

KİTÂBU'L-MULAHHAS FÎ'L-MANTİK VE'L-HİKME BAĞLAMINDA FAHRUDDÎN ER-RÂZÎ VE İSLAM FELSEFESİ

İsmail HANOĞLU*

Özet

İslam felsefesi, düşünce tarihinde var olan diğer felsefî sistemler gibi, konuları bakımından sistematik özellik gösterir. İslam felsefesinin problemleri, İslam filozofları tarafından, sistemli bir biçimde ifade edildi. Gazâlî ve ondan sonraki dönemde, felsefe, İslâm ortaçağında, İslam entelektüel çevreleri tarafından eleştirildi. Bu süreç pozitif neticeler de yarattı. Bu sürecin inşasında Fahrüddîn er-Râzî'nin payı dikkate değerdir. Râzî, Gazâlî gibi, İslam filozoflarına karşı açık bir eleştiri içerisinde olmadı. Evvela, felsefî literatürü analiz etti ve sonra onu sistematik dille ifade etti. *Kitâbu'l-Mulahhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme*, Râzî'nin felsefî meseleleri tartıştığı analitik çalışmalarından biridir. Bu makalede bu konulara ilişkin Râzî'nin yaklaşımı incelendi. Râzî, çalışmasını iki ana parçaya ayırır: Mantık ve Felsefe. Mantık bölümünde, mantıksal terimler ve önermeler değerlendirilir. Felsefe bölümünde, varlık felsefesinin genel terimleri, cevher ve arazın tanımları ve bu kavramlar hakkında problemler ve son olarak da Tanrı problemi, analitik ve sistematik bir dille ele alınır. Bu makalede Râzî'nin ontolojisi ve epistemolojisi, kavram anlayışı ve felsefî konulara ilişkin bilimsel yöntemi incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Râzî, İslâm Felsefesi, ontoloji, epistemoloji, bilimsel yöntem.

Abstract

Fakhr al-Dîn al-Râzî and his Islamic Philosophy in the Context of his Book Entitled as *Kitâbu'l-Mulahhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme*

Islamic philosophy gets its systematic character regarding to its issues as the other philosophical systems in the history of thought. The problems of Islamic philosophy have been stated in a well-organized way by Islamic philosophers. In the period of al-Ghazâlî and after him, the philosophy was criticized by Islamic intellectual environments in the middle age of Islam. This process also created positive outcomes. The portion of Fakhr al-Dîn al-Râzî in the construction of this process is remarkable. Al-Râzî was not in an open criticism against to Islamic philosophers as al-Ghazâlî. Firstly, he analysed the philosophical literature and secondly composed it by the systematical language. *Kitâbu'l-Mulahhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme* is one of his analytical works that al-Râzî discussed the philosophical topics. Al-Râzî's approach regarding these issues is scrutinized in this article. Al-Râzî classified his work two major parts: Logic and Philosophy. In the section of logic, logical terms and propositions are evaluated. In the section of philosophy, the general terms of the existential philosophy, the definitions of the substance and the accident, and the problems about these concepts, and finally the problem of God are evaluated analytically and systematically. In this article, Al-Râzî's ontology and epistemology, his understanding of the concept and his scientific method regarding the philosophical issues are scrutinized.

Key words: al-Râzî, Islamic philosophy, ontology, epistemology, scientific method.

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

Giriş

İslam Felsefesi tarihi üzerine kaleme alınan çalışmaların önemli bir kısmı, ağırlıklı olarak ilk İslam Felsefesi tarihi yazarı olarak kabul edilen¹ T.J. de Boer'in *Geschichte der Philosophie im İslam* (İslam'da Felsefe Tarihi) çalışması ekseninde şekillenmiştir. İslam medeniyetinin geniş yelpazede üretmiş olduğu entelektüel miras, bu medeniyetin mirasçıları tarafından - kendi özgün kaynaklarına inilerek değil de - çoğunlukla şarkiyatçıların ilmi verileri esas alınarak incelenmiştir. Son iki yüz yıldan beri kendimize ait felsefi düşünceyi tanımada şarkiyatçılığın merkezî bir öneme sahip olmasında İslam toplumunun yaşamış olduğu batılılaşma tecrübesinin önemli oranda etkili olduğu sıkça söylenmektedir. Öyle ki, Marx'ın doğu toplumları hakkında "onlar kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir"² cümlesinden, şarkiyatçı çizginin aslında hangi siyasi kaygılarla yürütülen akademik bir gayret olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Özgüvenini periyodik olarak yitiren bir toplumun kendi değerlerini, kendisine hegemonik anlamda bakan ve değerlendiren siyasî bir akademiyanın değer ölçülerine göre tanımlamaya çalışması kaçınılmazdı. Neticede bundan pek farklı olmadı. Sorunu ortaya koymakla birlikte, bu sorundan çıkış çareleri üzerine epeyce kafa yoran ilmi materyaller de beraberinde gelişti. Böylesi bir soruna hayati çözümlün, ilmî mirası nesnel kriterler etrafında anlayabilmekten geçeceği açıktır.

O halde, İslam düşüncesinin kelâm ve tasavvufla birlikte önemli disiplinlerinden biri olan İslam Felsefesinin *şarkiyatçı çizgiden* bağımsız olarak ele alınması gerekmektedir. Bunu sağlarken İslam entelektüel mirasından nasıl istifade edileceği de önemli oranda bilinmelidir. Fahrüddin er-Râzî'nin muhtemelen otuzlu yaşlarda kaleme aldığı ve büyük oranda *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye*'nin fikri ve metodolojik devamı olan³ *Kitâbu'l-mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme* adlı eseri,⁴

* Bu makale, temel bakış açısı ve planı bakımından doktora tez çalışmamıza dayandırılmıştır. Bk. İsmail Hanoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, Ankara Ü. Sosyalbilimler Enstitüsü, Ankara 2009.

1 Hans Daiber, "İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi", çev.: M. Cüneyt Kaya, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c. XLV, sayı: II, s. 366.

2 Edward W. Said, *Şarkiyatçılık*, çev.: Berna Ünler, Metis yay., İstanbul 2001, ss. 30-31.

3 Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, tahk.: Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990, c. I, s. 97, 139, 181, 206, 227 vd.

4 Fahrüddîn er-Râzî, *Kitâbu'l-mulahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, tahk.: İsmail Hanoğlu, Ankara Ü.

bu hassasiyetten hareketle, başlı başına bir çalışma konusu olarak ele alınması gerekiyordu. Bu eserin hala yazma halde bulunuyor olması da onunla ilgili çalışma yapılmasına teşvik edici olmuştur.

Batı felsefesine ilişkin yapılacak yüzeysel bir okumayla dahi, batı felsefesi literatürünün sistematik bir dille yazıldığı görülür. Bu tarz bir üslubun, mirasçısı olduğumuz felsefî gelenek için söz konusu edilip edilemeyeceği araştırma-ya değerdir. Bu bağlamdan hareketle, Râzî'nin *Mulahhas'*ının hem İslam Mantık geleneğinin ve hem de İslam Felsefesi mirasının eşine az rastlanır biçimde sistematik ve bir o kadar da meseleleri etraflıca inceleyen bir çalışması olduğu dikkatleri çekmektedir.

Râzî gibi bir ismi çalışmanın birtakım zorlukları beraberinde getireceği aşikârdır. O zorlukların başında Râzî'nin kullanmış olduğu bilimsel üslup gelmektedir. Bir meselenin lehinde ve aleyhinde söylenebilecek alternatifleri zikredip araştırmacı tarafından söz konusu alternatiflerden hangisinin ya da hangilerinin doğru ya da doğruya yakın bir anlam ifade ettiklerini bulmaya çalışmak oldukça zordur. Aynı durumun meseleyi inceleyen diğer araştırmacılar için de geçerli olacağı rahatlıkla söylenebilir. Râzî'nin taşıdığı bu bilimsel özellik, onun çözümleyici gücüyle de yakından alakalıdır. Ünlü edebiyatçı ve biyografi yazarı Salâhüddîn Halîl b. Aybak es-Safadî (696-764/1297-1363)⁵ *el-Vâfi bi'l-vefayât* adlı eserinde Râzî'nin başka kimsede bulunmayan şu beş hasletini sayar: *Kuvvetli bir hitâbet, sağlam bir zihin, üstün bir kavrama gücü, geniş bir hafıza, çok iyi bir hatırlama gücü.*⁶ Safadî, ayrıca Râzî'nin cedelcî bir kuvvete ve dakîk bir inceleyişe sahip olduğunu da belirtir.⁷ Ancak, Râzî üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan Alman şarkiyatçı M. Horten'ın da isabetli bir biçimde vurguladığı gibi, onun en başat özelliklerinden birinin *şüphelendirici bir tabiata* sahip oluşu gelmektedir.⁸

Böylesine sistematik ve bir o kadar da meseleleri kendine has sorgulama biçimiyle ele alan *Mulahhas'*ı hakikaten bir makale bağlamında değerlendirerek ortaya koymak oldukça güçtür. Zira beş yüz küsur meselenin kendi içinde irde-

Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2009, c. I, s. 2.

5 Franz Rosenthal, "al-Safadî", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, prepared by a number of leading orientalist, Leiden 1995, c. VIII, s. 759.

6 Salâhüddîn Halîl b. Aybak es-Safadî, *Kitâbu'l vâfi bi'l-vefeyât*, tahk.: Muhammed b. Ubeydullah, Muhammed b. Mahmud, 2. bs., c. IV, s. 248.

7 Safadî, *Kitâbu'l vâfi bi'l-vefeyât*, c. IV, s. 248.

8 Max Horten, "Felsefe", *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1948, c. IV, s. 544.

lendiği ansiklopedik bir çalışmayı, lehte ve aleyhte sorulabilecek soruları da hesaba katarak yanıtlamaya çalışmanın bir makalenin sınırlarını fazlasıyla zorlayacağı açıktır. Bu nedenle, bu çalışmada Mulahhas değerlendirilirken, belli konu başlıklarından hareket edilecektir.

1. *Mulahhas*'ın İki Sacayağı: Mantık ve Felsefe

Mulahhas'ın mantık ve felsefeyi içinde barındırıyor olmasından dolayı Râzî, bu esere ayrı bir önem atfetmektedir.⁹ Yukarıda ifade edildiği üzere, *Mebâhis*'in her ne kadar genel anlamda ve büyük oranda fikrî bir devamı olsa da, içerisine aldığı mantık ilmiyle ciddi anlamda bir farklılık taşıdığı hatırlanmalıdır. Râzî düşüncesinde *Hikmet* kavramı, *felsefenin* eş anlamlısı olarak kabul edildiğinde, Râzî'nin *Mulahhas*'da mantık ilmini felsefenin dışında ele alması onun merkezi bir konuya işaret ettiğini göstermektedir. Burada mantık ilmini sadece felsefî disiplinler için olmazsa olmaz bir alet ilmi değil, tüm beşerî uğraşlar için bir disiplin olarak görme eğiliminin var olduğu anlaşılmaktadır. Râzî'nin mantık ilmine ilişkin takınmış olduğu bu tavır, onun Gazâlîci sistem içinde mantık ve felsefe disiplinlerine yaklaşımını gösterir. Zira Gazâlî'nin filozofları eleştirisinde, eleştiri dışı tuttuğu alanlardan biri mantık ilmidir. Gazâlî, mantığı filozofların felsefî zihniyetlerinin kendisine sirayet etmediği bir disiplin olarak görmesi nedeniyle, mantığa, ayrı ve bütün ilimler için kıstas (*miyâru'l-ilm*) olabilecek bir yetki vermektedir.¹⁰ Söz konusu önem İslam düşüncesi içinde o kadar yankı-

9 Râzî, *el-Mulahhas*, c. I., s. 2

10 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm fi fenni'l-mantık*, Kürdistânü'l-ilmîyye (Muhyiddîn Sabrî el-kürdî), 1329 H., s. 22; a.mlf., *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, takdîm, zapt ve ta'lîk: İbrâhîm Muhammed Ramazan, Daru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkam, Beyrût, Lübnân, ts., c. I, s. 29; Râzî, *el-Mulahhas*, c. I, s. II.

Hüccetü'l-İslâm Gazâlî, mantık ilmi için sadece mi'yâr kelimesini kullanmaz. Gazâlî bu çerçevede, mantık için araştırma ve düşünmenin 'ölçütü' (معیار), zihnin 'parlatıcısı' (صیقل) ve düşünme/akletme kuvvetinin 'keskinleştiricisi' (مشحذ) anlamlarını da kullanarak, mantığın sadece ama sadece felsefî ilimler için ya da genel bir ifâdeyle nazarî ilimler için değil, bütün ilimler için olmazsa olmaz bir rol kendisine tevdi etmektedir. (Bk. Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 22). Zira hiçbir ilim, akıl ve fikir kuvveti olmaksızın, fiilini icra edemez. Aslında mantığa bu minvalde verilen rol, İbn Sînâ'nın mantığı tanımlaması esnasında yapmış olduğu tarif içerisinde de mündemiçtir. (eş-Şeyh er-Reîs el-Huseyn Ebû Alî b. Sînâ, *Kitâbu'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantıkîyye ve't-tabîyye ve'l-ilâhiyye*, takd.: M.Fahri, Dâru'l-âfâk el-cedîde, Beyrût, s. 44). Buradan hareketle de, Gazâlî'nin mantığa yaklaşım bakımından İbn Sînâ çizgisinde hareket ettiğini söyleyebiliriz. Aslında burada mantığa vereceğimiz statü de, ona nasıl yaklaşacağımız sorunu da, birazda mantığı nasıl ele alıp inceleyeceğimizle alakalı bir sorundur. Râzî bu konuya yani man-

landı ki, bu sahanın ve genel anlamda İslam entellektüel mirâsının göz kamaştırıcı şahsiyetlerinden biri olan Râzî'de daha da netlik kazanmış ve felsefî literatüre girişin bir ön şartı olarak telakki edilmiştir. Her ne kadar mantık, bütün disiplinler için olmazsa olmaz bir ilim dalı olsa da, bu dalın bir tefsirin, bir kelâmın, bir fıkıhın literatür olarak ele alındığı eserlerde yer almaması manidardır.¹¹ Bununla beraber felsefî disiplinlerin konu edildiği çalışmalarda mantığın ve felsefenin birbiri ardı sıra ele alınması, mantığın konum olarak da nereye daha yakın durduğunu göstermektedir. Bu kabilden olsa gerek, Râzî de, mantığa, Mulahhas içerisinde hikmet ile yani felsefe ile bir arada konumsal birliktelik vermiştir. İşte bu konumsal birliktelik mantığın felsefî disiplinler ile diğer disiplinler arasında nasıl bir ilişki ağına sahip olduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir.

Özellikle burada Râzî üzerine uluslararası çapta belli çalışmalara imza atan

tırğın 'ilim' olup olmadığı sorununu, lafzî bir tartışma olarak görüp, yazmış olduğu çok kıymetli şerhinde bu duruma açıklık getirir. Ona göre, mantığa ilim denip denemeyeceği, mantığın ne olduğundan ziyade, ilmin ne olduğu ile alakalı bir durumdur. İlme eğer *dış dünyada* ortaya çıkan bir duruma *intibak eden sûret* gözüyle bakılırsa, mantığa ilim dememiz mümkün olmaz. Zira mantığın konusu, ikinci akledilirler olan, mahiyetlere ek arazlardır (العوارض اللاحقة للماهيات). Eğer ilimden, ister dış dünyada var olsun, ister var olmasın fark etmez, nefis için kendisi ile şuurun gerçekleştiği *idrak edilen her bir durum* kastedilirse, mantık o zaman ilim olur. Nitekim mantık da, bir idrâk olayıdır. Eğer biz, mantığı ilim olarak değerlendirmesek, o zaman onu, *mutlak ilmin* bir aleti olarak görmüş oluruz. Mutlak ilmin bir aleti olma da onun bir *cüzü* olmakla eş değer bir anlama sahip olmaktadır. Bu durumda Râzî'ye göre, ilim ile mantık arasında ortaya çıkan tartışma, daha özelle daha genel arasında ortaya çıkan bir tartışma olmaktadır. Burada, Râzî, alet olan mantığı, özel, ilmi ise genellik statüsüne koymaktadır. Bu yönüyle de hakikaten, tartışma yukarıda da söylendiği gibi lafzî bir tartışma olarak kalmaktadır. Bk. Fahrüddîn er-Râzî, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*, Millet Ktp., Carullah Efendi, no: 1309, vr. 2b; Râzî, *el-Mulahhas*, c. I, s. 6.

- 11 Gazâlî'nin Fıkıh Usûlüne dair yazmış olduğu *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl* adlı çalışmasında mantığa yer vermesi bizim tespitimize aykırı bir durum teşkil etmez. Çünkü bu çalışma temelde bir metodoloji çalışmasıdır. Biz burada özellikle fıkıh terimini kullandık. Fıkıhla fıkıh usulü arasında da ciddi bir fark olduğu malumdur. Bu sebeple, böylesi bir usul çalışmasında mantığa yer verilmesi uygun bilimsel bir tutum olarak değerlendirilmelidir. Gazâlî bu eserinde mantığın bütün ilimler için bir mukaddime özelliğine sahip olduğunu söylemektedir. Ancak nazari ilimlerin tamamının mantık gibi bir ilme ihtiyaç duymasının altında yatan asıl sebebin Usul-ü Fıkıh duyulan ihtiyaç dolayısıyla olduğunu Gazâlî açık biçimde ifade etmektedir. Bu manada Gazâlî nezdinde bilimlerin anlama ilkelerinin asıl dayanağını mantığı da içerisinde barındıran Usul-ü Fıkıh olduğunu bizlere söylemesi dikkate değerdir. Dolayısıyla Gazâlî'nin gündeminde mantık değil, mantığı da içerisinde barındıran Usul-ü Fıkıh olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ebu Hamid el-Gazâlî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*, takdim, zapt ve talik: İbrâhîm Muhammed Ramazân, neşr.: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, ts., c. I, s. 29.

iki şarkiyatçının Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* üzerine yaptığı değerlendirmelere yer vermek istiyoruz. Öyle ki söz konusu değerlendirmelerin yüzeyselliği ve bazı noktalarda da içerisinde barındırmış olduğu anlama kalıpları ele alındığında Râzî'ye ilişkin yapılacak betimlemenin bilimsel anlamda yerinin ne olduğu daha da açıklık kazanmış olacaktır. Yukarıda ifade edildiği üzere, Râzî üzerine yaptığı çalışmalarla adından sıkça söz ettiren Alman şarkiyatçı Max Horten, İslam Ansiklopedisinin "Felsefe" maddesini kaleme alırken Râzî'yi şöyle değerlendirir:

"Başlıca felsefe mücadeleleri Râzî (1209) ile Tûsî (1273)dir. Birincisi bilhassa yunan fikirlerini el-Mebâhis *el-muşrikiyye*, (tasavvuf bahisleri) adlı eserinde teşrih eder (bu eserdeki işrâk kelimesi Eflatun'un hads (intuition) tabirine mukabil olup, bunda İbn Sînâ'ya tariz maksadı da gizlidir)."¹²

Dikkat edileceği üzere M. Horten bu pasajda hakikaten Râzî'nin felsefeye dair yaptığı çalışmalar içerisinde ilk sırada yer alan *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'yi, *el-Mebâhisü'l-muşrikiyye* şeklinde okuyarak bu esere tasavvufî bir hava vermeye çalışır.¹³ Oysa Râzî'nin bu çalışmasına çok da derinlemesine inceleme yapmadan bakılacak olsa bile, bu çalışmanın tasavvufî endişelerle yapılmış bir çalışma olmadığı çok rahatlıkla görülebilecektir. Diğer taraftan, Râzî'nin bu çalışması Mulahhas'a hem fikrî ve hem de yöntem bazında kaynaklık etmiş ve büyük oranda da onu beslemiş bir çalışmadır. Mulahhas bu haliyle, hikmet ve mantığa ilişkin meseleleri özetleyici bir çalışmadır.¹⁴ Böylelikle, Mebâhis'in fikri anlamda sağlaması da yapılmış olmaktadır. Bu durumda, Mebâhis'i, Mulahhas'tan hareketle de tasavvufî bir çalışma olarak görmemiz mümkün değildir.

Mebâhis'i sadece, tasavvufî bir çalışma olarak göremediğimiz gibi, onu bir kelâm kitabı olarak da göremeyiz. İslam felsefesi üzerine yapmış olduğu gerek tahkîk ve gerekse telif çalışmalarla adından sıkça söz ettiren Henry Corbin'i de burada anmak yerinde olacaktır. O, Râzî'nin Mebâhis'ini, bir kelâm çalışması¹⁵

12 Horten, "Felsefe", *İslam Ansiklopedisi*, c. IV, ss. 543-544.

13 Sadece Râzî açısından değil, genel anlamda İslam felsefesine ilişkin yaptığı değerlendirmelerle ciddi anlamda eleştiriler toplayan M. Horten'in kendisine, Hans Daiber tarafından yapılan eleştiriler için, müellifin yukarıda ismi geçen makalesine bakılabilir. Bk. Daiber, "İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi", c. XLV, sayı: II, ss. 367-369.

14 *Mulahhas*'ın özetleyici bir çalışma olması, *Mebâhis*'in devamı olmasına mani olmadığı gibi, tersini, yani bir şeyin devamı olması o şeyin özetleyici olmasına mani olmadığını düşünmekte de her hangi bir sakınca görünmemektedir.

15 Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, translated by Liadain Sherrard with the assistance

olarak görüp içeriğine ilişkin değerlendirmelerinde de ilgisiz bir terminoloji kullanıp, Mebâhis'i genel anlamda tavsîf etme sadedinde, onun için 'rasyonel teoloji' tabirini kullanmaktadır.¹⁶ M. Horten için yöneltilebilecek bir eleştiri, H. Corbin için de geçerlidir. Eğer Râzî'nin Mulahhas adlı çalışmasına bakılabilsaydı, Mebâhis'in bir kelâm kitabı değil de bir hikmet/felsefe kitabı olduğu görülebilecekti. Keza zamanın önde gelen mantıkçılarından ve felsefecilerinden, *er-Risâletü's-şemsîyye* yazarı Necmüddîn Alî el-Kâtibî el-Kazvîni (ö.675/1276)¹⁷ *Mulahhas* üzerine yazmış olduğu *el-Munassas fi şerhi'l-mulahhas* isimli eserinde¹⁸ umûr-u amme (genel/ortak konular) ile alakalı olarak bu ortak oluşun 'varlık' ve 'birlik' kavramlarının 'zâtıyla zorunlu varlık' ile 'zâtıyla mümkün varlık' arasında söz konusu olacağını belirtmiştir.¹⁹ Böylelikle, Kazvîni, bu terminolojinin, kelâm ilmine ait bir terminoloji olmaktan öte, felsefeye ait bir terminoloji olduğuna işaret etmektedir. Yine, İslam düşüncesinde tarihçiliği başta olmak üzere fakihliği, edipliği ve şairliği ile tanınan İbn Hallikân (ö.681/1282),²⁰ Râzî'nin eserlerinden bahsederken, Mulahhas'ı, hikmet sahasında verilmiş çalışmalar grubunda görür.²¹ İbn Hallikân'ın bu tespiti, Râzî'nin felsefeci gözüyle eserler de yazabileceğini ortaya koymaktadır.

Mulahhas'ın bir felsefe kitabı olup olmadığını tespit noktasında, Râzî ve felsefesi üzerine yaptığı yorumlarla öne çıkan tarih felsefecisi İbn Haldun'un görüşlerine yer vermenin konunun tarihi öneminin ne kadar derinlere uzandığını görebilmek açısından önemli olacaktır. İbn Haldun, müteahhirun dönemi kelâmcılarının felsefe bahisleri ile kelâm bahislerini birbirlerine karıştırmaları dolayısıyla, sanki anlatılan bahislerin 'tek bir ilim' miş havası vermesinden söz ederek, Râzî'yi ve onun takipçisi diğer kelâmcıları bu konuda sorumlu tutar.²²

of Philip Sherrard, K. P. International London and New York in association with Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies, London, ts., p. 268.

- 16 Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s. 268.
- 17 Aynı eser, s. 265.
- 18 Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, tash.: Şerafettin Yaltkaya, 1943, c. II, s. 1819.
- 19 Necmüddîn Alî el-Kâtibî el-Kazvîni, *el-Munassas fi şerhi'l-mulahhas*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, no.1680, vr. 187b.
- 20 Abdülkerim Özeydin, "İbn Hallikan," *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 17.
- 21 Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefayâtu'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, tahk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Mektebetü'n- nahdati'l-Mısırye, 1948, c. III, s. 381.
- 22 İbn Haldûn, Ebu Zeyd Velîyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-İşbîlî et-Tûnisî el-Kâhirî

Râzî üzerine yapmış olduğu çalışmayla akademik çevrelerde kendisine sıkça başvurulmuş M. S. ez-Zerkân, İbn Haldun'un bu kanaatini doğru bulmaz. Ona göre, Râzî'nin felsefe ve kelâm bahislerinden söz ederken hiçbir zaman niyeti, bu meseleleri birbirine karıştırmak olmamıştır.²³ Zerkân'a göre, Râzî'nin temelde yaptığı şey, kelâmî ya da felsefî bir meselenin kabul edilebilir ya da reddedilebilir taraflarını kendi bakış açısına göre bulup ortaya koymak olmuştur.²⁴ Bir konuda kelâmî ve felsefî meseleleri bir arada değerlendirmek, bu iki ilmi birbirine mezcetme durumunu doğurmaz. Nitekim Râzî'nin hassaten kelâm kitabı olarak kaleme aldığı *Nihâyetü'l-ukûl* ve *el-Meâlim fi usûli'd-din* gibi eserlerinde *Mebâhis*'e ve *Mulahhas*'a benzer hiçbir yöntem kullanmadığı gibi, yine bu çalışmalarında filozofların görüşlerine de sıkça atıfta bulunmaz.²⁵ Bu doğal olarak, kelâmın ve felsefenin, Râzî'nin zihni arka planında birbirinden apayrı disiplin-

el-Mâlikî, *el-İber ve divânu'l-mübtedei ve'l-haber fi eyyâmi'l-arab ve'l-acem ve'l-berber ve men âsarahum min zevî's-sultânî'l-ekber*, (Tarihu İbn-i Haldûn/Mukaddime), düzenleyen: Ebu Suheyb el-Keremî, Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, ts., s. 260. Buradaki ifadeler şöyledir:

ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لإشتراكهما في المباحث وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها فصارت كأنها فن واحد، ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فنا واحدا. قدموا فيه الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها ثم بالروحانيات وتوابعها إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية وجميع من بعده من علماء الكلام. وصار علم الكلام مختلطا بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها، كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد. وإلتبس ذلك على الناس وهو صواب.

Ayrıca bu konudaki manidar değerlendirmeler için bk. Muhammed Salih ez-Zerkân, *Fahrud-dîn er-Râzî ve ârâuhu el-keâmîyye ve'l-felsefiyye*, Dârul-fikr, ts., s. 611.

Yeri gelmişken burada bir anektoda yer vermenin uygun olacağını düşünüyoruz. Râzî'nin el-Mulahhas çalışması, tahkik sırasında rastladığımız bir nüshada *el-Mulahhas fi usûli'd-dîn* diye sonu *fi usûli'd-dîn* ile bitmektedir. Bu, tahkik sırasında kullandığımız Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, no: 313 kayıtlı yazma nüshadır. Brockelmann, *Mulahhas*'a ilişkin düşmüş olduğu notta, *Mulahhas*'ın hem *fi'l-hikme ve mantık*'la biten yazmaları olduğu gibi hem de *fi usûli'd-dîn* ile biten yukarıda bizim tahkik sırasında kullandığımız Kılıç Ali Paşa nüshasına da göndermede bulunmaktadır. (C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, erster supplementband, Leiden 1937, s. 923). Peki, bu durum, ne ifade eder? Bizce eldeki nüshalar içerisinde, sadece bir nüshada böyle bir durumun yaşanıyor olması, diğer nüshaların bu konudaki güvenilirliğini zedelemesini zira anlatılan konuların başında ilmi mantık gelmektedir. Biliyoruz ki, mantık, usûlü'd-dîn'in konuları arasında değildir. Üstelik söz konusu nüsha yazım tarihi bakımından da, diğerlerinden daha önce de değildir. Bizce bu yazım, Râzî'nin kendi tercihi olmaktan daha öte, kitabı yazan müstensihinin bir tasarrufu olarak anlaşılmalıdır.

23 Zerkân, *Fahrud-dîn er-Râzî ve ârâuhu el-keâmîyye ve'l-felsefiyye*, s. 612; Râzî, *el-Mulahhas*, c. VI, s. 366.

24 Zerkân, *Fahrud-dîn er-Râzî ve ârâuhu el-keâmîyye ve'l-felsefiyye*, s. 612.

25 Aynı eser, s. 613.

lere tekâbül ettiğini gösterir.

H. Corbin'de bu kadar olmasa da, M. Horten'da öne çıkan ciddi derecede Râzî yanılıgısı da, Mebâhis'i, Yunan fikirlerinin açıklandığı bir şerh olarak görüyor olmasıdır.²⁶ Oysa gerek Mebâhis'e²⁷ ve gerekse Mulahhas'a²⁸ yüzeysel bile bakılsa, Râzî'nin bu çalışmalarının bir şerh çalışması olmadığı anlaşılacaktı. Dahası, söz konusu bu çalışmaların, hem kendi içinde bir felsefe tefekkürü ve hem de ciddi anlamda İslam Meşşâiliğinin tenkidi ve bazı yönleri itibariyle de devamı olduğu görülebilecekti.

2. Râzî'nin Felsefî Yöntemi

Böyle bir başlıktan, Râzî'nin bilimsel yöntemini, sadece felsefî çalışmalarını kaleme alırken uyguladığı zannına kapılmamalıdır. Râzî, doğal olarak felsefî meseleleri ele alırken tahlilci yöntemi²⁹ ve sistematik ifade etme biçimini daha fazlaca kullanmakta³⁰ ve diğer taraftan felsefî terminolojiyi³¹ daha ağırlıklı olarak çalışmalarına tatbik etmektedir. Bu tarz felsefe yapma biçimi, Râzî kadar yoğun olmasa da, Râzî'nin kendisine eş-Şeyh³² diye gönderme de bulunduğu İbn Sînâ tarafından da, göz alıcı biçimde uygulanmıştır. Râzî'nin bilimsel çözümleniliğinde öne çıkan en başat karakter, meselenin ya da söz konusu edilen kavramın içeriğine ilişkin alternatif durumlara eleştirel bir gözle bakabilmek oluşturmaktadır. Bir nevi mesele, iç ve dış sorunları ile birlikte ihtiva ettiği ihtimali durumlar mercek altına alınarak etraflıca soruşturulduğunda, bir nesnenin varlığına ilişkin olduğu kadar mahiyetine ilişkin de net bir fotoğraf yavaş yavaş gün yüzüne çıkabilmektedir. Râzî'nin felsefî yönteminde ya da daha genel anlamda bilimsel yönteminde, belli bir bilimsel ya da felsefî kanaatin

26 Horten, "Felsefe", *İslam Ansiklopedisi*, c. IV, s. 544

27 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşşâikiyye*, c. I, s. 97, 139, 181, 206, 227 vd.

28 Râzî, *el-Mulahhas*, c. II, s. 205, 220, 234, 248, 258 vd.

29 Râzî, *el-Mulahhas*, c. II, s.205-218, 220-233, 234-246, 248-256, 258-259 vd.; Râzî, *el-Mebâhis*, c. I, s. 97-138, 139-68, 171-201, 206-25, 227-31 vd.

30 Râzî, *el-Mulahhas*, c. II, s. 205-218, 220-233, 234-246, 248-256, 258-259 vd.; Râzî, *el-Mebâhis*, c. I, s.97-138, 139-68, 171-201, 206-25, 227-31 vd.

31 Râzî, *el-Mulahhas*, c. II, s.205, 220, 234, 248, 258 vd.; Râzî, *el-Mebâhis*, c. I, s.97, 139, 171, 206, 227 vd.

32 Râzî, *el-Mulahhas*, c. I, s. 22, 27, 39, 40, 42, 43, 44, 47; c. II, s. 208, 226, 228, 252, 260, 262, 269 vd.; Râzî, *el-Mebâhis*, c. I, s. 163, 259, 303. Râzî, çok sıkta olmasa bazen, 'eş-Şeyh' tabirini, muallim-i sâni Fârâbi için de kullanmaktadır. Bk. Râzî, *el-Mebâhis*, c. I., s. 202.

doğru olup olmadığı önceden varsayılarak onun ispatlanmasına yönelik bir süreç inşa edilmemektedir. Alternatif olan şey, en az doğruluğu ortaya çıkacak nazariye kadar, doğruluk hakkına sahiptir. Zira doğru, henüz kendini tezahür ettirmemiştir. Râzî'ye göre, bir doğrunun doğru olduğunun bilimsel anlamda ispatının yapılması makul olduğu kadar, bir yanlışın da neden yanlış olduğunun ispat edilmesi eş düzeyde makuldür. Örneğin, 'varlık' kavramının tanımlanıp tanımlanamayacağı noktasında Râzî, doğrudan varlık kavramının apaçık bir kavram olmasına işaret edip ispatını yaparak, varlık kavramının tanımlanamayacağı ile yetinmez.³³ Eğer varlık kavramı tanımlanacak olsa, 'varlığı kendisi ile mi, yoksa kendi iç unsurları ile mi tanımlamamız gerekir' şeklinde alternatif durumları da, bilimsel değerlendirmeye alır.³⁴ Ayrı ayrı bu alternatif durumları da bilimsel süzgeçten geçiren Râzî, yukarıda ifade edildiği üzere, bir fikrin yanlışlığı *zihnen* bilinse bile, söz konusu bu alternatiflerin yanlışlığını *ispat* sadedinde bilimsel yöntemini devam ettirir.³⁵ Bu durum, daha sonrada ele alınacağı gibi, Râzî'nin bilimsel şüpheciliğinin önemli bir yönünü temsil eder.³⁶

3. Râzî Düşüncesinde Olgusal Şüphecilik ve Eşyanın Hakikati Sorunu

Muhyiddîn İbn Arabî, nefsin gelebileceği en şerefli seviyeyi, eşyanın hakikatini bilmeye ve varlıkların mahiyetlerini gözlemlemeye bağlar.³⁷ Peki bu mümkün müdür? Antik düşüncenin aksine,³⁸ İslam düşüncesi içerisinde eşyanın hakikatinin var olup olmadığı sorunundan öte, söz konusu bu hakikatin bilinip bilinemeyeceği sorgulanır. Söz konusu bu yaklaşım biçimi antik felsefede, Platon ve Aristo'nun bilgi kuramlarında da, ciddiyetini korumaktadır. İslam düşüncesinde, kendine has yaklaşım biçimleri ve üslubuyla öne çıkan Ebu Hayyan et-Tevhîdî, ünlü eseri *el-Mukâbesât*'da, Platon'a yaptığı gönderme de, insan için,

33 Râzî, *el-Mulahhas*, c. II, s. 205; c. V, s. 28; Râzî, *el-Mebâhis*, c. I, s. 97; Kazvîni, *el-Munassas*, vr. 187b.

34 Râzî, *el-Mulahhas*, c. II, s. 205; c. V, ss. 28-29; Râzî, *el-Mebâhis*, c. I, s.97; Kazvîni, *el-Munassas*, vr. 188b.

35 Râzî, *el-Mulahhas*, c. II, s. 205; c. V, ss. 28-29; Râzî, *el-Mebâhis*, c. I, ss.97-98; Kazvîni, *el-Munassas*, vr. 188b.

36 Râzî, *el-Mulahhas*, c. V, ss. 3-4.

37 Muhyiddîn İbn Arabî, *Mekârimu'l-Ahlak-Üstün Ahlak*-çev.: Vahdettin İnce, Kitsan Yay., İstanbul, ts., s. 99.

38 Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul 2004, s. 33.

hakikati bütün yönleriyle bilmenin imkânsızlığına dikkat çektiği kadar, bütün yönleriyle bilememenin de söz konusu olamayacağına dikkat çeker.³⁹ Benzer yaklaşım, Aristo'da olmakla birlikte⁴⁰, o, bir şeyin nedenini bilmenin, o şeyin hakikatini bilme açısından yeterli kuvvete sahip olacağını da söyler.⁴¹

Şüphencilik⁴² felsefe tarihinde üç farklı biçimde kendini gösterir. Buna göre, Sokrates namında kesin yargıya varamama biçiminde kendini gösteren *yargı şüphenciligi* agnostisizmle dirsek teması halindedir.⁴³ Agnostisizme göre, her ne kadar kesin bilginin olmadığı söylenirse de, bir *bilgisizlik* iddiası söz konusudur.⁴⁴ İkinci tür şüphencilik ise, epistemolojik anlamda kendini görünen âlemlerle

39 Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, tahk.: Hasan es-Sendûbî, el-Matbaatü'r-rahmâniyye, Mısır 1929, s. 259.

40 Aristotle, *The Metaphysics*, trans.: John H. McMahon, Cosimo, New York 2008, p. 35. Aristo, hakikatin araştırılmasının bir anlamda güç, başka bir anlamda da kolay olduğunu; güç olmasına gerekçe olarak, hiç kimsenin tam olarak onu elde edememesini, kolay olmasına gerekçe olarak da insan türünün hakikatten uzak kalamamasını göstermektedir. Bunu söylemekle Aristo aslında, nihai anlamda hakikati bilmenin imkânsız olduğunu söylemek istemektedir. Bu terazinin bir kefesidir. Ama terazinin diğer kefesinde ise, insan için hakikatin tam olarak elde edilememesi onun hiç de *bilinemeyeceği* anlamına gelmediği olgusu yatmaktadır. Zaten takip eden satırlarda da göreceğimiz üzere, Aristo nazarında hakikati bilmek, bir şeyin nedenini bilmeye eşdeğer anlam taşımaktadır.

41 Aristotle, *The Metaphysics*, p. 36.

42 'Septisizm' adıyla kendini felsefe tarihinde gösteren şüphencilik aslında kelime anlamı olarak eşyaya şüphe gözüyle bakmanın ötesinde farklı bir anlama sahiptir. Birtakım araştırmacılar, septisizmin, '*skeptikoi*' kelimesinden türediğini ve kuşkulanan veya daha ziyade 'gerçeğin peşinden koşan araştırmacılar' anlamına geldiğini iddia etmektedir. Oysa durum böyle değildir. Zira septisizm, skeptomai fiilinden türemiştir. Bu fiil de, *araştırmak*, *incelemek* anlamlarına gelmektedir. Yine bu kökten türemiş skepsis, *bakmak*, *duyularla idrak etmek*, *düşünmek* (Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, p. 732) temel anlamlarının yanı sıra, ancak ikinci dereceden *tereddüit etmek*, *kuşku duymak* anlamlarına gelmektedir (Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, p. 733). Bütün bu etimolojik işaretler de göstermektedir ki, septisizm temelde *araştırmak*, *incelemek* ve *düşünmek* gibi müspet anlamları karşılayan felsefi bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır.

43 Stanley M. Honer ve diğerleri, *Felsefeye Çağrı: Sorunlar ve Seçenekler*, çev.: Hasan Ünder, İmge Kitabevi, 2.bs., Ankara, 2003, s. 168; Morris T. Keeton, "Scepticism", *The Dictionary of Philosophy*, edit.: Dagobert D. Runes, Philosophical Library, New York, pp. 277-278.

44 Stanley M. Honer ve diğerleri, *Felsefeye Çağrı*, s. 168. Morris T. Keeton, "Scepticism", *The Dictionary of Philosophy*, pp. 277-278.

Ancak burada şunun da belirtilmesinin yararlı olduğu ve hatta bir başka açıdan da zorunlu olduğu kanaatindeyiz. Çünkü asıl anlamda agnostisizm kavramı, Tanrı'nın *varlığına* ilişkin değil de *doğasının/mahiyetinin* ne olacağına ilişkin bir bilgisel kesinliğin olamayacağına ilişkin türetilmiş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir kesinliğin olamayacağı da te-

sınırlayıp, görünen âlemin ötesinde eşyanın gerçekliğine ilişkin bir bilginin elde edilmesi noktasında çekimser duran, bir tür *numen ve fenomen* ayırımına dayanan *Kantçı şüphecilik* olarak karşımıza çıkar.⁴⁵ Üçüncü tür şüphecilik ise, *Gorgias şüpheciliği* olarak bilinir. Bu tür şüpheciliğe göre, akla gelebilecek her türlü bilginin varlığı yadsınmakta ve her şeyden, bilgisel manada, tereddüt içerisinde olunmaktadır.⁴⁶ Aslında bu üç tür şüpheciliğe, bir de Gazâlî ile başlayan doğru bilginin nasıl elde edileceğine dair yöntem kritiği yapan *metodik şüpheciliği*⁴⁷ eklememiz oldukça yararlı olur. Böylece, felsefe tarihinde her ne kadar üç tür şüpheciliğin var olduğu söylene de, durumun böyle olmadığı açıklık kazanır.

Şüpheciliğe dair bu kısa betimlemeden sonra, geriye Râzî'nin şüpheciliğinin hangi şüphecilik içerisinde yer aldığını belirlemek kalmaktadır. Râzî'nin şüpheciliği, Gazâlî'de gördüğümüz kesin bilgiyi elde etmedeki yöntemsel şüphecilikten daha çok, incelenen olgunun bizzat nihai hakikatine ilişkin kesin bir bilginin elde edilip edilemeyeceği üzerinde toplanmaktadır.⁴⁸ İlginç bir örnek olması bağlamında Râzî, Necm suresini tefsirinde, dünyayla alakalı durumların ekserisinin vehm ve hisse dayalı şeyler olduğunu bu sebeple de gerçek tabiatlarının akıl tarafından kavranamadığını⁴⁹ ama ahiret yurdunda, vehm ve hayallerin yerini keskin anlayış olarak eşyanın gerçek tabiatına vakıf olunacağını söyler. Böylelikle de dünya yaşamının bir insan için taşımış olduğu ontolojik ve

melde Tanrı'nın temelde aşkın bir tabiata ilişkilendirilmesiyle açıklanmaktadır. Bk. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, ss.16-17. Peters'in, antik metinlerden hareketle vermiş olduğu anlam konusunda söylenecek bir şey yok. Ancak şunu belirtmeliyiz ki, Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilgimiz sadece onun varlığının bilgisi ile sınırlı kalmaz, fakat aynı zamanda, onun mahiyetine ilişkin bilgiyi de bize verir. Tanrı'nın varlığını bildikten sonra, böyle bir varlığın varlığında noksanlık olamayacağına aklen ulaştığımızda- zira noksan olan varlık Tanrı olamaz-söz konusu bu varlığın mahiyetinin de noksanlıktan beri olduğunu ve nitelikleri itibari ile sonsuz ve kusursuz bir varlık olduğu sonucuna hiç zorlanmadan rahatlıkla varabiliriz.

45 Stanley M. Honer ve diğerleri, *Felsefeye Çağrı*, s. 169.

46 Stanley M. Honer ve diğerleri, *Felsefeye Çağrı*, s. 169; Morris T. Keeton, "Scepticism", *The Dictionary of Philosophy*, p. 278.

47 Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, (Mecmûatü resâil içinde), takd.: Ahmet Şemsüddîn, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, Lübnan 1988, ss. 23-26.

48 İsmail Hanoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, Ankara Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi/Değerlendirme Bölümü), Ankara 2009, c. V, s. 4.

49 Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr-Mefâtihu'l-gayb*, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 3. bs., Lübnan 2009, c. XXVIII, s. 250.

epistemolojik değer, belirtilmeye çalışılır.⁵⁰ Râzî, eşyanın nihai tabiatına ilişkin kesin bilginin elde edilemeyeceği noktasında Fârâbîci epistemolojiyle yakınlaştığı ve uzaklaştığı yerlerin olması, onun aynı zamanda meşşâî literatürle ve gelenekle ne derece temas kurabildiğini de aydınlatmış olmaktadır. Fârâbî'ye göre, eşyanın hiçbir surette ne basit ne de mürekkep hiçbir hakikati insanoğlu tarafından bilinemez.⁵¹ Eşya ile alakalı olarak insan bilgisine konu olan lazımların dahi, nihâî doğası ve hakikati hakkında Fârâbî nezdinde hiçbir şey söylenememektedir.⁵² Fârâbîci sisteme bağlı kalınarak düşünüldüğünde, bilginin ne olduğu ve nasıl bir doğaya sahip olduğu hususunda kesin bir hakikatin beşer tarafından bilinmeyeceği de rahatlıkla ifade edilebilir. Epistemoloji konusundaki bu hususiyet, çağdaş filozof Karl R. Popper tarafından da benzer cümlelerle teslim edilmektedir.⁵³

Fârâbî üzerine bu belirlemelerden hareketle, onun bilgi konusunda açık biçimde şüpheciliğe kaydığını ve bu şüphecilikte her ne kadar Gorgiasçı bir şüpheciliğin içerisine girmese de, Sokratesçi şüphecilik olan *kesin bir yargıya varamama* şeklinde özetlenebilecek ve büyük oranda da *agnostisizme varan bir epistemolojiyi* kabul etmiş görünmektedir. Fârâbî'nin gerek mantık kitaplarında ve gerekse diğer eserlerinde burhan kavramı üzerine olan bilimsel titizliği ve bu konuda öne çıkardığı burhânî yöntem, Fârâbî'nin yukarıda ifade edilen bilinemezlik teziyle de çatışmamaktadır. Zira Fârâbî, sadece varlığın zihne konu olabilecek epistemolojik ilişkilerin insan tarafından bilinebileceğini söylemekte ve bunun da yolunun burhan metodundan geçtiğini anlatmak istemektedir. Dolayısıyla burhânî yöntem, filozofa eşyanın nihai doğasının ne olduğunu haber veren epistemolojik bir ayna olmaktan öte, bilgiye konu olan ontik doğanın zihne yansıyan ilişkilerinin mantıksal çıkarımında ortaya çıkabilecek hatayı uzaklaştırıcı bir işleve sahip olmaktadır. Fârâbîci epistemolojiyle bu ka-

50 Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, c. XXVIII, s. 250.

51 Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *Talîkât*, Hayderabad, 1346 H., s. 4.

“Talîkât” adlı çalışmanın Fârâbî'ye aidiyeti konusunda birtakım iddialar olması hasebiyle, Fârâbî'nin bu görüşünü bir başka çalışmasından hareketle delillendirmek istiyoruz. Bk. Fârâbî, “Cevâbâtün li mesâile süile anha (Risâle fi mesâile müteferrika)”, *Risâletâni felsefiyyetâni*, tahk. ve takd.: Cafer Al-i Yâsîn, Dâru'l-menâhil, Beyrut-Lübnan, 1987, ss. 102-104.

52 Hanoğlu, Fahrüddîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantik ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi, c. VI, s. 181.

53 Karl R. Popper, “Bilginin Kaynakları Hakkında”, *Daha İyi Bir Dünya Arayışı (Son Otuz Yıllık Makaleleri ve Bildirileri)*, çev.: İlknur Kaya, YKY., İstanbul 2001, ss. 64-65.

dar yakından temasa geçen Râzî'nin şüphecilik ve agnostisizm karşısında durumunun ne olacağını belirlemek bu manada önemlidir. Râzî, Fârâbî kadar, eşyanın bilinirliği konusunda şüpheli ve agnostik görünmese de, bilginin konusu olan eşyanın nihai doğası hakkında bilinemezci olmakta ve bu saha üzerinde şüpheli durumunu da muhafaza etmektedir.⁵⁴ Şöyle ki, Râzî, Fârâbî'nin aksine, 'çokluk içerisinde birin bilinmesi gibi' basit hakikatlerin bilinebileceğini, ancak, lâzım kabilinden olan bu bilgilerin üzerine oturduğu nesnelere nihai doğası hakkında beşeri bilişsel fonksiyonların işlemeyeceğini de açıkça belirtir.⁵⁵

Bu nokta da Râzî'nin olgusal şüpheciliği, yukarıda ifade edilen şüphecilik türlerinden her hangi birine tam manasıyla uymasa da, Sokratesçi kesin yargıya varmama şüpheciliği ile temellenen agnostisizmin biraz daha hafifletilmiş bir biçimi şeklinde ifade edilebilecek *yarı-agnostisizm*le tanımlanabilir.

4. Râzî'de Kavram Realizmi

Batı felsefesinin altın çağları olan on yedinci ve on sekizinci yüzyıl felsefeleri epistemolojik olarak iki farklı akıma tanıklık eder.⁵⁶ Bu iki akım, bilgilerin ancak tecrübe yoluyla kazanılabileceğini savunan John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776) gibi *empiristler* ile doğuştan fikirleri kabul eden René Descartes (1596-1650), Baruch Spinoza (1632-1677), Gottfried Leibniz (1646-1716) gibi *rasyonalistler*den oluşmaktadır.⁵⁷ Ancak burada "doğuştan fikirler"den neyin kastedildiğine dikkat edilmelidir. Yazarların da haklılıkla ifade ettiği gibi, doğuştan fikirlerden anlaşılması gerekenin, bizim doğuştan belli fikirlerle dünyaya geldiğimiz değil, ancak bizim, *varlık*, *cevher*, *zaman* ve hatta *sonsuzluk* ve *Tanrı* gibi kavramlara kalıtımsal bir yönelimle yöneldiğimiz anlaşılmalıdır.⁵⁸ Rasyonalizmin bu noktada kavramsal realizme daha yakın durması, varlık, zaman, cevher gibi kavramların zorunluluğunu ve bu kavramların tecrübe yoluyla da aktifleşmesini kabul ettiği anlamına gelmek-

54 Hanoğlu, *Fahrudîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, c. VI, s. 181.

55 Aynı eser, c. VI, s. 180.

56 Joel Feinberg, Russ Shafer-Landau, *Reason and Responsibility (Readings in Some Basic Problems of Philosophy)*, Thomson Wadsworth, thirteenth edition, Belmont 2008, p. 130.

57 Aynı yer.

58 Aynı yer.

tedir.⁵⁹ İslâm felsefesi üzerinde baskın bir etkiye sahip olan Aristocu felsefe, bu etkin gücünü kavram felsefesinde de göstermektedir.⁶⁰ Realizm, kabul edilen biçimiyle, tümellerin dış dünyada, yani eşyada, içkin olarak var olduğunu kabul eden Aristocu bir anlayıştır.⁶¹ Aristo'nun kavramlar konusunda ortaya koyduğu bu yaklaşım varlık anlayışıyla da uyumludur.⁶² et-Tûsî'nin de vurguladığı gibi, felsefe varlığın bilgisiyse, *varlığın kısımlarına uygun* olarak felsefenin de birtakım kısımları olmalıdır.⁶³ Bu tarz yaklaşım, harici varlığı esas alan bir bakışı felsefî yönteminde temele aldığı göstermektedir. Nitekim gerek İslam felsefesinde ve gerekse Aristo yorumcuları arasında faal aklın mahiyeti konusunda verilen titiz tahliller, bilginin nihai kaynağını, harici bir unsura bağlama gibi temel bir endişeyi taşımaktadır.⁶⁴ Böyle bir endişe aynı zamanda epistemolojik anlamda realist çizgiyle idealist çizginin sentezlenmesine katkı sağlamaktadır. Bu akımın, Farabi ve İbn Sina ile birlikte, Râzî'de de kendini gösteren, ortaçağ skolastiğini temsil eden⁶⁵ bir akım olduğu hatırlanmalıdır. Zira Râzî, tıpkı meşşâî filozoflar gibi, bilme eylemini, suretin maddeden soyutlanması

59 Aynı yer.

60 Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev.: Şamil Öcal, Açılım Kitap, İstanbul 2003, s. 271.

61 Paul K. Moser and Arnold Vander Nat, *General Introduction, Human Knowledge-Its Nature, Origin and Limit, Human Nature: Classical and Contemporary Approaches*, New York 1978, pp. 15-19; Kazimierz Ajdukiewicz, *Temel Kavramlar ve Kuramlar*, çev.: A. Cevizci, 2. bs., Ankara 1994, s. 85; Hanoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, c. VI, s. 168.

62 Nicola Guarino and the others, "What is an Ontology?", *Handbook on Ontology*, ed.: S. Staab, R. Studer, Springer-Verlag Berlin Heidelberg 2009, pp. 1-2.

63 Nasıruddîn Tûsî, *Ahlak-ı Nasırî*, çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007, ss. 14-15.

64 Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 13-18.

65 Fârâbî, "Şerâitü'l-Yakîn," haz.: M. Türker Küyel, *Fârâbî Külliyyâtı*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 1990, sayı: 2, s.45; Frederick F. Schmitt, "Truth: An Introduction", *Theories of Truth*, edit.: Frederick F. Schmitt, Blackwell Publishing, pp. 1-2.

Realizmin, tümellerin varlığına ilişkin ortaya attığı kuramla, yani realizmin kavram anlayışı ile, *bilginin* ya da diğer bir ifadeyle, *gerçekliğin* (veritas) nasıl elde edileceğine ilişkin bilgi kuramı da haliyle birbiriyle uyum içerisinde olacaktır. Ortaçağ batı dünyasında tekabüliyetçi doğruluk kuramı olarak öne çıkan realizmin söz konusu bu bilgi anlayışı, gerçekliği, aklın eşya ile uyumuna bağlamak ve bu olguyu '*veritas est adaequatio rei et intellectus*' biçiminde, veziz olarak ifade etmektedir. Bk. Frederick F. Schmitt, "Truth: An Introduction", *Theories of Truth*, pp. 1-2.

olarak görür.⁶⁶ Böyle bir yaklaşım, bilginin nesnesinin dış dünyada olduğunu kabul etmeyle birlikte, diğer taraftan, Platoncu idealar öğretisini ve bilgi kuramını da dışlamaktadır.⁶⁷

Görüldüğü üzere, tümeller tartışması, kavramlarımızın nasıl oluştuğu problemini bünyesinde barındırdığı gibi, bilgi anlayışımız da kavram anlayışımızı doğrudan etkilemektedir. Bu manada, Râzî'nin bilgi anlayışı da kavram anlayışını etkilemektedir. Râzî, Gazâlî gibi, bilginin kendisini, tanımlanamayacak derecede apaçıklığa sahip bir kavram olarak görür.⁶⁸ Bilgi kavramını, doğurduğu birtakım problemlerden ötürü bir *izafet* ilişkisi olarak değil de bir *keyfiyet* ilişkisi olarak gören Yahyâ İbn Adî'nin aksine⁶⁹, Râzî, son tahlil de bilgiyi en genel ifadeyle bilen ile bilinen arasındaki *izafet* ilişkisi olarak tanımlar.⁷⁰ Bu durum, klasik bir tanımlama biçiminde kendini gösterse de, bilgi kavramına yaptığı birtakım içeriksel değerlendirmeler, Râzî'nin orijinalliğini öne çıkarmaktadır. Râzî düşüncesinde bilginin, bilen ile bilinen arasında bir *izâfet* ilişkisi olması, bilginin bir soyutlama fiili olmasını dışlamaz.⁷¹ Diğer taraftan, bu durum, soyutlama fiiline ihtiyatlı davranmayı da engellemez.⁷² Ona göre, eğer,

66 Hanoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, c. VI, s. 156.

67 Aynı eser, c. VI, s. 179.

68 Hanoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, c. VI, s. 157; Râzî, *el-Mebâhis*, c. I, s. 453; Râzî, *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, çev.: Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 95; Gazâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, tahk.: M.H. Heytu, ts., s.40; Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu kitâbi'l-mevâkıf*, tash.: M.B.en-Nesânî el-Halebî, Matbaati's-saade, Mısır 1908, c.VI, ss. 12-13; Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi (İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı)*, çev.: Lami Güngören, Da Yay., İstanbul 2003, s. 71; Şaban Haklı, *Müteahhirun Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahrüddîn er-Râzî Örneği*, M.Ü. (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002, s. 8; Mustafa Bozkurt, *Fahrüddîn er-Râzî'de Bilgi Teorisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s. 189.

69 Yahyâ İbn Adî, *Makâlâtü Yahyâ İbn-i Adî el-felsefiyye*, tahk.: Sahbân Khalifât, Menşûrâtü'l-câmiati'l-Ürdüniyye, Amman 1988, ss. 185-186.

70 Hanoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, c. VI, s. 154; Râzî, *el-Mebâhis*, c. I, s. 450; el-Kâdî Adudüddîn Abdurrahman el-Îcî, *Kitâbü'l-mevâkıf* (Cürcânî'nin Şerhu'l-mevâkıf içinde), tash.: M. B. en-Nesânî el-Halebî, Matbaati's-saade, Mısır 1908, c.VI., s.3; Cürcânî, *Şerhu kitâbi'l-mevâkıf*, c. VI, s. 3; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 257.

71 Hanoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, c. VI, s. 161; Râzî, *el-Mebâhis*, c. I, s. 454.

72 Hanoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, c. VI, s. 158.

Meşşâî düşünce, soyutlama kavramından cisimsel özelliklerin ortadan kaldırılması ya da askıya alınması kastediliyorsa, Râzî açısından, böyle bir soyutlama olayının akletme fiiline tekabül etmesi mümkün değildir. Nitekim Râzî' de bilme olayı akletme fiili (*taakkul*) ile aynı anlama gelmektedir.⁷³

Burada Râzî'nin soyutlama konusunda meşşâîlere gösterdiği şüpheli tavır, onların hak ettiği bir tavır değildir. Nitekim meşşâîler, hiçbir biçimde bilgiyi "suretin maddeden soyutlanmasıdır" diyerek içeriksiz bırakmaz. Onlar, bilgi sürecinde birinci ve ikinci akledilirleri bir amaca dayalı olarak kullanırlar.⁷⁴ Ayrıca onlar, bilgi olayını temelde, sonuca gitmek için, büyük önerme ile küçük önerme arasında irtibatı sağlayan orta terimi bilme ile yakından alakalı görürler.⁷⁵ Bu durum, bilginin, nedeni bilmeye doğrudan bağlantılı olduğunu (*μεν 'οτι τοτε επισταμεθα οταν την αιτιαν ειδωμεν*)⁷⁶ ortaya koymayla beraber, illet bilgisinin hakikat bilgisi ile çok yakın bir eş düzeyliliği paylaştığını da ortaya koymaktadır.⁷⁷ Ancak, Râzî'nin de ifade ettiği gibi, tümel, ilgili nesnenin özel ve somut durumlarını dışarıda bırakmaktadır.⁷⁸ Bunun yanında Râzî, tümelere, bilgi kuramında başat bir değer verir.⁷⁹ Râzî'nin bu tavır, onu, klasik kelâm bilginlerinin tümelere ilişkin olumsuz yaklaşımlarının da dışında tutar. Daha ötede, bu tavır, Râzî'yi, Tehâfüt tartışmalarında öne çıkan Gazâlîci nominalizmin⁸⁰ kısılcasına düşmekten de korur.

73 *Aynı eser*, c. VI, s. 159.

74 Eş-Şeyhu'r-Reis el-Huseyn Ebû Alî İbn Sînâ, *Kitâbu'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve'l-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*, takd. ve düz.: Macit Fahri, Menşûrâtı dâri'l-âfâki'l-cedîde, Beyrût, s. 204.

75 İbn Sînâ, *Necât*, s. 206.

76 Aristotle, *Posterior Analytics, Topica*, translated by Hugh Tredennick and E. S. Forster, (original text and translation), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, (first published) 1960, (reprinted) 1966, 1976, 1989, 1997, p. 31, 71b (31-2).

77 Sadruddîn Muhammed eş-Şirâzî Molla Sadrâ, *Şerh ve ta'lik-i Sadr el-müteellihîn ber ilâhiyât-ı şifâ (et-Talikât ala'l-ilâhiyât mine's-şifâ)*, tash., tahk., mukad.: Necefkulî Habîbi, İntişârât Binyâd Hikmet-i islâmî Sadrâ, 1382 H., c. I, s. 82; Aristotle, *The Metaphysics*, p. 36.

78 Hanoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, c. VI, s. 161; Râzî, *el-Mebâhis*, c. I, s. 454.

79 Hanoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, c. VI, ss. 160-161; Râzî, *el-Mebâhis*, c. I, ss. 453-454.

80 Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı (Tehâfütü'l-felâsife)*, çev.: Bekir Sadak, Ahsen yay., İstanbul 2002, ss. 52-54.

Gazâlî'nin nominalizme vardığı noktada, İbn Rüşd, Aristocu realizmden hareketle, filozoflar açısından gerek bilginin mahiyeti ve gerekse tümeler (kavramlar) nazariyesinin ne anlama geldiği noktasında öğretici ve oldukça açıklayıcı bir anlatımda bulunarak, Gazâlî'nin itirazı-

Bilginin son kertede, tabiatın özsel bir durumu olmasından öte, bilene ait bir nitelik olması, bilgiye, tabiatın özsel durumu karşısında, arazî/ilineksel bir statü verir.⁸¹ Ancak bilginin böyle bir statüye sahip olması karşısında, hiçbir zaman, Râzî'nin tekabüliyetçi doğruluk anlayışı zedelenmemiş ve aynı oranda onun realist kavram anlayışı da bu durumdan herhangi bir yara almamıştır. Zira Râzî, bilginin maddeden nihai anlamda, bütün boyutları ile soyutlanmasına dahi bilgi dememektedir. Bilgiye, ancak ve ancak dışarıdaki nesneye uyumunun *doğruluğu*⁸² ya da *yanlışı*⁸³ oranında bilgi niteliği vermektedir. Böylelikle, Râzî'nin hâlâ tekabüliyetçi doğruluk anlayışı etrafında, bilgi kuramını ve kavram anlayışını sürdürdüğünü rahatlıkla anlayabiliriz. Aslında böyle bir bilgi nazariyesinin, klasik mantığın tasavvur ve tasdik kavramları ile de sıkı bir uyumu vardır. Zira bir nesnenin tasavvuru, ancak, söz konusu o nesnenin maddesinden suretinin soyutlanması ile mümkündür. Burada, özellikle kullanılan terminolojide dış dünya ve zihin paralelliğini kurmada, sûret (صورة) ve tasavvurun (تصوّر) aynı kökten (صار/يصور) geliyor olması manidardır.⁸⁴ Böylesi bir durumda, İslam Mantık geleneğinde bilginin en nihai anlamda, dış dünyayı esas alan ve almış olduğu bu esasa göre de terminolojisini inşa eden, ontoloji temelli bir kavramsallaştırmayı benimsediğini gösterir. İşte Râzî'nin bir nesneye ait bilginin tasavvur sürecinde değil de, tasdik sürecinde ortaya çıkması doğruluk ve yanlışlık kavramlarının nihâî anlamda, ne dış dünyaya ve ne de zihin dünyasına ait kavramlar olduğunu ortaya koyar. Bu, ancak ve ancak, zihin dünyası ile dış dünya arasında yaşanan uyumluluk *ilişkisinin*, bir neticesi olarak karşımıza çıkar.

Yukarıda, Razi açısından bilgi, bir izafet ilişkisi olarak tanımlandı. Ancak burada Razi'nin öne çıkardığı olgu, kavram anlayışını biraz sıkıntıya düşürecek niteliktedir. Zira O, bilen, bilgi sürecindeki katılımına ayrı bir değer atfetmekte ve bu değer atfediş, bilginin nesnesinin bilinirlik noktasında getirmiş olduğu zorlukları gölgeleyici bir durumda kendini gösterir. Bilginin, Râzî açısından,

nin yersiz ve gerekçelerinin de geçersiz olduğu noktasında kayda değer tahlillerde bulunmaktadır. Bk. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, tahk.: Süleyman Dünya, Dâru'l-meârif, 2. bs., Kahire, ss. 204-205-206.

81 Hanoğlu, *Fahrüddîn er-Râzî'nin Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, c VI, s. 165; Râzî, *el-Mebâhis*, c. I, s. 2.

82 Hanoğlu, *age*, c. VI, s. 156.

83 Aynı yer.

84 İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Dâru'l-hadîs, Kahire 2003, c. V, s. 427.

bilgisel değer ifade etmesi, ancak, bilginin nesnesine eklenecek olumluluk ya da olumsuzluk kavramları ile doğrudan alakalı olmaktadır. Bunda da, bilen varlık olarak insanın öznel gayretleri ön plana çıkmaktadır. Öznel epistemolojik çabalar, nesnenin kendisine tekabül ediyorsa, olumlu olmakta; etmiyorsa, olumsuz olmaktadır.

Bu durumda, bilginin tabiatı itibariyle bilgi olabilmesi için, insanın bilişsel durumuyla alakalı olan olumluluk ya da olumsuzluk gibi nitelikleri kendinde barındırıyor olması gerekmektedir. Bir nevi bilgi, bilgi olabilmesi için, insânî özellikleri kendinde barındırıyor olması gerekmektedir. Böylelikle insan bilgisi, ne sırf olumsuzlukla nitelendirilebilecek ve ne de sırf olumlulukla nitelendirilebilecektir. Onun bilgisinin doğruya yaklaşmasında gördüğümüz bu imkân olayı, çok daha temelde, insan varlığının ve mahiyetinin özsel olarak mümkün bir varlık olması ile alakalı olmaktadır. Bunu yaparken Râzî, ontolojik anlayışına ne kadar bağlı kaldığını bir kez daha göstermekle birlikte, kişinin varlığı kadar, bilgisinin de mümkün olduğunu belirtmiş olmaktadır.

5. Mulahhas ve Kelamın Felsefîleşmesi

Kelamın felsefîleştiği konusunda en çarpıcı açıklamalar, bir tarih felsefecisi olan İbn Haldun'dan gelir. Önceki sayfalarda İbn Haldun'un bu konudaki değerlendirmelerine bizzat kendi cümleleriyle tanıklık edildi. Kelamın gerek konu bazında ve gerekse problem bazında bir diğer disiplinin içerisinde erimesi, bırakınız kelam ilmi gibi, yöntemi, konusu ve problematiği oturmuş bir disiplin için düşünmeyi, her hangi bir ilmî disiplin için düşünmek bile oldukça zordur. Zira bir bilim dalı, ancak sahip olduğu yöntemi, konusu ve ilgilendiği meseleler bağlamında diğer bilimlerden ayrılır. Bu açıdan iki ilmin hem sahip olduğu yöntemi ve konusu bakımından aynı kalacağını ama aynı zamanda bu haliyle başka bir ilmin içerisinde eriyeceğini düşünmenin özdeşlik prensibine de ters olacağı açıktır. Zira bir şey ya kendisidir, ya da değildir. Kendisiyse, başkası değildir; başkasıysa, kendisi değildir. Bu bağlamda, İbn Haldun'un düşündüğü biçimiyle, iki ilmin konularının ve meselelerinin birbirine karışmasıyla, iki ilmin tek bir ilimmiş gibi görünmesi son derece yüzeysel bir okumanın sonucudur.

Nitekim Razi'nin kaleme aldığı *el-Mebâhis'e*, *el-Mulahhas'a* ve *el-Metâlib'e* baktığımızda, bu çalışmaların her hangi bir yerinde Râzî'nin ne kelâm yapma ve ne de felsefe yapma gibi bir derdi vardır. Ancak bu çalışmalar, felsefî alt yapısı sağlam tartışmalarla örülmüş, felsefenin temel çözümleyici bakış açısını son demine kadar işleyen bir üslupla bizleri karşı karşıya getirmektedir. Ele

alınan meselelere ve bu meselelerin irdeleniş biçimine bakıldığında, Râzî'nin bu çalışmalarının herhangi bir klasik felsefe metninden kalite bazında aşağı kalır hiçbir yanı olmadığı gibi, özellikle tahlil ve ikna gücünü öne çıkarması itibarıyla de güçlü niteliklere de sahiptir.

Sonuç

Fahruddîn er-Râzî'nin bilgi mirasının, sadece tefsir, İslam hukuk metodolojisi ve kelâm gibi temel İslam bilimleri ile sınırlı kalmayıp, meşşâî düşüncenin temel metinlerini değerlendirmede de bize ciddi anlamda fayda sağlayacak bir değere haiz olduğu çok rahatlıkla söylenebilir. Ancak bu bilgi mirasının, kullanılabilir düzeyde aktif hale gelebilmesi için, sadece belli araştırmacıların Râzî üzerine çalışmalar yapması yetmez; bu çalışmaların birbirleriyle de mukayese edilerek belli neticeler ağına ulaşılması da gerekmektedir. Aksi takdirde malumat yığılması ile karşı karşıya kalınacağı açıktır.

Özelde Râzî için ve genel anlamda İslam medeniyetinin bilgi mirası için takınılması gereken psikolojik tavır, duygusallığın ayarının iyi verilmesinden geçmektedir. Tam aksine, rasyonel alt yapısı daha güçlü ve donanımsal olarak da bu ekseninde hareket eden bir bakış açısını kabul etmenin daha tutarlı ve netice alıcı sonuçlara bizleri götüreceği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim bilginin özünde de böylesi bir rasyonel tavır vardır. Daha ötede, bilgiye ve onun mirasına duyacağımız hürmette dahi, rasyonel sevgiyi ve zevki esas alan bir içerik olabilmelidir.

Râzî, bilimsel değer bakımından özellikle Gazâlî'nin gölgesinde kalmış bir âlimdir. Oysa Gazâlî'nin söz söyleyip de, Râzî'nin o konuda bir değerlendirme yapmadığı her hangi bir mevzuyu yakalamak son derece zordur. Hatta Râzî'nin bilimsel yelpazesinin Gazâlî'ye kıyasla, daha geniş olduğu dahi söylenebilir. Bununla, Gazâlî'nin mi, yoksa Râzî'nin mi daha üstün bilimsel kaliteye sahip olduğu ortaya koyulmak istenmemektedir. Ancak şu kadarı da var ki, felsefi literatürü değerlendirip ona kendi bağlamında bir ivme veren Râzî, Gazâlî'nin gölgesi altında kalmayı da hak etmemektedir. Râzî üzerine yapılacak ilmi çalışmalar yoğunlaştıkça, meselenin detayları daha da netlik kazancaktır.

Kaynakça

Ajdukiewicz, Kazimierz, *Temel Kavramlar ve Kuramlar*, çev.: A. Cevizci, 2.bs., Ankara 1994.
Aristotle, *The Metaphysics*, trans.: John H. McMahon, Cosimo, New York 2008.

- , *Posterior Analytics, Topica*, translated by Hugh Tredennick and E. S. Forster, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, (first published) 1960, (reprinted) 1966, 1976, 1989, 1997.
- Bozkurt, Mustafa, *Fahrüddîn er-Râzî'de Bilgi Teorisi*, A.Ü. Sosyalbilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri (Kelâm) Anabilim Dalı (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2006.
- Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur*, erster supplementband, Leiden 1937.
- Cevzici, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., İstanbul 2009.
- Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, translated by Liadain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard, K. P. International London and New York in association with Islamic Publications for The Institute of Ismaili Studies, London.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Şerhu kitâbi'l-mevâkıf*, tash., M.B. en-Nesânî el-Halebî, Matbaatü's-saadet, Mısır 1908.
- Davidson, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of The Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford Univ. Press, Oxford 1992.
- Daiber, Hans, "İslâm Felsefesi Tarihi Çalışmamızın Anlamı ve Amacı Nedir? İhmal Edilmiş Bir Disiplinin Tarihi", çev.: M. Cüneyt Kaya, *AÜİFD*, c. XLV, sayı: II, 2004.
- el-Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, *Talîkât*, Haydarabad, 1346 H.
- , "Şerâitü'l-yakîn," haz.: M.Türker Küyeli, *Fârâbî Külliyyâtı*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, sayı: 2, Ankara 1990.
- , "Cevâbâtün li mesâile süile anha (Risâle fi mesâile müteferrika)", *Risâletâni felsefiyyetâni*, tahk. ve takd.: Cafer Al-i Yâsîn, Dâru'l-Menâhil, Beyrut-Lübnan, 1987.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Mi'yâru'l-ilm fi femi'l-mantık*, Kürdistânü'l-ilmîyye (Muhyiddîn Sabrî el-kürdî), 1329 H.
- , *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, takdim, zapt ve ta'lik: İbrâhîm Muhammed Ramazan, Dâru'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkam, Beyrût, Lübân, ts.
- , *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, tahk.: M.H. Heytu, ts.
- , *el-Munkız mine'd-dalâl*, (Mecmûatü resâil içinde), takd.: Ahmet Şemsüddîn, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, Lübnan, 1988.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev.: Şamil Öcal, Açılım Kitap, İstanbul, Ocak 2003.
- Guarino, Nicola, -Oberle, Daniel, and Staab, Steffen, "What is an Ontology?", *Handbook on Ontology*, ed.: S. Staab, R. Studer, Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 2009.
- Haklı, Şaban, *Müteahhirun Döneminde Felsefe-Kelâm İlişkisi: Fahrüddîn er-Râzî Örneği*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 2002.
- Hanoğlu, İsmail, *Fahrüddîn er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, A.Ü. Sosyalbilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Ankara 2009.
- Honer, Stanley M., Hunt, Thomas C., Okholm, Dennis L., *Felsefeye Çağrı: Sorunlar ve Seçenekler*, çev.: Hasan Ünder, İmge Kitabevi (ikinci baskı), Ankara 2003.
- Horten, Max, 'Felsefe' mad., *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1948.
- İbn Adî, Yahyâ, *Makâlâtü Yahyâ İbn-i Adî el-felsefiyye*, tahk.: Sahbân Khalîfât, Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, Amman 1988.
- İbn Arabî, Muhyiddîn, *Mekârimü'l-Ahlak-Üstün Ahlak*-çev.: Vahdettin İnce, Kitsan Yay., İstanbul, ts.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *Vefayâtu'l-ayân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, tahk., Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıryye, 1948.
- İbn Haldûn, Ebu Zeyd Veliyüddîn 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-Sultâni'l-Ekber*, (Tarihu İbn-i Haldûn/Mukaddime), düzenleyen: Ebu Suheyb el-Keremî, Beytü'l-efkârî'd-devliyye, ts.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Dâru'l-hadîs, Kahire, 2003.

- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Tehâfütü't-tehâfüt*, tahk.: Süleyman Dünya, Dâru'l-meârif, 2. bs., Kahire, ts.
- İbn Sînâ, eş-Şeyh er-Reis el-Huseyn Ebû Alî, *Kitâbu'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*, takd. M.Fahri, Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, Beyrût.
- Joel Feinberg, Russ Shafer-Landau, *Reason and Responsibility (Readings in Some Basic Problems of Philosophy)*, Thomson Wadsworth, thirteenth edition, Belmont, USA 2008.
- el-Kazvîni, Necmüddîn Alî el-Kâtîbî, *el-Munassas fi şerhi'l-mulahhas*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa Böl., no.1680, İstanbul.
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, c.II, tash. Şerafettin Yaltkaya, 1943.
- Keeton, Morris T., "Scepticism", *The Dictionary of Philosophy*, ed.: Dagobert D. Runes, Philosophical Library, New York.
- Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford at the Clarendon Press, 1888.
- Moser, Paul K. and Nat, Arnold Vander, *General Introduction, Human Knowledge-Its Nature, Origin and Limit, Human Nature: Classical and Contemporary Approaches*, New York 1978.
- Özaydın, Abdülkerim, "İbn Hallikan", *TDV. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler, Paradigma yay., İstanbul, 2004.
- Popper, Karl R., "Bilginin Kaynakları Hakkında", *Daha İyi Bir Dünya Arayışı (Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri)*, çev.: İlknur Kaya, YKY., İstanbul 2001.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed bin Ömer, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, tahk. Muhammed Mu'tasım billah el-Bağdâdî, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1990.
- , *Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât (Mantık Kısmı)*, Millet Genel Ktp., Carullah Efendi, no: 1309.
- , *Muhassal (Kelam'a Giriş)*, çev.: Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
- , *et-Tefsîru'l-kebîr-Mefâtîhu'l-gayb-*, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 3. bs., Lübnan 2009.
- Rosenthal, Franz, al- Safadî, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, prepared by a number of leading orientalists, Leiden 1995, vol. VIII.
- , *Bilginin Zaferi, (İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı)*, çev.: Lami Güngören, Da Yay., İstanbul 2003.
- es-Safadî, Salâhüddîn Halîl b Aybak, *Kitâbu'l vâfi bi'l-vefeyât*, tahk.: Muhammed b. Ubeydullah, Muhammed b. Mahmud, 2. bs.
- Said, Edward W., *Şarkiyatçılık*, çev.: Berna Ünler, Metis yay., İstanbul 2001.
- Schmitt, Frederick F. Truth: *An Introduction, (Theories of Truth, edit. Frederick F. Schmitt içinde)*, Blackwell Publishing.
- et-Tevhîdî, Ebû Hayân, *el-Mukâbesât*, tahk.: Hasan es-Sendûbî, el-Matbaatü'r-rahmâniyye, Mısır 1929.
- et-Tûsî, Nasruddîn *Ahlak-ı Nasrî*, çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007.
- ez-Zerkân, Muhammed Salih, *Fahrüddîn er-Râzî ve ârâuhu el-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, Dâru'l-fikr, ts.