseleleri yanlış olarak ilân etmek (nakz), kişinin kendisinin doğruluğuna henüz karar veremediği durumları belirtmek (şükûk), muârizin delillerini şüpheler olarak sıralamak (şübuhât), itirazlar (i'tiraz) ileri sürmek,⁴⁶ sorular (es'ile) sormak ve bunların çözümlerinin (hall) olup olmadığını, cevaplarının (ecvibe) verilip verilemeyeceğini araştırmaktır. Felsefî gelenekten ulaşan eserler (zübürü'l-evvelîn) söz konusu olduğunda ise mutlak kabul ve mutlak red yerine gerekçeleri incelenerek orta yol (vasat) tutulmalıdır. Orta yol, Râzî'nin ifadesinde kendisine ulaşan kavramlar (kelimât) ve görüşleri (makâlât) anlatmak (takrîr), kapalı ve sorunlu noktaları (müşkîl, nükte, esrâr) yorumlamak (te'vîl) ve gereğinden fazla olanları kısaltmak (icmâl, telhîs) suretiyle öz olanı bulmaya (zübde) çaba göstermektir (ictihâd).

Râzî'nin gelenekle irtibat düzeyini, biçimini ve içeriğini gösteren daha farklı kavramlara da atıf yapılabilir. Araştırma (tahrîr, bahs: *el-Mebâhisü'l-meşrikîyye*), özet (lübâb: *Lübâbu'l-İşârât*), kısaltma (telhîs: *el-Mulahhas fi'l-mantik ve'l-hikme*), açıklama (tafsîl), yorumlama (te'vîl), açma (şerh: *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *Şerhu'l-İşârât*), açıklama (tefsîr: *Tefsîr-i kebîr*), elde etme (tahsîl: *Muhassal*) gibi kavramlar onun metodunun ilmî gelenekle irtibat kurma biçimlerini göstermesi ve birçoğunun eserlerine isim olması bakımından dikkat çekicidir. Bu yöntem sayesinde Râzî kendi eserlerinin öncekilerin eserlerinden düzen (tertîb), doğru görüşleri seçme (telfîk), başlıklandırma (tebvîb: *ebvâb, fusûl*), ifade ve konu güzelliğine sahip olma ve eserleri yeniden düzenleme (tehzîb) nedeniyle şekil bakımından; küllî asılları (usûl-i külliyye), gerçek kuralları (kavâid-i hakîkiyye), ilmî incelikleri (nüket-i ilmiyye), hikemî sırları (esrâr-ı hikemiyye), araştırmaya

⁴⁵ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikîyye*, I, s. 88-89.

⁴⁶ Burada Râzî'nin bazı müellifler tarafından "imâmü'l-müşekkikîn" (şüphecilerin imamı) diye isimlendirilmesine dikkat çekilebilir. Nitekim Mutahharî, Râzî'nin bu şekilde nitelendirilmesine atıf yapmak üzere "Fahr-i Râzî şahsen ilgi çeken bir filozofa yaraşır müspet teori ve görüşlere sahip değilse de, onun menfî görüşleri ve şüpheleri felsefî meselelerin ilerlemesine fazlaca etki etmiştir." demektedir. Murtaza Mutahharî, *Felsefe Dersleri* (trc. Ahmet Çelik), İstanbul 1995, s. 70-71.

yönelten soruları (es'ile müteveccihe) ve apaçık cevapları (ecvibe vâziha) muhtevî olması nedeniyle de içerik bakımından ayrıldığı ifade etmektedir.⁴⁷

Son olarak Râzî'nin tahkîk yönteminin sonuçlarını göstermesi bakımından bazı örnekler üzerinde durmak istiyoruz: Bu örnekler onun bir konuyla ilgili olarak amacını ortaya koymak, geleneği değerlendirmek, lehte ve aleyhte bütün delilleri saymak, görüşleri seçmek şeklinde işleyen yönteminin uygulamasını göstermesi bakımından önemlidir.

Mekân fikri çerçevesinde boşluk (halâ) konusunu Râzî, boşluğu kabul edenlerin ve reddedenlerin tabîî ve nazarî delillerini, bunlara yöneltilen itirazları, itirazların cevaplarını sıralayarak işler; en sonunda da kendi hükmünü vermeye çalışır. Örneğin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de bütün gayretini boşluğun imkânsızlığını ispata harcayıp Bağdâdî'nin konuyla ilgili şüphelerini nakleder.⁴⁸ *el-Mulahhas*'da yine Bağdâdî'nin itirazlarını naklederek, kesin bir tavır almamakla birlikte "birbirine mutabık iki yüzeyin anlık ayrılmalarıyla ayrılışlarının ilk anında aralarında boşluk meydana geleceği" şeklindeki delilden hareketle boşluğun ispatına meylettiğini ifade eder.⁴⁹ Bununla birlikte bu iki eserden daha sonra telif edilmiş olan *Şerhu'l-İşârât*, *Muhassal*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* ve *el-Metâlibü'l-'âliye* gibi eserlerinde boşluğun imkânını kabul etmekle birlikte kelâmcıların ve Eflâtun'un boşluk anlayışına yönelik eleştirilerini sıralamaktan ve mevcut eleştirileri nakletmekten de geri durmaz.⁵⁰ Böylece söz konusu yöntem, onun bütün tarafların delillerini tahkîk etmesini ve delillerin gücünden hareketle belli bir görüşe meyletmesini sağlamıştır. Nitekim *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*'de İbn Sînâ'nın boşluğu reddeden düşüncesini eleştiren Râzî, kelâmcıların ontolojik gerçeklikten yoksun farazî boşluk (el-bu'dü'l-mevhûm) fikirlerini de kabul etmemiş, Eflâtun'un anlayışına yakın bir şekilde ontolojik gerçekliğe sahip boşluk (el-bu'dü'l-meftûr) fikrini savunmuştur.⁵¹ Benzer şekilde kelâmcıların ve İbn Sînâ'nın zaman görüşünü reddeden tutumu onun tahkîk yönteminin sonuçlarına bir başka örnek olarak gösterilebilir. Râzî kelâmcıların vakit eksenli ve atomik zaman anlayışlarını kabul etmediği gibi, Aristo ve İbn Sînâ tarafından hareketin ölçüsü şeklinde tanımlanan zaman anlayışını da reddederek Eflâtun'un bağımsız varlığa sahip zaman anlayışının doğruya daha yakın olduğunu belirtmiştir.⁵²

Âlemin yaratılışı ile ilgili *el-Metâlibü'l-'âliye*'deki bir başka örnek, hem filozof-

⁴⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 88-89; *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr. 1b-2a; *Mantuku'l-Mulahhas*, s. 3-4; *Muhassal*, s. 15.

⁴⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 345-346.

⁴⁹ Râzî, *el-Mulahhas*, vr. 66b.

⁵⁰ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II, s. 83-99; *el-Metâlibü'l-'âliye*, V, 159-180; *Şerhu'l-İşârât*, s. 100 vd.; *el-Mulahhas*, vr. 44a vd.

⁵¹ Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, II, s. 83-99.

⁵² a.g.e., II, 119-150.

ların sudûr öğretilerine, hem de kelâmcıların hudûs öğretilerine karşı Râzî'nin eleştirel yaklaşımını gösterebilir. Burada Râzî, kelâmın en bilinen ve yaygın temel görüşlerinden biri olan âlemin hudûsu öğretilerinin Kur'an'dan ve hatta diğer kutsal kitaplardan kalkarak açık bir şekilde ispat edilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Kelâmcıların âlemin zamansal yaratılışı yani hudûs ile ilgili delillerini ve filozofların da âlemin ezeliliği ile ilgili delillerini uzun uzadıya tartışan Râzî, filozoflarla kelâmcılar arasındaki ihtilâfî kavramların farklı tanımlanmasına ve dayanak noktalarının farklı olmasına bağlar. Ona göre, hudûs ve kıdem anlayışları kendi içinde tutarlı kabul edilebilir ancak sunulan deliller yetersizdir ve söz konusu teoriler birçok çelişki barındırmaktadır. Örneğin; filozofların Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin itirazları gerçekten önemlidir ve bu açıdan kelâmcıların pozisyonu savunulamaz durumdadır. Ancak Râzî Tanrı'nın fiillerinin zorunluluğu anlayışına götürmesi nedeniyle mûcib bir Tanrı fikrine de katılmamaktadır. Aynı şekilde Râzî, Gazzâlî'nin Tanrı'nın her yönüyle özgür iradesine dayanan fiili olan evren anlayışına karşı da itirazlarını nakletmekte ve Tanrı'nın sıfatları konusunda görünür âleme kıyasla hüküm vermenin doğru olmadığını belirtmektedir. Sonuç itibarıyla ona göre âlemin kıdemi ya da hudûsu **Tanrı'ya dayandırılması şartıyla** aklî bakımdan aynı derecede savunulabilecek ve dinî bakımdan aynı ölçüde meşru iki alternatiftir.⁵³

Son bir örnek onun ifrât ve tefrîttten uzak orta yoldan ne anladığını göstermeye yarayabilir. Râzî, Allah'ın sıfatlarını reddedenler (ta'tîl) ve antropomorfist bir Tanrı anlayışına sahip tecsîm ve teşbîh akidesine inananlar arasındaki Eş'arici tavrını, orta yolda olmakla ve "sırât-ı müstakim" âyetine dayanarak savunmaktadır. Râzî *Tefsîr*'de şöyle der:

"Tenzîh akidesine iyice dalan kimseler, ta'tîle ve sıfatları nefyetmeye kadar gitmişlerdir. İspat cihetinde ileri gidip Allah'a her sıfatı vermeye kalkışanlar, teşbîhe ve Allah'a cisimlik ve mekân ispat etme çıkmazına düşmüşlerdir. İspat ve nefy, doğruya götürmeyen iki aşırı uçtur. Sırât-ı müstakim ise teşbîh ve ta'tilden uzak olan iman yoludur."⁵⁴

Sonuç

Fahreddin er-Râzî kelâm geleneğinin önde gelen bir temsilcisi, ama aynı zamanda İbn Sînâ'nın eserleri çerçevesinde iyi bir felsefe okuyucusu, eleştirmeni ve yorumcusudur. Onun ilim yolculuğu kelâm ile başlamış, Gazzâlî'nin açtığı yoldan ilerleyerek felsefe okumaları ile devam etmiş, eleştiri ve yorumlarıyla felsefe ile mezcedilmiş kelâm sistemini oluşturmasıyla amacına ulaşmıştır.

⁵³ Muammer İskenderoğlu, *Fakhr al-Dîn al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, Leiden-Boston-Köln 2002, s. 122-124.

⁵⁴ Râzî, *Tefsîrül-Fahrî'r-Râzî*, Beyrut 1981, I, 186.

Eserleri incelendiğinde Râzî'nin ele aldığı konular, problemler, bu problemlere getirdiği çözümler, kullandığı metod ve kavramsal çerçeve sadece kelâmî geleneğe dayanılarak açıklanamaz. Râzî'nin Gazzâlî'den daha çok İbn Sînâ'ya atıflarda bulunması, Gazzâlî'nin felsefe eleştirileri hakkında genel bir suskunluğa bürünmesi Râzî'nin tevârüs ettiği mirasın sadece kelâm geleneği olmadığını göstermektedir. Bu nedenle sırf kelâm geleneğinden hareketle Râzî'yi felsefe eleştirilerinde Gazzâlî'nin körü körüne bir takipçisi saymak ne kadar hatalı ise, İbn Sînâ eleştirilerinden hareketle onu felsefe düşmanı ve muâzırı saymak da aynı derecede onun entelektüel perspektifine haksızlıktır.

Râzî, yöntemi gereği, araştırdığı hemen her konunun filozof ve kelâmcılar tarafından nasıl ele alındığını nakletmiş ve sonunda kendi kararını ifade etmiştir. Râzî'nin düşüncesinde "muhakkık", devraldığı mirasın ne taklitçisi/savunucusu ne de tekfir ederek eleştiricisi/reddedicisidir. Râzî'nin entelektüel tavrı, yöntem itibarıyla Gazzâlî'nin aksine olarak tehâfüt ve tekfiri, diğer yandan her türlü bağılılığı/bağımlılığını esas alan taklidi dışta bırakarak "vasat" bir yolu izlemeyi gerektirmiştir; içerik itibarıyla ise bazı meseleleri tartışarak, bazı meseleleri geri plana iterek ve çürüterek sentezle ulaştığı eklektik bir içeriği ve yeni bir düzeni uygulamayı gerektirmiştir.⁵⁵ Bunun için İbn Sînâ örneğinde olduğu gibi gelenekten ulaşan görüşler incelenerek doğru olanın ispat edilmesi, yanlış olanlara itirazlar ileri sürülmesi onun yönteminin gereğidir. Dolayısıyla Râzî'nin tahkik metodu; felsefî ya da kelâmî şeklinde bir ayırma gitmeksizin tevârüs edilmiş bütün kümülatif bilimsel geleneğin değerlendirilmesi, güncel irtibat noktalarının araştırılması, problemlerin açıklanarak yeniden tertip edilip güçlendirilmesi ya da artık bir problem olarak görülmeyip terk edilmesi şeklinde özetlenebilir.

⁵⁵ Râzî, *el-Erba'în*, II, s. 71-72; *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 88-89; *Nihâyetü'l-'ukûl*, vr. 1b-2a.