T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

FAHREDDİN RÂZÎ'DE İDRAK SORUNU

Hasan KORKMAZ

2502170055

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER

İSTANBUL – 2024

ÖZ

FAHREDDİN RÂZÎ'DE İDRAK SORUNU

HASAN KORKMAZ

Bu çalışma, idrakin sırf izafet olduğu iddiasının Fahreddin Râzî'nin düşünce sisteminde neden olduğu ontolojik ve epistemolojik dönüşümlerin izlerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Tezin ilk bölümünde; idrak, bilgi ve şuurun kavramsal çerçevesi çizilmekte; Râzî'nin bu kavramlara dair tanımlara getirdiği eleştiriler ile söz konusu kavramların tanımsız olmasının epistemolojik ve ontolojik boyutları incelenmektedir. Duyum (ihsâs) ve algı (idrak) ayırımı temelinde, İslam düşünce tarihinde duyusal olana dair idrak ile bilgi arasındaki ayrışmanın tarihsel seyri incelenmekte ve Râzî'nin nefsin birliği ve izafetlerin biricikliği ilkelerinden hareketle duyusal olana dair idrak ile bilgi arasında bir ayrıma gittiği iddia edilmektedir.

İkinci bölüm, idrakin ontolojik boyutunu (i.) ademî (yokluksal) (ii.) sırf suret, (iii.) izafete sahip suret/sıfat ve (iv.) sırf izafet şeklinde Râzî'nin ortaya koyduğu dörtlü tasnif üzerinden analiz etmektedir. Bu doğrultuda bilen özne ile bilinen nesne arasında meydana gelen idrak durumunda izafet dışında zihnî suret ve hakiki sıfat gibi ontolojik başka bir boyutun imkânı ele alınmaktadır. Râzî'nin felsefî zihnî suretler ve kelâmî hakiki sıfat iddialarını reddederek idraki sırf izafet olarak kabulü kronolojik bir şekilde ve tarihî bağlamında değerlendirilmektedir.

Üçüncü bölümde; Râzî'nin idrakin izafet olduğu iddiası bağlamında izafetin ontolojik gerçekliği, izafetin idrak edilen nesneye dair nasıl bir bilgiye imkân tanıdığı ve nesne teorisindeki dönüşümlerin Râzî'nin epistemolojisinde nasıl karşılık bulduğu incelenmektedir. Bu çerçevede Râzî'nin nesne merkezli bir bilgi anlayışı geliştirdiği ve ahvâle epistemolojik bir değer atfederek tasavvur ve kelâm-ı nefsî (hüküm) ayrımıyla yeni bir doktrin ortaya koyduğu temellendirilmektedir.

Anahtar Kavramlar: Fahreddin Râzî, İbn Sînâ, idrak, bilgi, izafet, ahvâl, kelâm-ı nefsî

ABSTRACT

THE PROBLEM OF PERCEPTİON IN FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ

HASAN KORKMAZ

This study aims to trace the ontological and epistemological transformations within the thought system of Fakhr al-Din al-Razi resulting from his thesis that perception is pure relation.

The first section delineates the conceptual boundaries of perception (idrāk), knowledge (‘ilm), and consciousness (shu‘ūr). It examines Razi’s critiques of the classical definitions of these terms and investigates the ontological and epistemological implications of regarding these concepts as indefinable. Based on the distinction between sensation (iḥsās) and perception (idrāk), the study analyzes the historical trajectory of the divergence between sensory perception and knowledge in Islamic intellectual history. It argues that Razi, proceeding from the principles of the unity of the soul and the uniqueness of relations, establishes a formal distinction between sensory perception and knowledge.

The second section analyzes the ontological dimension of perception through a fourfold schema proposed by Razi: (i.) Non-existential (*‘adamī*), (ii.) Pure Form (*al-mahḍ al-ṣūra*) (iii.) Form/Attribute possessing Relation (*al- ṣūra/al- ṣifa zâtü iḍāfa*) and (iv.) Pure Relation (*al-mahḍ al-iḍāfa*). In this context, the study explores whether an ontological dimension—such as mental forms or a real attribute—exists beyond the mere relation established between the knowing subject (*‘ālim*) and the known object (*ma‘lūm*). Razi’s rejection of the philosophical “mental forms” and the theological “real attributes”, in favor of defining perception as pure relation, is evaluated chronologically and within its historical context.

The third section investigates the ontological reality of relation within the framework of Razi’s relational theory of perception. It explores how this relation facilitates knowledge of the perceived object and how shifts in object theory are reflected in Razi’s epistemology. In this context, it is argued that Razi developed an object-centered theory of knowledge and, by attributing epistemological value to the

theory of states (*aḥwāl*), he established a new synthesis through the distinction between conception (taṣawwur) and internal speech (al-kalām al-nafsī) as judgment.

Keywords: Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Avicenna, perception (*idrāk*), knowledge (*ʿilm*), relation (*iḍāfa*), states (*aḥwāl*), internal speech (al-kalām al-nafsī)

ÖNSÖZ

Fahreddin Râzî'nin zihnî varlık anlayışını çalıştığım yüksek lisans yıllarında, bilgi ve idrakin sırf izafet olduğu iddiasının sahip olduğu müphemliğe rağmen ontolojik ve epistemolojik bağlamda yeni bir açıklama modeli oluşturacak güçlü bir potansiyele sahip olduğuna yönelik bir önseziye sahiptim. Ancak amatör bir Râzî okuru olarak, o dönemlerde bu iddianın Râzî'nin düşünce dünyasındaki izlerini takip edebilmem mümkün değildi. İşte bu çalışmanın fikrî zemini, Râzî'nin zihnî varlığı inkar ettiğini varsaydığım ancak sırf izafet iddiasıyla nerede konumlandığına dair bir fikrimin olmadığı o yıllara dayanır. Uzun ve zorlu bir sürecin mahsulü olan bu çalışmanın Râzî literatürüne ve İslam düşüncesi araştırmalarına mütevazı bir katkı sağlamasını temenni ediyorum.

Uzun bir zamana yayılan bu çalışmanın teşekkülünde desteklerini esirgemeyen birçok kişi ve kuruma şükran borçluyum. Öncelikle, yüksek lisanstan itibaren rahle-i tedrisinde bulunduğum ve aklî ilimlerde üstad bildiğim; tezin başlangıcından sonuna kadar sunduğu rehberlik, yönlendirme ve teorik içeriğe dair muhakkik nazarıyla tezin mevcut halini almasını sağlayan muhterem danışman hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'e en derin şükranlarımı sunarım. İdrak teorisinin çetrefilli mevzularına dair müzakerelerimizde yaptığı açıklamalar, teorik zeminin inşa edilmesinde yol gösterici olmuştur. Hem İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Araştırmacı Yetiştirme Programı (AYP) bünyesinde danışmanlığımı yürüten hem de tez izleme jürimde bulunan saygıdeğer hocam Prof. Dr. Mehmet Cüneyt Kaya'ya teşekkürü borç bilirim. Tez sürecinin yönetimine dair yönlendirmeleri ve titiz takibi, çalışmanın sağlıklı bir şekilde nihayete ermesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Yine tez izleme komisyonunda bulunan ve süreci yakından takip ederek içerik ve tezin inşası noktasında dakik tavsiyelerde bulunan değerli hocam Doç. Dr. Sümeyye Parıldar'a şükran borçluyum. Tez savunma jürime katılarak kıymetli tavsiyeleriyle tezin olgunlaşmasına katkı sunan Prof. Dr. Rahim Acar ve Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki hocalarıma hassaten teşekkür ederim.

Tez süresince birçok yönden ilgi ve desteklerini gördüğüm Prof. Dr. Veysel Kaya, Doç. Dr. Yasin Apaydın, Dr. Zeynelabidin Hüseyni, Dr. Münzir Şeyhhasan, Dr. Mustafa Sacid Öztürk ve Sevde Vatan'a teşekkürü bir borç bilirim. Uzun seneler

boyunca yaptığımız grup toplantılarında beni sabırla dinleyen Araştırmacı Yetiştirme Programındaki (AYP) grup arkadaşlarıma teşekkür ederim. Ayrıca Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) kapsamında bize muhtelif imkânlar sunan İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) yönetimi ve çalışanlarına şükranlarımı sunarım. 2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı ile destekte bulunan TÜBİTAK'a ve Ludwig-Maximillans-Univesität (LMU) Münih'te misafir araştırmacı olarak bulunduğum süre boyunca tecrübelerinden istifade ettiğim Prof. Peter Adamson'a teşekkür ederim. O zamanlar Münih'te bir doktora adayı ve araştırmacı olarak bulunan Dr. Abdurrahman Ali Mihirig'e özellikle teşekkür etmek istiyorum. Kendisiyle bir sene boyunca özelde Râzî'nin felsefî sistemi genelde İslam düşüncesi hakkında yaptığımız keyifli sohbetleri özlemle yâd ediyorum.

Son olarak ilmî hayatım boyunca maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen ailemin her ferdine minnettarım. Doktora tezinin son zamanlarında yolumuzun kesiştiği ve en meşakkatli dönemlerde desteği ve anlayışıyla yükümü hafifleten kıymetli eşim Hüsne'ye en kalbî teşekkürlerimi sunarım.

Ve bi'llâhi't-tevfîk.

Hasan Korkmaz

Üsküdar, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **II**

ABSTRACT ..... **IV**

ÖNSÖZ ..... **VI**

KISALTMALAR LİSTESİ ..... **X**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL AÇIDAN İDRAK SORUNU

1.1. Bilgi ve Şuurla İlişkisi Bakımından İdrak 16

1.1.1. Râzî Öncesi Bilgi Tanımları ve Eleştirileri 28

1.1.2. Bilgi, İdrak ve Şuur Kavramlarının Bedihîliği ve Tanımsızlığı 35

1.1.2.1. Bilginin Tanımsızlığının Epistemolojik Yönü 35

1.1.2.2. Bilginin Tanımsızlığının Ontolojik Yönü 42

1.2. İhsâs (Duyum) ve İdrak (Algı) Ayrımında Bilgi 46

1.2.1. Râzî Öncesi İdrak Sorununun Bağlamı 46

1.2.2. Râzî'nin İdrak ve Bilgi Ayrımına Dair Çözümü 59

İKİNCİ BÖLÜM

ONTOLOJİK AÇIDAN İDRAK SORUNU

2.1. İdrakin Ademî Olduğuna Yönelik Eleştiriler 73

2.2. İzafetin İlişmediği Hakiki Nitelik: Sırf Zihnî Suret Eleştirisi 78

2.3. İdrakin İzafete Sahip Nitelik Oluşuna Dair Eleştiriler 95

2.3.1. İzafete Sahip Zihnî Suret Görüşünün Eleştirisi 95

2.3.2. İzafete Sahip Hakiki Sıfat Eleştirisi 108

2.4. İdrakin Sırf İzafet Oluşu 116

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İZAFET VE NESNE

3.1. Türsel Bir Tabiat Olması Bakımından İzafet 135

3.2. İzâfetin Nesne Teorisindeki Konumu: Zât-Sıfat İlişkisinde İzafet ve Ahvâl 150

3.3. Aklın İşareti: Tasavvurların Bedihîliği 171

3.3.1. Menon Paradoksu 178

3.3.2. Tanım Teorisi 183

3.3.3. Tasavvurların Kaynağı 190

3.4. Kelâm-ı Nefsî Olarak Hüküm 192

SONUÇ 199

KAYNAKÇA 209

ÖZGEÇMİŞ 221

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. : Adı geçen eser

bkz. . : Bakınız

c. : Cilt

çev. . : Çeviren

DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed. . : Editör

İSAM : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezî

nşr. : Neşreden

s. : Sayfa

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü

sy. : Sayı

thk. : Tahkik eden

ts. : Tarihsiz

TYEKB : Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı

v. : Varak

GİRİŞ

Konunun Mahiyeti ve Sınırları

İdrak eden öznenin idrak edilen nesneye ulaşması ve erişmesini ifade eden idrak kavramı, İslam entelektüel tarihinin çok erken bir döneminde kelâm ekolleri tarafından beş duyu algısına hasredilerek özgün bir tartışma alanı kazanmıştır. Başta *rü'yetullah* ile *ilâhî sıfatlar* (Allah'ın gören (*el-basîr*) ve işiten (*es-semî'*) olması) tartışmaları ekseninde kazandığı teolojik boyut, devamında hâdis öznelerin idrakinin nasıl olduğuna yönelik psikolojik ve fiziksel boyutlara uzanan zengin bir içeriği beraberinde getirmiştir. Antik Yunan metinlerinin çevrilmesi ve İslam dünyasında filozoflar zümresinin teşekkül etmesi, birçok kavramda olduğu gibi idrak kavramının da içeriğinde bazı dönüşümlere yol açmıştır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın idrak kavramını beş duyu algısından farklı olarak iç duyular ve akıl için de kullanması, bilen özneye atfedilecek her türlü bilişsel durum için idrak lafzının kullanılmasına imkân tanımıştır.

Klasik dönem kelâmında duyusal olanın algılanmasına indirgenen idrak, duyu organında meydana gelen cisimsel etkinin ötesinde olan bir bilinç durumuna işaret eder. Buna karşın İbn Sînâ idrakin hem duyusal olanın duyu organında meydana gelen cisimsel etkiden ibaret olduğunu iddia etmekte hem de duyusal olandan daha genel bir şekilde hissî, hayalî, vehmî ve aklî tüm bilişsel durumlar için geçerli olduğunu öne sürmektedir. Böylece kelâmcılar ve İbn Sînâ arasında duyusal olanın algılanmasında duyu organının rolünün ne olduğuna dair önemli bir ayrışma meydana gelir. Kuşkusuz kelâmcılar ile felâsife arasında meydana gelen ayrışmanın açık bir şekilde takip edilebildiği nokta, idrakin ontolojik gerçekliğinin nasıl açıklandığı veyahut bununla ilişkili olarak nedenselliğin nasıl tesis edildiğidir. Bu bağlamda felsefî ve kelâmî düzlemi, ontolojik bağlamı dikkate alarak iki temel olgu üzerinden ayrıştırmak mümkündür: (i.) *Zihnî suretler* ve (ii.) *tikel idrak sıfatı*/*arazı.*

İbn Sînâ nesnenin hakikatine dair suretin, idrak eden öznede hâsıl olmasını idrak olarak tanımlamaktadır. Bu bakımdan insanın benlik bilinci dışında kalan her türlü idraki, idrak edilenin mahiyetine eşit olan bir suretle meydana gelmektedir. İdrakin nesnenin mahiyetine eşit bir suretin zihinde meydana gelmesi şeklinde

tanımlanması, sadece bir idrak açıklaması olarak kalmamakta beraberinde ilişkili birçok konunun ispatının dayandığı ana ilke olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda zihnî suret iddiası nefsin soyut oluşu, nefsin kuvvelerinin ispatı, soyut şeylerin akıllı varlıklar olması vb. ilişkili birçok konunun ispat edilmesinin ana dayanak noktası olarak açığa çıkar. Dolayısıyla felâsifenin zihnî suret iddiasını kabul etmek, sadece idrak eden özne ile idrak edilen nesne arasındaki ilişkinin açıklanmasıyla kalmayarak hem idrak eden öznenin mahiyetini hem de idrak edilen nesnenin mahiyetini belirleyen bir içeriği beraberinde getirir.

Kelâmcılar baskın olarak idrak eden öznede yaratılan bir araz nedeniyle duyusal idrakin gerçekleştiğini iddia etmektedir. Aynı şekilde bilgi (*el-'ilm*) için de zâta zâid müstakil/tikel bir bilgi arazının bulunması gerektiği öne sürülür. Ne var ki kelâmcıların zâta zâid olan birer nitelik (sıfat) olarak gördüğü idrak ve bilgi arazları, zihnî suretlerde olduğu gibi dış gerçeklikte var olan nesnelerin mahiyetine eşit şeylerin insanın zâtında hâsıl olması anlamına gelmez. Aksine bilen özne var olan nesneyle bir ilişki kurduğunda, onun zâtına zâid olan idrak arazıyla nesne arasında bir nispet ve izafet (*taalluk*) meydana gelir. İdrak ve bilgi arazıyla nesne arasında kurulan nispet, öznenin nesneyi bilmesi ve idrak etmesini beraberinde getirir. Dolayısıyla kelâm cephesinde, nesnenin mahiyetine eşit bir suretin zihinde hâsıl olduğu bir düzlem söz konusu değildir. Nesneyle kurulan nispetin algılanması, kişide idrak ve bilgi arazının meydana gelmesinde etkin özne olan Allah'ın yaratmasıyla tamamlanmaktadır. Böylece nasıl ki idraki zihnî suretler üzerinden açıklamak farklı bir özne ve nesne tasavvurunu beraberinde getiriyorsa, aynı şekilde idrakin tikel bir araz olduğunu iddia etmek de farklı bir özne ve nesne tasavvurunu beraberinde getirmektedir.

Kelâmcılar ile felâsife arasında idrakin hem mahiyeti hem de nasıl meydana geldiği noktasındaki ihtilaflar, İbn Sînâ sonrası dönemdeki düşünürlerinin bigâne kalmadığı aksine oldukça önemsedikleri temel meseleler olmuştur. Bu bağlamda Fahreddin Râzî hem kelâm hem de felâsifenin ortaya koyduğu idrak tasavvurlarını İslam entelektüel tarihinde eşine az rastlanır şekilde eserlerinde kapsamlıca ele almaktadır. Öyle ki Râzî'nin eleştiri ve kabulleri takip edildiğinde kendisinden önceki felsefî ve kelâmî hiçbir iddianın dışarıda bırakılmadığı bir çerçevede problemin incelendiği görülmektedir. Böylesi bir inceleme, Râzî'nin felsefî ve kelâmî eserlerinde

hem hacim hem de nitelik bakımından oldukça geniş ve detaylı açıklamaların yer bulmasına imkân tanımıştır. Böylece bu tez, Râzî'de idrak sorununun kaynaklarını tespit etmeyi, problemlerini organize etmeyi ve bu problemleri felsefî bir analize tabi tutup tarihsel ve felsefî bağlamında aydınlatmayı hedeflemektedir.

Fahreddin Râzî'de idrak, klasik dönem kelâmından farklı olarak sırf duyusal olanın algılanmasından ibaret değildir. Râzî, İbn Sînâ'yı takip ederek duyusal ve aklî her türlü bilişsel durumu idrak kavramıyla açıklamaktadır. Böylece Râzî'nin idraki duyusal olanın algılanmasına indirgemediği gerçeği, bu çalışmanın beş dış duyu idrakiyle sınırlandırılamayacağı anlamına gelir. Bu anlamda bu tez hem duyusal hem de aklî olanın idrak edilmesini konu edinen bir içeriğe sahiptir. Râzî hem duyusal olana hem de aklî olana dair idraki gerçekleştirenin insan nefsi olduğunu iddia eder.[1] Böylece Râzî nefsin birliği üzerinden farklı tarzdaki idrakleri tek bir yönde bir araya getirerek bütünsel bir teorik çerçeve oluşturur. Râzî'nin her türlü idrak nesnesini idrak edenin nefs olduğu iddiası, duyusal ile aklî idrakin tek bir yönden ortak bir paydaya sahip olduğu sonucunu beraberinde getirmektedir. Râzî öncesinde idrakin mahiyetinin felâsife tarafından zihnî suretler; kelâmcılar tarafından hakiki sıfatla açıklanması, Râzî'nin idrak eden özne ile idrak edilen nesne arasında bilgi, idrak ve şuur durumunun mahiyeti ve ontolojisini oldukça detaylı bir şekilde ele almasına imkân tanımıştır. Bu anlamda Râzî'nin idrakin mahiyeti ve ontolojik değeriyle ilgili nasıl bir pozisyonu benimsediği tezin temel sorusunu oluşturmaktadır. Bu sorudan hareketle Râzî'nin benimsediği görüşün, idrak eden özne ile idrak edilen nesnenin mahiyetini belirlemede nasıl bir içeriği beraberinde getirdiği soruşturulmaktadır. Böylelikle tezin sınırları da belirlenmiş olmaktadır.

"Fahreddin Râzî'de İdrak Sorunu" başlığını taşıyan bu çalışma, Râzî'nin eserlerinde idrakin mahiyetiyle ilgili meselelerin kavramsal, ontolojik ve epistemolojik boyutlarını ortaya koyma gayesiyle üç bölüm olarak düzenlenmiştir. İlk bölüm, iki temel başlıkta idrakin kavramsal içeriği ile tarihsel gelişim seyrini incelemektedir. İdrakin kavramsal çerçevesi öncelikle bilgi ve şuur kavramlarıyla beraber ele alınmaktadır. Bu noktada bilgi ve şuur şeklinde ifade edilen bilişsel

[1] (أن النفس هي المدركة لجميع الإدراكات بجميع المدركات)

olguların idrakle benzeştiği ve ayrıştığı yönler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buradan hareketle Râzî'nin eserlerinde bilgi hakkında öne sürülen tanımlar ele alınarak Râzî'de bilgi, idrak ve şuur kavramlarının tanımsız olmasının epistemolojik ve ontolojik boyutları tespit edilmektedir. İkinci başlıkta klasik kelâm ile başlayıp Râzî'ye kadar devam eden duyusal olanın idraki ile bilgi arasındaki ayrışmanın tarihsel süreci, Râzî'nin yaptığı ayrım üzerinden takip edilmektedir. Bu noktada duyusal idrak ile aklî idrak ayrışmasının nefs teorisiyle olan yakın ilişkisi, bu başlıktaki incelemenin psikolojik bir zeminde ele alınmasına imkân tanıdı.

İkinci bölüm, Râzî'nin idrakin ontolojik gerçekliğine ilişkin yaptığı tasnif çerçevesinde dört başlıktan müteşekkildir. Bu anlamda idrak ya yokluksal ya da varlıksal bir şeydir. Varlıksal bir şey olması durumunda üç seçenek ortaya çıkar. Bu bakımdan idrak ya sırf suret ya izafete sahip hakiki bir nitelik/suret ya da sırf izafet olarak varlıksal bir yöne sahip olabilir. Râzî'nin zihnî suret eleştirilerinden hareketle idrakin "sırf zihnî suret" olması ile "izafete sahip zihnî suret" olması arasında kategorik bir ayrım olduğu iddiası iki farklı başlıkta ele alındı. Böylece izafete sahip zihnî suret ile izafete sahip hakiki sıfat arasında kategorik bir ortaklığın bulunduğunu dikkate alarak, mütekellimûn ile felâsifeye özgü olan idrak tasavvurunun tek bir çatı altında incelenmesi imkânı doğmuştur. Son olarak Râzî'nin idrakin mahiyetinin sırf zihnî suret, izafete sahip zihnî suret, izafete sahip hakiki sıfat olduğu iddialarını dışarıda bırakan "sırf izafet" iddiası tartışıldı. Râzî külliyâtında sırf izafet iddiasının serencamı, temsil gücü yüksek eserlerden hareketle kronolojik bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölüm, Râzî'nin idrakin sırf izafet olduğu iddiasını merkeze alarak öncelikle izafetin ontolojik gerçekliğinin nasıl açıklandığı incelenmektedir. Akabinde idrakin izafet olmasının, izafetin ontolojik gerçekliğiyle nasıl ilişkilendirildiği ortaya konulmaktadır. Bu minvalde Râzî'nin kelâm atomculuğu üzerine inşa edilen nesne anlayışında izafetin varlıksal değeri incelenmekte ve ahvâl ile izafetler arasındaki ilişki açığa çıkarılmaktadır. İdrakin izafet olmasının nesneye dair nasıl bir bilgi verdiği, bu kısmın ana sorusunu oluşturmaktadır. Râzî'nin nesne teorisindeki iddialarının onun epistemolojisine nasıl yansıdığı üçüncü ve dördüncü başlıkta ortaya konulmaktadır. Böylece Râzî'nin madde-surete dayanmayan atomcu nesne teorisinde bir şeye dair

tasavvurun nasıl gerçekleştiği ve tüm tasavvurların bedihî olduğu iddiasıyla kastedilenin ne olabileceği üzerinde durulmaktadır. Bu noktada bir şeye dair tasavvur ile bir şeye dair hüküm arasında ortaya çıkan ayrım belirginleştirilerek, hükmün kelâm-ı nefsî olmasının mahiyeti ortaya konulmaktadır.

Kaynaklar ve Yöntem

İslam düşünce geleneğinde idrak sorununu kendisi üzerinden okuyabileceğimiz en önemli isimlerden biri Fahreddin Râzî'dir. Râzî *el-İmam* nisbesiyle aklî ilimlerde otorite kabul edilmiş ve telif ettiği eserler ile felsefeden kelâma, fıkıh ilminden tefsir ilmine kadar aklî ve naklî ilimlerde bir köşe taşı olarak görülmüştür. Aklî bilimleri ve naklî bilimleri câmî olması itibariyle Râzî'nin eserleri tek düze bir içeriğe sahip değildir. Çoğu aklî problemin naklî meselelerde Râzî tarafından işleniyor olduğu gerçeği, idrak sorunu bağlamında Râzî'nin eserleri içerisinde bir sınırlamaya gidilmesinin doğru bir yöntem olmayacağı gerçeğini açığa çıkarmaktadır. Yine de idrak sorunu bağlamında Râzî'nin eserleri arasında birincil ve ikincil derecede öneme sahip olan eserler şeklinde ikili bir tasnif yapmak gerekir. Bu bağlamda Râzî'nin felsefî ve kelâmî eserleri idrak sorununun birincil kaynaklarını teşkil ederken, fıkıh ve tefsir ilimlerine dair eserler ise ikincil derecede dikkate alınacaktır. Bu anlamda Râzî'nin tüm eserleri zikredilen ikili tasnif itibariyle tezin kapsamı içindedir.

Râzî'de idrak sorunuyla ilgili ikincil literatürde yapılan çalışmalara büyük oranda etki eden eser, Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**[2] adlı eseridir. Bu eserin *üçüncü namat*ında idrakin mahiyetiyle ilgili yapılan detaylı tartışmalar ikincil literatür üzerinde belirleyici olmuştur. Yine Râzî'nin **el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye**,[3] **Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl**,[4] **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**,[5] **el-Muhassal**,[6] **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**[7] ve **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî**[8] eserleri de idrak

[2] Bundan sonra **Şerhu'l-İşârât** şeklinde atıf yapılacak.
[3] Bundan sonra **Mebâhis** şeklinde atıf yapılacak.
[4] Bundan sonra **Nihâye** şeklinde atıf yapılacak.
[5] Bundan sonra **Mülahhas** şeklinde atıf yapılacak.
[6] Bundan sonra **Muhassal** şeklinde atıf yapılacak.
[7] Bundan sonra **Şerhu 'Uyûn** şeklinde atıf yapılacak.
[8] Bundan sonra **Metâlib** şeklinde atıf yapılacak.

sorunu bağlamında oldukça hacimli açıklamalar barındırmaktadır. Yakın bir zamanda **Metâlib**'in kayıp ilk cildinin keşfedilmesi sonucunda,[9] Râzî'de idrak çalışmaları noktasında yeni bir evreye girildiği rahatlıkla söylenebilir. Bu cilt, **Metâlib**'in mantık cildi olarak geçmesine rağmen, diğer mantık eserlerindeki tasnif ve içerikten farklı olarak doğrudan epistemoloji ve tanım teorisinin işlendiği bir içeriğe sahiptir. Bu bakımdan üç kitaptan oluşan bu cildin ilk iki kitabının başlığı şöyledir: "*Birinci Kitap: Bilgi, idrak ve şuur hakkındaki sözün tahkiki; tasavvur ve tasdik hakkındaki şeylerin tahkiki ve bu bâblarla ilgili diğer meseleler* [1b-67b]." Bu kitabın ilk kısmı ise şu başlığa sahiptir: "*Bilgi, İdrak ve Şuurun Mahiyetine Dair İnceleme* [1b-12b]." Dolayısıyla **Metâlib**'in ilk cildi hem Râzî'nin son dönem eseri olması hem kelâmî ve felsefî iddiaları birlikte değerlendirmesi hem de diğer eserlerinde oldukça muhtasar bir şekilde aktarılan veya hiç değinilmeyen önemli unsurların burada daha açık seçik incelenmesi bakımından bu tezin en önemli kaynağı olarak konumlandırılabilir. Bu bakımdan tez boyunca anılan eserden konuya dair birtakım aktarımların yapılması kaçınılmaz olacaktır. Bu tez, Râzî'nin bilgi ve idrak bağlamında belirleyici bir içeriğe sahip olan bu eserini ikincil literatürde dikkate alan ilk çalışma hüviyetindedir. Ayrıca henüz yazma halinde olan **el-Halk ve'l-ba's** adlı eserin de önemine binaen zikredilmesi yerinde olacaktır. Râzî'nin metafizik bilginin imkânı noktasında yazılmış en önemli telif eseri olan çalışma, henüz ikincil literatürde ne Râzî'de metafizik bilginin imkânını çalışan kişiler tarafından ne de genel olarak Râzî çalışmalarında hak ettiği ilgiyi görmüştür. Bunların dışında Râzî'nin **el-Erba'în fî usûli'd-dîn**,[10] **Me'âlimu usûli'd-dîn**,[11] **Şerhu müşkilâti Kitâbi'l-Kânûn**,[12] **et-Tefsîrü'l-Kebîr**[13] ve **Cevâbâtü mesâilü'l-buhariyye**[14] kitapları da bu çalışma kapsamında incelenen eserlerdir.

Bunların dışında **Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh ve şerhu kivâhümâ** adlı Râzî'ye nispetle yayınlanan ve doğrudan bu tezin konularına dair belirli açıklamaları

[9] Eşref Altaş, "el-Metâlibü'l-âliye'nin Kayıp Ciltlerinin Peşinde", **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. 6, No: 2, 2020, s. 163-175.
[10] Bundan sonra **Erba'în** şeklinde atıf yapılacak.
[11] Bundan sonra **Me'âlim** şeklinde atıf yapılacak.
[12] Bundan sonra **Şerhu'l-Kânûn** şeklinde atıf yapılacak.
[13] Bundan sonra **Tefsîr** şeklinde atıf yapılacak.
[14] Bundan sonra **Cevâbât** şeklinde atıf yapılacak.

barındıran bir eser bulunmaktadır.[15] Ancak eserin Râzî'ye nispeti oldukça şüphelidir. Bu bakımdan Râzî'nin nefs ve ahlak anlayışını çalışan Kaplan, eserin Râzî'ye aidiyeti noktasındaki şüpheleri uzun uzadıya işlemektedir.[16] Biz de Kaplan'ın ifade ettiği şüphelerin haklılığını ikrar ederek çalışmada bu eseri dikkate almadık.

İslam düşünce geleneğinde Râzî öncesi veya sonrası şeklinde bir ayrıma gitmeyi mümkün kılan, Râzî'nin kullandığı yöntemdir. Fahreddin Râzî'nin kullandığı yöntemin, kendisinden sonra ana akım bilgi üretme mekanizmalarında uygulanması onun müstakil bir telif faaliyetinin kurucusu olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır. Râzî'nin *in'ikasü'l-edille*, *gaibin şahide kıyası*, *ilzam* ve *naklî delillerin kesinliği* gibi konularda mütekaddim kelâmcıların kullandığı yöntemlere dair eleştirileri, *tahkik* olarak isimlendirilen bir yöntem inşa etmesine imkân tanımıştır. Bir konuyu delil ile ispat etmek anlamına gelen *tahkik*; bir konu hakkında *ret*, *kabul* veya *tevakkuf* şeklinde bir *tercih*te bulunmak için o konu hakkında ileri sürülen delillere *men'*, *nakz* ve *muâraza* şeklinde itirazlar getirerek *nefsu'l-emirde* konunun doğruluğunu ortaya koymaktan ibarettir. Her ne kadar tahkik yönteminin doğası doğru ve sabit olanı yanlış olandan ayrıştırma esası üzerine inşa edilse de bazen müellifin, eseri telif amacı veya karşı iddiayı çürütülme gayesiyle görüşünü veciz bir dille ifade etmesi müellifin gerçek kanaatini belirsiz bir hale getirmektedir. Fakat bu Râzî'nin anlaşılamaz veya fikirlerinin takibinin imkânsız olduğu anlamına gelmez. Her ne kadar Râzî'nin kanaatini tespit etmek zor olsa da bu mümkündür. Bu imkân, en temelde onun kullandığı yazım yönteminin analitik yapısına nüfuz etmekle ortaya çıkacaktır.

Bu çalışma, Fahreddin Râzî'nin eserlerinde bulunan idrak mesailini, insanî idrak üst başlığı altında bir araya getirip *tahkik* yöntemi ekseninde *nazarî* bir perspektifle tahlil etmeyi hedeflemektedir. Dolayısıyla Fahreddin Râzî'nin idrak sorununa dair kanaatleri tarihi bağlamın eşlik ettiği nazarî bir yöntemle ortaya konulacaktır. Râzî'nin meseleleri incelerken ilk önce meseleyi *tarif*, *tasvir* ve *zikr-i akvâl* gibi aşamalardan geçirerek *tahkik* ettiğini görürüz. Bu anlamda bu

[15] Fahreddin Râzî, **Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh ve şerhu kivâhüma**, thk. Sagîr Hasan el-Ma'sûmî, Tahran, Ma'hedü'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye, 1985.
[16] Hayri Kaplan, "Fahruddin er-Râzî Düşüncesinde Rûh ve Ahlâk", Ankara, Ankara Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2001, s. 274-281.

araştırmamızda Râzî öncesi dikkate alınmakla beraber idrak sorunu bağlamında Râzî'nin özgün yönlerinin açığa çıkması öncelikli bir haldedir. Nitekim felsefî bir sorunu gözeterek yapılan bir çalışmada tarihî olan da bir anlamda nazarî olanı ifade eder.

İdrak sorunu bağlamında Râzî'nin eleştirel tavrı bariz şekilde hissedilir. Bu eleştirilerin hacim olarak fazlalığı, Râzî'nin yaptığı tercihlerin satır aralarında çok iyi tespit edilmesini gerektirmektedir. Bu minvalde karşımızda açık seçik bir idrak teorisi ortaya koyan bir kişi bulunmamaktadır. Dolayısıyla temelde Râzî'nin penceresinden Râzî öncesi isimlerle karşılaştırma yapılacak, Râzî'nin aktarımının doğruluğu ve sağlaması onun atıf ve yönlendirmeleri ışığında gerçekleştirilecektir. Yine onun ayrıştığı veya bir şekilde kendisinden öncekilerle mutabık olduğu konular sistemin bütünselliği gözetilerek konumlandırılacak ve böylece Râzî'nin temayüz ettiği noktaların daha açık ve sarih bir şekilde ortaya çıkmasına imkân doğacaktır. Yine Râzî'nin eserleri Eşref Altaş'ın kronolojisinden[17] takip edilip idrak sorunu bağlamındaki değişim ve dönüşümler tespit edilmektedir. Râzî sonrasında Kutbuddin el-Mısrî (ö. 618/1221), Necmeddin Hûncî (ö. 638), İbn Tilimsânî el-Fihrî (ö. 644/1246) ve İbn Ebî'l-Hadîd (ö. 656/1258) gibi doğrudan Râzî'nin eserlerine şerh yazan kişilerin yazdıkları metinleri dikkate alıp yer yer karşılaştırmalar yapılmaktadır. Bununla birlikte idrak konusu bağlamında söz konusu kişilerin diğer eserleri incelememizde dikkate alınmamaktadır.

Râzî'nin ölçüt olarak kabul ettiği ve araştırmada dikkate alınan unsur delillerdir. Söz gelimi Râzî, idrakin zihnî suretin idrak edende hâsıl olmaktan ibaret olduğunu işlerken öncelikle bu tanımdaki iddiaların neler olduğunu ortaya koyar. Daha sonra bu iddialara getirilen delilleri zikreder. Getirilen delillere Râzî karşı deliller öne sürer. Râzî kendi getirdiği delillere de muhtemel karşı delilleri ileri sürer. En sonunda ise bu karşı delillere getirilen karşı delillere de verilebilecek cevapları serdederek meseleyi tahkik etmeyi hedefler. Bu anlamda Râzî'nin idrak sorunu bağlamında ortaya koyduğu çerçeveyi esas almakla birlikte yaptığı hacimli ve detaylı

[17] Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013.

tartışmaları olduğu gibi teze koymaktan ziyade onun maksadını açık seçik, kısa ve öz bir şekilde tezimize yansıtmayı amaçlayacağız. Bunu yaparken Râzî'nin farklı eserlerinde konunun farklı şekillerde işleniyor olması göz ardı edilmeksizin mesele hakkında Râzî'nin iddiaları bütüncül bir yaklaşımla ortaya konulmaktadır. Söz gelimi bir eserinde konu ile ilgili tüm deliller bir araya getirilmiş ise o eserle iktifa edip diğer eserlerde varsa özellikle Râzî'nin cevaplarındaki nüanslara işaret etmekle yetinilmektedir. Yine delillerin atfedildiği kişilerin bazen doğrudan kendi eserlerine bazen de konu hakkında ikincil literatürde bir çalışma varsa onlara atıfla aktarımdaki farklılıklara metinde veya dipnotta işaret edilmektedir. Bu anlamda Râzî'nin eleştirilerinin odak noktaları ve uzantılarına dair tam bir tasavvur oluşmasını sağlamak asıl gayemizi oluşturmaktadır.

Literatür Değerlendirmesi

İkincil literatürde klasik dönem kelâmının idrak anlayışı hakkında yapılan çalışmalara son zamanlara kadar ilginin neredeyse yok denecek bir seviyede olduğu ifade edilebilir. Ancak son dönemlerde idrake dair ilginin giderek arttığı ve buna paralel olarak idrak anlayışının özel çalışmalara konu olduğu gözlemlenmektedir. Bu bağlamda ilk zikredilmesi gereken çalışma idrakin beş duyu algısına hasredildiği klasik dönem kelâmında Basra Mu'tezilesinin öne çıkan kelâmcılarından olan Kâdî Abdülcebbâr'ın idrak teorisini ele alan ve önemli bir boşluğu dolduran Sami Turan Erel'in doktora tezidir.[18] Erel, erken dönem kelâmında idrakin sadece duyusal olanın algılanmasına özgü bir durumu ifade ettiğini ortaya koyarak, doktora tez çalışmasını beş duyu algısına hasretmektedir. Bu bakımdan Erel'in doktora tezi, Kâdî Abdülcebbâr'ın beş duyu teorisini ortaya koyan bir çalışma olması bakımından dikkate değerdir. Yine erken dönem kelâmında duyu algısını ele alan David Bennett[19] ve Fedor Benevich'in[20] makaleleri de son dönemlerde İngilizce literatürde dikkat çeken çalışmalardır. Hem Bennett hem de Benevich erken dönem kelâmında beş duyu

[18] Sami Turan Erel, "Kādî Abdülcebbâr'da İdrak Teorisi", İstanbul, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2022.

[19] David Bennett, "Sense Perception in the Arabic Tradition: The Controversy Concerning Causality", **Forms of Representation in the Aristotelian Tradition. Volume One: Sense Perception**, Brill, 2022, doi:10.1163/9789004506077_006.

[20] Fedor Benevich, "Nonreductive Theories of Sense-Perception in the Philosophy of Kalām", **Arabic Sciences and Philosophy**, C. 34, No: 1, 2024, s. 95-117.

algısının duyu organında meydana gelen fiziksel etkinin ötesinde bir algı durumuna geldiğini iddia etmektedir. Ayrıca sonraki dönemlerde İbn Sînâ'nın duyu organında meydana gelen etkinin duyumsamada belirleyici olduğu iddiasının kelâmcılar tarafından reddedilmesinde, idrakin duyu organında meydana gelen etkiyle nedensel bir ilişki içinde olmayıp duyumsama durumunda etkin öznesinin Allah olduğu şeklindeki anlayışın belirleyici olduğu öne sürülmektedir. Böylelikle duyu organının duyumsamadaki işlevinin mahiyeti, kelâm ve felâsife nezdinde önemli bir ayrım noktası olarak ortaya çıkar.

Kelâm geleneğinden farklı olarak felâsife özelinde idrak ve ilişkili konularda yapılan birçok çalışma bulunmaktadır. Özellikle İbn Sînâ'nın idrak teorisinin birçok bileşeni müstakil çalışmalara konu olmuştur. Bu bağlamda zikredilmesi gereken ilk çalışma, başlığında idrak kavramını da içeren Burak Şaman'ın Aristoteles ve İbn Sînâ'da his ve idrak ayrımını karşılaştırmalı bir şekilde ele aldığı makalesidir.[21] İbn Sînâ'nın idrak teorisi noktasında Türkçe literatürdeki en önemli çalışma, Mehmet Zahit Tiryaki'nin doktora tezidir.[22] Yine Tiyaki'nin İbn Sînâ'nın tahayyül kavramını merkeze alan bir de makalesi bulunmaktadır.[23] Ayrıca Ömer Türker'in **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu** kitabı Türkçe literatürde referans kaynaklardan biridir.[24] Tommaso Alpina'nın İbn Sînâ'nın nefs teorisini kapsamlı şekilde ele alan çalışması her ne kadar dış ve iç duyu idraklerine yer vermese de aklî idrak ve zâtî şuur bağlamında anlattıklarıyla önem arz etmektedir.[25] İbn Sînâ'nın idrak teorisiyle ilgili bunların dışında Türkçe ve İngilizce literatürde birçok başka çalışma bulunmaktadır. Ali Durusoy'un **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**;[26] Bilal Kuşpınar'ın **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**; Dimitri Gutas'ın sezgi (*hads*), düşünme

[21] E. Burak Şaman, "Aristoteles'te ve İbn Sina'da His ve İdrak", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, No: 34, 2017, s. 421-437.
[22] Mehmet Zahit Tiryaki, "İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim", İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2015.
[23] Mehmet Zahit Tiryaki, "Tahayyül Kavramında İbn Sînâcı Dönüşümler", **Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkânlar**, ed. Kübra Bilgin Tiryaki, Lütfi Sunar, İstanbul, Nobel Yayınları, 2016.
[24] Ömer Türker, **İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkanı**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2019.
[25] Tommaso Alpina, **Subject, Definition, Activity: Framing Avicenna's Science of the Soul**, De Gruyter, 2021.
[26] Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

(*fikr*), mütehayyile ve aklî idrak ile ilgili yazdığı makaleler;[27] İbrahim Halil Üçer'in **Özdeşlikten Temsile** adlı makalesi;[28] Deborah Black'in vehim, mütehayyile, bilinç ve aklî idrak üzerine yazdığı makaleler de bunlar arasında sayılabilir.

Fahreddin Râzî'nin idrak teorisi müstakil bir incelemenin konusu olmamıştır. Bununla beraber Râzî'nin idrak teorisiyle ilgili belli başlı konular hem müstakil makalelerin hem de bazı tezlerin belirli kısımlarında incelenmiştir. Bu noktada Mehmet Zahit Tiryaki'nin "*Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi*" adlı makalesi, **Şerhu'l-işârât**'tan hareketle Râzî'nin İbn Sînâcı iç duyular teorisi eleştirilerini inceleyen idrak teorisiyle doğrudan ilişkili müstakil çalışmalardan biridir. Tiryaki, Râzî'nin iç duyuların idrak eden güçler olduğu şeklindeki İbn Sînâcı tavrı kabul etmediğini ve hem tikeli hem de tümeli idrak edenin nefs olduğu anlayışından hareketle iç duyuların idrak eden bir güç olmaktan çıkıp bir tür işleve döndüğü iddiasında olduğunu öne sürmektedir.[29] Yine Tiryaki'nin "*Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru"* makalesi, Râzî'nin soyut nefs anlayışı noktasında İbn Sînâ'dan farklı bir pozisyonu tercih etmesiyle "zâtî şuur" anlayışında da özgün bir "ben şuuru" tasavvuruna sahip olduğunu savumaktadır.[30] İdrak konusuyla ilgili bir diğer çalışma, Damien Janos'un Râzî'de mistik bilginin sezgisel aklî bir bilgi olduğunu ve aklî bilginin sınırları içinde değerlendirilen bir bilgi tarzı olarak görüldüğünü iddia eden makalesidir. Bu makalesinde Janos, Râzî'nin idrak teorisinin ana omurgasını İbn Sînâcı teorinin şekillendirdiğini iddia etmektedir.[31] Ayrıca Yunus Cengiz'in Râzî ile İbn Sînâ'nın nefsin mahiyeti ve nefsin kuvvelerinin idrak eylemindeki rolünü ele aldığı makalesi bu bağlamda zikredilmesi gereken bir başka

[27] Dimitri Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, çev. Cüneyt Kaya, 3.Baskı, İstanbul, Klasik Yayınları, 2020, s. 113-190.

[28] İbrahim Halil Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu", **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. IV, No: 2, 2018, s. 1-53.

[29] M. Zahit Tiryaki, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. IV, No: 2, 2018, s. 73-115.

[30] Mehmet Zahit Tiryaki, "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru", **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. VI, No: 1, 2020, s. 1-38.

[31] Damien Janos, "Intuition, Intellection, and Mystical Knowledge: Delineating Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Cognitive Theories", **Islam and Rationality**, ed. Frank Griffel, Brill, 2016.

çalışmadır.[32] Bunların dışında Bilal İbrahim doktora tezinde Râzî'nin, İbn Heysem'in optik anlayışını esas alarak idrak edilen nesneye dair bir suretin gözde intibâ/temessül ettiği İbn Sînâcı görme teorisini kabul etmediğini temellendirmektedir.[33] Yine doktora tezinden hareketle yazılan bir makalesinde bu iddiasını benzer şekilde ortaya koyar.[34] Ayrıca Francesco Omar Zamboni Râzî'nin zihnî suret iddiasını ne temsîl düzeyinde ne de kavram düzeyinde kabul ettiğini savunan önemli bir makale yazmıştır. Zamboni Râzî'nin zihnî suret iddiasını hiçbir düzeyde kabul etmediğini iddia etmesiyle literatürde önemli bir konuma sahiptir.[35] Tabii son olarak Frank Griffel'ın özellikle idrakin izafet olduğu noktasında Râzî'nin Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'den etkilendiği ve bununla beraber Râzî'nin zihnî suretlerin varlığını iddia etmeye devam ettiğini öne sürdüğü bir eseri bulunmaktadır.[36] Kuşkusuz son dönemde yayınlanan bu eserde Râzî'nin idrak durumunda zihnî suretleri kabul ettiğinin iddia edilmesi ve bu iddiayla Râzî'nin felsefî eserlerinde felsefî ilkelerle uyumlu olduğunun temellendirilmesi, söz konusu iddianın olabildiğince dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü bu tez, Râzî'nin "sırf izafet" iddiasının "izafete sahip zihnî suret" iddiasından farklı bir görüş olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Peter Adamson ve Fedor Benevich tarafından **Stanford Encyclopedia of Philosophy**'de yazılan "Fakhr al-Din al-Razi" maddesinde yazarlar, Râzî'nin idrak ve bilginin izafet olduğu iddiasını benzer şekilde Ebü'l-Berekât ile ilişkilendirmektedir.[37] Ancak bu çalışmada Râzî'nin sırf izafet iddiasının

[32] Yunus Cengiz, "Nefs Çözümlemesi Açısından Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ ile İlişkisi", C. 2, **Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri (21-23 Eylül 2014)**, ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Ayğan, İstanbul, Beyan Yayınları, 2015.

[33] Bilal İbrahim, "Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena", Montreal, McGill University, Basılmamış Doktora Tezi, t.y.

[34] Bilal Ibrahim, "Faḫr Ad-Dīn Ar-Rāzī, Ibn al-Hayṯam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought", **Oriens**, C. 41, No: 3-4, 2013, s. 379-431.

[35] Francesco Omar Zamboni, "Herkesin Dilinde Olan Zayıf Söylem: Temsilcilik ve Kavramcılık Karşısında Fahreddin er-Râzî", çev. Ebrar Akdeniz, **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. IX, No: 2, 2023, s. 65-107.

[36] Frank Griffel, **İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü**, İstanbul, Albaraka Yayınları, 2023.

[37] Peter Adamson, Fedor Benevich, "Fakhr al-Din al-Razi", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, Spring 2023, Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/al-din-al-razi/, 31.07.2024.

Ebü'l-Berekât'tan ziyade kelâmî arka planda Ebü'l-Hüseyin Basrî'yle olan ilişkisi ön plana çıkarılmaktadır.

Yakın döneme kadar Râzî'nin sırf izafet iddiasının kelâm arka planıyla ilişkisini inceleyen herhangi bir çalışma bulunmamaktaydı. Aktaş, ilâhî sıfatlar teorisi bağlamında Allah'ın bilen olmasını incelediği makalesinde, Râzî'nin bilgi durumunda sırf izafete varlıksal bir yön atfetmesinden hareketle Râzî'nin *ahvâl* iddiasına meylettiğini iddia etmektir.[38] Ayrıca bu makalede İbn Tilimsânî'den yapılan bir alıntıyla Râzî ile Ebü'l-Hüseyin Basrî arasındaki ilişki de vurgulanmaktadır. Aktaş'ın çizdiği teorik çerçeveden hareketle Ebü'l-Hüseyin'in takipçilerinden olan İbnü'l-Melâhimî'nin ilahî sıfatlar teorisini ele aldığı makalesinde Erdinç, Râzî'nin izafet iddiası noktasında temelleri Ebü'l-Hüseyin ile atılan ve İbnü'l-Melâhimî'nin sistematik bir teori haline getirdiği *ahkâm* anlayışını savunduğunu iddia etmektedir.[39] Râzî'nin ilâhî sıfat anlayışı tezimizin sınırlarının dışında olmakla beraber, özellikle hâdis özne bağlamında bu iki iddianın önemi haizdir. Nitekim bu çalışmada Râzî'nin iddialarının şekillenmesinde etkin olan kelâm arka planı özellikle ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

İdrak konusuyla ilgili çalışmalar dışında "Fahreddin er-Râzî'de Bilgi Teorisi" başlığıyla Hüseyin Araz[40] ve Mehmet Nesim Doru[41] tarafından yapılan ikisi yüksek lisans ve Mustafa Bozkurt[42] tarafından yapılan biri doktora olmak üzere üç tez bulunmaktadır. Ayrıca Recep Erkmen'in **Fakhr al-Dīn al-Rāzī: The Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism** başlıklı 2022 yılında yapılan doktora çalışması da Râzî'nin bilgi teorisiyle birlikte metafizik bilginin imkânı konusunu ele almaktadır.[43] Yine Şaban Haklı, Râzî ile ilgili yazılan en önemli monografik

[38] Mehmet Aktaş, "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi", **Kader**, C. 20, No: 1, 2022, s. 43-70.

[39] Ziya Erdinç, "İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfât İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri", **Mevzu − Sosyal Bilimler Dergisi**, No: Ö1-İslami İlimler Özel Sayısı, 2023, s. 149-188.

[40] Hüseyin Araz, "Fahreddin er-Râzî'de Bilgi Teorisi", Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002.

[41] Mehmet Nesim Doru, "Fahreddin Râzî'de Bilgi Problemi", Selçuk Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001.

[42] Mustafa Bozkurt, **Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi**, Akçağ Yayınları, 2016.

[43] Recep Erkmen, "Fakhr al-Dîn al-Râzî: The Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism", Indiana University, Basılmamış Doktora Tezi, 2022.

çalışmalardan biri olan **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** adlı monografik eserde Râzî'nin bilgi teorisine dair bir bölüm yazmıştır.[44] Ayrıca **Fahreddin Râzî'nin Kelâm Yöntemi** adıyla yazılmış olan tezinde Hüsnü Turgut da ilk bölümünü Râzî'nin bilgi teorisine hasretmiştir.[45]

Tasnif ve tertib noktasında önemli benzerlikler gösteren bu tezler bilginin mahiyeti, tanımı, imkânı, kaynağı, taksimi ve türleri gibi başlıklarla bilgi konusunu işlemekte ve bu minvalde bilgiyle ilişkili epistemolojik, psikolojik ve teolojik problemleri geniş bir yelpazede ele almaktadırlar. Bu da belli başlı konuların işlenirken detaylı bir incelemeden ziyade tasviri bir şekilde ortaya konulmasını veya bazı konulara hiç değinilmeyerek göz ardı edilmesini beraberinde getirmektedir. Bu noktada Bozkurt ve Haklı; Râzî'nin izafete sahip zihnî suret iddiasında olduğunu iddia etmektedir. Turgut bu konuya dair özel bir incelemede bulunmamaktadır. Erkmen, Râzî'nin bilen öznenin zâtına ilave olan izafet iddiasında olduğunu söyleyerek, İbn Sînâcı soyutlama ve buna mukabil zihnî suret iddiasını kabul etmediğini ifade etmektedir. Özellikle bilen öznenin zâtına zâid olan izafete vurguda bulunan Erkmen, Râzî'de idrakin özel bir nispet ve özel bir izafet olmasının ne anlama geldiği noktasında herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Dolayısıyla ikincil literatürde Râzî'de idrakin mahiyetine dair oldukça farklı kanaatlerin olduğu gözlemlenmektedir. Böylesi farklı Râzî okumaları, Râzî'nin nereye konumlandığına dair de farklı yaklaşımları beraberinde getirmektedir. Bu noktada Râzî'de idrakin sırf izafet olmasının felsefî ve kelâmî uzantılarıyla ortaya konulmasını hedefleyen bu tez, literatürdeki farklı yaklaşımları da dikkate alarak idrakin mahiyetini incelemektedir.

Râzî literatürünü idrak ve idrake ilişen konular ile sınırladığımızda; idrakten ziyade Râzî'nin nefs anlayışına dair çalışmaların öne çıktığı görülür. Râzî'nin nefs anlayışının onun idrak tasavvuruna doğrudan etki etmesi nedeniyle literatürde olan bir ayrışmaya değinmek yerinde olacaktır. Bu noktada Râzî'ye soyut aklî nefs ve latif

[44] Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013.

[45] Hüsnü Turgut, "Fahreddin Razi'nin Kelâm Yöntemi", Erciyes Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 2021.

ruhânî cevher olmak üzere iki görüş atfedilmektedir. Altaş[46] ve Kaplan[47] dışında Râzî'nin nefs tasavvurunu inceleyen birçok çalışma, Râzî'nin soyut aklî nefs iddiasını savunduğunu iddia etmektedir.[48] Ancak zikredilen müelliflere göre Râzî'nin temel iddiası, nefsin latif nûrânî cevher olduğu yönündedir. Bu iddia idrak sorunu açısından İbn Sînâcı paradigmadan kopuşun temelini oluşturabilecek yetkinlikte bir iddiadır. Nitekim latif nûrânî cevher iddiası, idrakin sırf izafet olduğu iddiasıyla beraber değerlendirildiğinde tutarlı bir açıklamaya imkân tanımaktadır.

[46] Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mâhiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-", **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İstanbul, İlem Yayınları, 2019.

[47] Kaplan, "Fahruddin er-Râzî Düşüncesinde Rûh ve Ahlâk".

[48] İkincil litaratürde yapılan çalışmalar için bkz. Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mâhiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-", s. 139-141. Râzî'de nefsin mahiyeti noktasında soyut nefs anlayışı iddiasında olan bir başka çalışma için bkz. Amal Ahmad Awad, "Al-Rāzī's Philosophy of Mind", Cambridge, Darwin College University of Cambridge, Basılmamış Doktora Tezi, 2022.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL AÇIDAN İDRAK SORUNU

1.1.Bilgi ve Şuurla İlişkisi Bakımından İdrak

Sözlükte idrak *ulaşmak (vüsûl)* ve *erişmek (luhûk)* anlamlarına gelmektedir. Örneğin "Onun zamanına erişinceye kadar yaşadım (*'iştü hatta edrektü zamanehu*)", "Ona ulaşıncaya kadar yürüdüm (*meşeytü hatta edrektühu*), "Meyve olgunluğa erdi (*edreke's-semeru*)", "Oğlan bulûğa erdi (*edreke'l-ğulâmu*)".[49] Bu doğrultuda idrak kavramının terim anlamı, sözlük anlamlarıyla da uyumlu bir şekilde, tarihsel süreçte çeşitli anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır. Özellikle idrake (i.) bir şeye *ulaşmak (vüsûl)* ve *erişmek (luhûk)* ile (ii.) *bir şeyi tüm yönleriyle ihata etmek* (*ehata bi-cemî'i cevânibihi*) şeklinde atfedilen anlamlar, kelâm ve felsefe geleneklerinde idrake atfedilen terim anlamlarında belirleyici bir etkiye sahiptir.[50]

İdrakin ulaşmak/erişmek şeklindeki sözlük anlamı felsefî veya kelâmî düzleme intikal ettiğinde, *öznenin nesneye ulaşması/erişmesi* şeklinde bilişsel bir olguya tekabül eden özel bir terim anlamı açığa çıkarır.[51] Öznenin nesneye ulaşması tek bir şekilde olmadığından bilginin kaynağı oluşu itibariyle *duyu* ve *akıl* güçlerinden hangisinin idrak ile ifade edilen bilişsel olguya tahsis edildiği önemli bir problem olarak tebarüz eder.[52] Nitekim "bir şeyi görmek ve görmenin *bir şeyi tüm yönleriyle*

[49] Mütercim Âsım Efendi, "İdrak", **el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsu'l-Muhît**, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014; Vankulu Mehmed Efendi, "İdrak", **Vankulu Lügati**, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015; Hayati Hökelekli, "İdrak", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 21, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, s. 477-478.

[50] Ebü'l-Bekâ Eyyüb b. Musâ el-Hüseynî el-Kefevi, **el-Külliyyât**, thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî, Dımeşk, Müessesetü'r-Risâle, 2016, s. 54.

[51] Fahreddin Râzî idrakin sözlük anlamının onun felsefî anlamını da belirleyen bir içeriğe sahip olduğunu iddia eder. Buna göre ulaşmak (*vüsûl*) ve erişmek (*luhûk*) anlamında idrak, öznenin nesneye ulaşıp hakikatine dair bir tasavvura sahip olmasını ifade eder. Fahreddin Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, thk. Muhammed el-Mutasım billah Bağdâdî, Beyrut, Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1990, C. 1, s. 489. Fahreddin Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, thk. İsmail Hanoğlu, Amman, el-Asleyn li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2021, C. I, s. 501. Fahreddin Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1981, C. 2, s. 222.

[52] Kelâmcıların akıl ile ulaşılan şeylere "bilgi *('ilm*)", duyular ile ulaşılan şeyler için "idrak" şeklinde yaygın bir kavramsallaştırmaya gittikleri görülür. Yine bilgiye ulaştıran bir yol olarak görülen idrak seviyesi, bir anlamda bilgi düzlemi için de veri sağlayıcı bir role sahiptir. Ancak

ihata etmek (*ehata bi-cemî'i cevânibihi*)" şeklindeki ikinci sözlük anlamı, ilk anlamla ilişkili bir şekilde "*bir şeye ulaşmayı/erişmeyi*" doğrudan göz duyusu üzerinden ele almaktadır.[53] Bu doğrultuda mütekaddimîn dönem kelâmında idrak; görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma olmak üzere beş duyu algısı için çatı kavram olarak vazedilir.[54] İdraki beş duyu algısına özgü kılan böylesi bir pozisyon, idrakin *bilgi ('ilm)* arazından farklı bir araz olduğunu iddia etmek için öne sürülmektedir. Bu itibarla da herhangi bir duyu ile gerçekleştirilen duyumsamada, idrak arazının meydana gelmesiyle özne nesneye dair bilinçli ve sağlıklı bir algıya ulaşır.

Kelâmcılardan farklı olarak Bağdat Mu'tezilesinden Ebü'l-Kāsım el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931), İbn Sînâ ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) gibi beş duyu idrakinin görülür, işitilir vb. şeyleri *bilmek ('ilm)* demek olduğunu savunan karşıt kesim, bilgi ve idrak anlamının mahiyeti itibariyle aynı şey olduğunu iddia eder.[55] Ancak aletlerin ve bilişsel süreçlerin farklılığı, mahiyeti itibariyle birbirinden ayrışan bilişsel olguların olduğu izlenimi verir. Râzî'ye göre beş duyu idrakinde bilgi durumunda olmayan ilave bir şeyin olduğunu kabul eden bu kesim, bunun aletlerde

idrakin kendinde bilgi olarak nitelenip nitelenemeyeceği veyahut bilgiden farklı bir manaya sahipse bilgiyle olan ilişkisinin nasıl olduğu erken dönem kelâmcıları arasında önemli bir problem olarak ortaya çıkar. Erken dönem kelâmında idrak ve bilgi arasında ortaya çıkan ayrımların ekoller üzerinden tespiti ve ayrıntılı açıklamalar için bkz. Erel, "Kādî Abdülcebbâr'da İdrak Teorisi", s. 17-25 vd.

[53] İslam düşünce geleneğinde idrak kavramının felsefî içeriği ilk dönemlerden itibaren *rü'yetullah* problemi etrafında kelâmcıların özel ilgisine mazhar olmuş ve bu teolojik tartışmalarda *insan idraki* hakkında da detaylı incelemelere yer verilmiştir. Nitekim *idrak* ile ilgili yapılan ilk tez çalışması, *rü'yetullah problemi* bağlamında açığa çıkan *beş duyu teorisini* Kâdî Abdülcebbâr özelinde ele almıştır. Bkz. Erel, Erel, "Kādî Abdülcebbâr'da İdrak Teorisi", s. 3. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr'ın *rü'yetullah* özelinde optik teorisini inceleyen başka bir çalışma için bkz. Osman Demir, **Göz ve Tanrı: Kâdî Abdülcebbâr'ın Rü'yetullah Teorisinde Optik**, Bursa, Emin Yayınları, 2019.

[54] Râzî'nin de klasik tasnifi esas alarak idrakin mahiyeti ile ilgili kısımlarda dış duyuların tamamını işlediği görülür. Bkz. Fahreddin Râzî, **Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal**, thk. Eşref Altaş, çev. Eşref Altaş, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019, s. 91-92; Fahreddin Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, thk. Said Fûde, Beyrut, Dâru'z-Zehâir, 2015, C. 2, s. 359-388. Bununla beraber Râzî'nin kelâm eserlerinde idrak, çoğunlukla teolojik bir içerikte Allah'ın gören ve işiten olmasının neliği üzerinden de ele alınmaktadır. Çoğunlukla bu kısımlarda tatma, koklama ve dokunma duyuları ile ilgili açıklamalara rastlanmaz. Çünkü söz konusu üç duyunun cisimsel bir birleşmeyi gerektirmesi, onları Allah'a nispet etmeyi imkânsız kılmaktadır. Bkz. Fahreddin Râzî, **Me'âlimu usûli'd-dîn**, ed. Nizar Hammadî, Kuveyt, Dâru'l-beyza, 2012, s. 70-71; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, 413-445; Râzî, **el-Muhassal**, s. 149-150; Fahreddin Râzî, **el-Erba'în fî usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986, C. 1, 236-243.

[55] Râzî, **el-Muhassal**, s. 91; Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 236-239.

meydana gelen cisimsel etkiden ibaret olduğu iddiasındadır.[56] Bu itibarla duyu organında meydana gelen cisimsel etki felâsife ve bazı kelamcıları, bilgi dışında idrake özgü bir niteliğin bulunmadığını iddia etmeye sevk etmiştir. Ancak kelâmcıların çoğunluğu, idrakin cisimsel bir etkiden ibaret olmayıp manevî niteliğe sahip bir araz oluşu noktasında ittifak halindedir.[57]

İbn Sînâ'ya göre bilgi (*el-'ilm*), bilinen nesneye dair bilen öznenin nefsinde hâsıl olan bir nitelik olup en temelde nesne durumuna ilişkin inanç anlamına gelmektedir.[58] İbn Sînâ'nın tecrîd anlayışı özelinde açığa çıkan var olan nesnelerin varlık tarzı nedeniyle bilen özne tarafından farklı şekillerde idrak edildiği iddiası, bilginin bu idraklerden farklı başka bir nitelik olduğu anlamına gelmez. Çünkü hissî, hayalî ve vehmî idrakler için cisimsel bir mekân gerekiyor olsa da idraki gerçekleştiren, bu mekânla özelleşmiş olan nefse bağlı kuvvelerdir.[59] Dolayısıyla duyu organında cisimsel bir alet veyahut mekân gerekiyor olsa da idraki gerçekleştiren nefse özgü olan kuvvelerdir. Buna karşın aklî idrak, cisimsel bir mekâna ihtiyaç duymaksızın doğrudan nâtık nefs tarafından meydana getirilmektedir. Bu itibarla maddî düzlemde var olan şeylere dair hissî, hayalî ve vehmî idrakler ilkesi maddî düzlem olan tikel bir marifet verirken; aklî idrak ise ilkesi faal akıl olan tümel bir bilgi verir. İbn Sînâ'da gerçek anlamda bilgi denilmeye layık olan seviye işte bu aklî mertebedir.[60] İlk seviye olan tikel idrakler için bilgiden ziyade "marifet" kavramı

[56] Râzî, **el-Muhassal**, s. 91; Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 2, s. 913; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 359-361; Râzî, **Me'âlimu usûli'd-dîn**, s. 70-71.

[57] Kelâmcılar, Allah'ın gören ve işiten olmasını ispat etmek için idrakin cisimsel bir şey olmadığını ispat etmek zorundadır. İdrak beş duyu algısına özgü kılınmış olsa da idrak ile kastedilen dış bir etki ile organda meydana gelen cisimsel durum değildir. Aksine bu, Allah'ın yarattığı bir mânâ veya hâl şeklinde ontolojik bir içeriğe sahiptir. Bkz. Râzî, **el-Muhassal**, s. 91; Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 237.

[58] Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, s. 62.

[59] Tiryaki, "Güçlerden İşlevlere", s. 78-79.

[60] İbn Sînâ'ya göre zan ile bilgi, "re'y (görüş)" olma bakımından aynı kategoridedir. Bu itibarla kesin bilgi (*yakîn*), nesnenin belirli bir durumda olduğuna ve olduğu durumdan başka bir halde olmasının imkânsız olduğuna yönelik inançtır. Zan ise nesnenin belirli bir durumda olduğuna yönelik bir inanç durumunu ifade etmekle birlikte, nesneye dair ilk inancının değişebilir olduğuna dair bir inancı da içermektedir. Bu itibarla da bilgi kendinde bir inanç barındırması itibariyle zan ile aynı kategoride olsa da doğruluk değeri bakımından zandan farklı olarak sabit, değişmez ve kesin bir bilgi durumuna işaret etmektedir. İbn Sina, **eş-Şifâ el-Mantık: el-Burhân**, thk. Ebü'l-Âlâ Afifî, Kahire, el-Hey'etül'l-âmme li-şuûni'l-matbaati'l-emiriyye, 1965, s. 256-258; Alper, **İbn Sînâ**, s. 62-63.

tercih edilmektedir.[61] Böylelikle İbn Sînâ'da idrak kavramı, bilen özne ile bilinen nesne arasında meydana gelen bilişsel olguyu ifade etmede, herhangi bir inanç değerine (yakîn, zan, şek vb.) doğrudan bir referansı kendinde barındırmaması nedeniyle "nötr" bir içeriğe sahiptir. Nitekim ister fiziksel ister metafiziksel olsun bilinen nesnelere dair her türlü marifet ve bilgi, idrak terimiyle ifade edilebilecek şekilde bilen öznede meydana gelmektedir.[62]

Râzî'de bilgi, idrak ve şuur kavramları, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkide ortaya çıkan bilişsel olguyu ifade etmek için sıklıkla kullanılan kavramlardır. Bu kavramlardan her biri, bilen özne ile bilinen nesne şeklinde iki değişken arasında meydana gelen özel bir nispet ve özel bir izafetle açığa çıkan bilişsel olguyu ifade eden özel anlamlara sahiptir. İnsanın bilme eyleminde çeşitli aletler kullanması veya bilinen nesneye özgü olarak nefste birbirinden farklı şekilde açığa çıkan bilişsel durumlar, aynı anlam için kullanılan birbirinden farklı kavramların ortaya çıkmasına imkân tanımıştır. Bu bağlamda Râzî bilgiyle *eş anlamlı olduğu zannedilen* otuz (30) kavramı **Tefsir**'de ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.[63] Ayrıca bu kavramlardan bazıları **Mebâhis** ile **Mülahhas**'ın bilgi bahislerinin son başlığı olan "*Bilgi babında anlam*

[61] Râzî hakikatleri kendileri olması bakımından akletmeye '*marifet*' ve '*tasavvur*' denildiğini, söz konusu hakikatlere olumlama ve olumsuzlama ile bir hükümde bulunmaya ise '*bilgi*' ve '*tasdik*' denildiğini ifade eder. Bkz. Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 1, s. 103-04. İbn Sînâ da bu minvalde tikel bilgiler için "marifet" ve tümel aklî bilgiler için "bilgi" kavramını kullanmaktadır. Bkz. Türker, **İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkanı**, s. 45-46. Marifet kavramının kullanılması, bilgiden farklı bir niteliğin olduğunu değil tikel idraklerin tümel olanlardan ayırmayı ifade eden itibarı belirginleştirmek içindir.

[62] Söz gelimi bilgide olduğu gibi idrak, inanç cinsinin altında bir tür olarak ortaya çıkmaz. Her ne kadar klasik kelâmda idrakin beş duyu için özelleşmiş bir anlamı olsa da İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde gerekli olan anlam genişlemesine uğrayarak tüm bilişsel durumları ifade edebilecek bir seviyeye ulaşır. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs**, ed. Eşref Altaş, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2021, s. 132-136.

[63] Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C. 2, s. 222-226. Râzî faslın başında kavram sayısını otuz olarak belirtmiş olsa da yirmi dokuz (29) kavram sıralanmaktadır. **Tefsir**'de "Bilgiyle eş anlamlı zannedilen lafızlar" açıklamasıyla verilen kavramlar şunlardır: İdrak, şuur, tasavvur, hafızaya almak (*hıfz*), hatırlama (*tezekkür*), hatırlamayı talep etkme (*zikr*), marifet, anlama (*fehm*), fıkhetmek (*fikh*), akıl, dirayet, hikmet, ilme'l-yakîn/ayne'l-yakîn/hakke'l-yakîn, zihin, fikir, sezgi (*hads*), zeka, zihin açıklığı (*fitnat*), aklına gelme (*hâtır*), vehim, zan, hayal, bedihî bilgiler (*bedîhe*), ilksel bilgiler (*evveliyât*), etraflıca düşünme (*reviyye*), anlayış (*kiyâset*), uzmanlık (*hibret*), görüş (*re'y*) ve firâse. Bu kavramların ilgili yerdeki açıklamanın dikkate alınarak işlendiği bir yer için bkz. Bozkurt, **Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi**, s. 5-17.

bakımından birbirine yakın olarak kullanılan lafızların şerhi" kısmında benzer şekilde işlenmektedir.[64]

Râzî'nin **Tefsir**, **Mebâhis** ve **Mülahhas**'ta sıraladığı bilgi ile benzer anlamlara sahip kavramlardan bazıları Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin **Kitâbu'l-Mu'teber**'inde benzer şekilde tanımlanır.[65] Ebü'l-Berekât kitabın ilgili kısmında Râzî gibi idrak ve şuur kavramlarından başlayarak birçok kavramı tanımlamaktadır. Râzî'nin tanımlarının bazıları da hem lafzen hem de anlamsal olarak Ebü'l-Berekât'ın ifade şekliyle benzerlik taşır. Ancak Râzî'nin söz konusu kavramları Ebü'l-Berekât'taki eklentilerinden ayrıştırarak daha rafine bir metin ortaya koyduğu ifade edilebilir. Nitekim Molla Sadra, söz konusu kavram ve tanımları Râzî'den olduğu gibi alarak kendi **Esfar**'ında kullanmıştır.[66]

İmam Râzî külliyatında bilginin mahiyetiyle ilgili bahislerde Râzî'nin sürekli bir şekilde idrak ve şuur kavramlarını bilgi ile yan yana kullandığı görülür. İbn Sînâ elinde 'idrak'in tikel ve tümel tüm bilişsel olgulara söylenen bir kavrama dönüşmesi, ortaya çıkan genellik ile işlevsellik nedeniyle Râzî'nin de temel kavramlarından biri haline gelmesini doğurmuştur. İdrak kavramının tüm bilişsel olgulara söylenebilir genel bir kavram haline gelmesi ve özellikle de bilgide olduğu gibi inanç cinsinin altında "kesin inanç" veyahut "aklî idrak" gibi kısımlara özgü kılınmaması, idrak kavramının oldukça işlevsel bir kavram olmasına imkân tanımıştır. Râzî külliyâtında idrak kavramı hakkında birbirine benzer birçok tanım zikredilir:

---

[64] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 489-490; Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 501-502.

[65] Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, **Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-hikme**, Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1938, C. 2, s. 394-400.

[66] Alâu'l-Basrî (ed.), **Şerhu'l-mustalahâti'l-felsefiyye**, Tahran, Daru'l-besair, 1414, s. 11-13. Molla Sadrâ'nın **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'yi **Esfâr**'ında ne derece kullandığını gösteren bir çalışma için bkz. Cécile Bonmariage, "Sadrā's Use of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's al-Mabāhith al-mashriqiyya in the Asfār", **Oriens**, C. 48, No: 1-2, 2020, s. 188-218. Râzî'nin **Tefsir**'de yer verdiği bu kavramları Molla Sadrâ'nın aynı şekilde yer vermesi, Sadrâ'nın Râzî alımlamasının sadece **Mebâhis**'le sınırlandırılamayacağını gösterir.

> Bil ki idrak dilde ulaşmak (*vüsûl*) ve erişmek (*likâ'*) anlamındadır. Bu hikmette idrak ile kastedilen anlama mutabıktır. Çünkü idrak eden, idrak edilenin mahiyetine suretin onda intiba etmesi nedeniyle ulaşır.[67]

> İdrak dilde ulaşmak (*vüsûl*) ve erişmek (*likâ'*) anlamındadır. Bu hikmette idrak ile kastedilen anlama yakındır. Çünkü idrak eden, idrakiyle idrak edilenin mahiyetine ulaşır.[68]

> İdrak ulaşmak (*vüsûl*) ve erişmek (*likâ'*) demektir. Çocuk ergenliğe erdi (*edreke*) ve meyve olgunlaştı (*edreke*) denilir. Allah Teâlâ şöyle dedi: "Mûsa'nın ashabı 'eyvah yakalandık (*le-mudrekûn*)' dediler." Akıl kuvvesi akledilir şeyin mahiyetine ulaştığında ve onu elde ettiğinde (*husûl*), bu söz konusu yönden "idrak" olmuş olur.[69]

> İdrak lafzı dilde ulaşmak (*vüsûl*) ve erişmek (*likâ'*) anlamındadır. Allah Teâlâ şöyle dedi: Ulaştılar anlamında "Mûsa'nın ashabı 'eyvah yakalandık (*le-mudrekûn*)' dediler" ve yine erişmek anlamında "Boğulmak üzereyken (*edrekehu'l-ğaraku*)" dedi. Yine falan falana ulaştı (*edreke*), çocuk ulaştı (*edreke*) yani ergenliğe erdi ve meyve erişti (*edreke*) yani olgunlaştı denilir. Böylece sabit oldu ki *idrak bir şeye ulaşmaktır (vüsûl)*.[70]

Görüleceği üzere Râzî'nin idrak tasavvuru, temelde onun sözlük anlamından hareketle inşa edilmektedir. Bir şeye ulaşmanın, bir ulaşan ve bir de ulaşılan gibi karşılıklı iki şeyi zorunlu kılması, idrakin bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ilişkiye tatbik edilmesini beraberinde getirir. Özne ile nesne gibi ikili değişkene idrak şeklinde bir anlam nispet edildiğinde, öznenin nesneye ulaştığını ve eriştiğini de zımnen söylemiş oluruz. Böylelikle iki şey arasında idrak üzerinden bir ilişki (nispet/izafet) meydana gelir. İdrakin özne ile nesne arasında bilişsel bir durumu ifade etmesi, bilgi ile idrakin birbirine eşit seviyede bir gerçekliği ifade etmesine zemin hazırlar. Çünkü idrakin, ulaşmak ve erişmek anlamı Râzî'de herhangi bir kayıtla kayıtlanmaz. Nitekim Râzî, İbn Sînâ gibi tikel ve tümel arasındaki ayrımı insan nefsinin farklı kuvveleri üzerinden açıklamaz. Ona göre idrak edilenlere dair bütün

---

[67] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 489. Ebü'l-Berekât'ın da idraki önce dilsel anlamından hareketle onun ulaşmak (*vüsûl*) ve erişmek (*likâ'*) anlamına geldiğini ifade ettikten sonra, "*idrak, idrak edenden idrak edilene ulaşmak (vüsûl) ve erişmek (likâ') demektir*" der. Devamında Ebü'l-Berekât'ın fehm, tasavvur, hıfz, tezekkür, zikir, marifet ve bilgi için çeşitli tanımlamalar yapar. Nitekim Râzî'deki tanımlar esasında ilgili bölümün çeşitli tashih ve düzeltmelerle yeniden inşa edilmesidir. Bkz. el-Bağdâdî, **Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-hikme**, C. 2, s. 394-395.

[68] Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 501.

[69] Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C. 2, s. 222.

[70] Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C. 13, s. 133.

idrakleri gerçekleştiren doğrudan doğruya nefsin kendisidir. Duyumsamayı organlara özgü olan kuvvelere atfetmek, *bilen öznenin birliğine* halel getirmektedir. Bu itibarla nefs farklı organları alet olarak kullanıp idrak nesnesine uygun olacak şekilde özel bir nispet ve özel bir izafet kurarak onu idrak eder. Dolayısıyla bilen öznede meydana gelen birlik, ondan farklı ve çeşitli idraklerin meydana gelmesine engel değildir.[71] Bilen öznenin zâtı itibariyle hem tikel hem de tümel olanı idrak etmesi; İbn Sînâcı nefs-kuvve, tikel-tümel ve maddî-soyut çarkına dahil olmayan bir açıklama modeline imkân tanır.

Râzî'nin idrakla beraber sıklıkla kullandığı bir diğer kavram "şuur" kavramıdır. İbn Sînâ'da şuur kavramı, "zâtî şuur" ve "şuur bi'ş-şuur bi'z-zât" ayrımıyla ele alınmaktadır. Zâtî şuur, insanın kendi mahiyeti ve hakikatine dair dolayımsız, doğrudan ve kesintisiz bir şekilde sahip olduğu ilksel seviyedeki bir farkındalık halidir. Bu seviyedeki bir şuurda, nefsin varlığına özdeş olan ve başka bir şeyin itibara alınmadığı doğrudan nefsin kendisine yönelik bilişsel bir durumdan söz edilir. Bu itibarla zâtî şuur, insanın doğrudan doğruya kendi mahiyeti ve hakikatine dair ilksel düzeyde düşünmeye ve bir çıkarıma bağlı olmayan kesintisiz bir farkındalığa işaret eder. Buna karşın şuur bi'ş-şuur, ikincil bir seviyede insanın zâtî şuurunu konu edinerek zâtî şuurunun şuurunda olduğunu ifade eden dolaylı, düşünmeye ve bir çıkarıma bağlı olan bir farkındalığı ifade eder. Bu bağlamda insan, uykuda hayalinde saklı bulunan suretler üzerinde tasarruf ettiği gibi uyanık durumunda da duyulurlar ve aklî şeyler üzerinde tasarruf etmektedir. Hem uykuda hem de uyanık durumdaki tasarruflarında, yaptığı şeyleri yapanın kendisi olduğuna dair zâtî bir şuura sahiptir. Ancak insanın gerçekleştirdiği eylemleri unutması, onun bu eylemi gerçekleştirdiği durumda zâtî şuura sahip olmadığını göstermez. Çünkü gerçekleştirdiği eylemleri unutması, insanın zâtî şuura sahip olmadığına delil olmaz. Tam aksine insanın uyku veya uyanık durumda yaptığı eylemleri hatırlamaması, zâtî şuurunun olmadığına değil zâtî şuuruna dair bir şuurunun (*şuur bi'ş-şuur bi'z-zât*) olmadığını gösterir. Çünkü zâtî şuuru hatırlamak, zâtî şuurun kendisinden başka bir

[71] Râzî'nin her türlü idrak ve eylemi gerçekleştirenin duyu güçleri veya aletler değil doğrudan doğruya nefs olduğu hakkında bkz. Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 2, s. 981-987; Fahreddin Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, ed. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1987, C. 7, s. 255-259.

şeydir (*fe-inne zikre'ş-şuuri bi'z-zât gayru'ş-şuuri bi'z-zât*).[72] Dolayısıyla şuur kavramı ile öncelikli olarak zâtî şuur anlamında sürekli, doğrudan ve aracısız bir şekilde nefsin varlığına özdeş olan bir farkındalık durumu kastedilir. İnsan kendi zâtî şuurunu idrak nesnesi kılması sürekli olmayan, dolaylı ve aracılı bir şekilde gerçekleşen aklî bir idrak durumuna işaret eder.

İbn Sînâ'da şuur kavramının anlamını ve üstüne inşâ edildiği psikolojik boyutu açıklığa kavuşturan bu çerçeve, kendisinden sonra da şuur kavramının merkezî bir kavram olmasına imkân tanımıştır. Görebildiğimiz kadarıyla İbn Sînâ şuur kavramı için bir herhangi bir tanım zikretmemiştir.[73] Bu bağlamda Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin **Kitâbü'l-Mu'teber**'de şuur kavramı için özel bir tanım zikederek, şuur kavramının mahiyetine dair önemli açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Nitekim Fahreddin Râzî'nin de eserlerinde bu tanıma yer verdiği görülür. Ebü'l-Berekât kendi şuur tanımını ve bu bilişsel olgunun üzerine inşa edildiği düzlemi şöyle ortaya koyar:

> İdrak, cismânî bir hareketle hâsıl olması bakımından *'vücûdî'* ve mekânsal bir hareket olmaksızın nefsin teveccühüyle meydana gelmesi bakımından *'zihnî'* olmak üzere [iki boyuta] sahiptir. Her ikisi de (yani hem vücûdî hem de zihnî idrakler), idrak edenin idrak edilene veyahut zâtın zâta ulaşmasıdır. *Şuur, temellendirme/kanıtlama (istisbât) ve tam bir tasavvur olmaksızın zihnî bir idraktir.* Nefs bir şeyi idrak ettiğinde, idraki karar kıldığında (*istakarre*) ve idrakini idrak ettiğinde bu manayı *tasavvur* ve lafzı anlama (*fehim*) olur (…) Dolayısıyla *şuur, mananın nefse veya nefsin idrak edilene ulaştığı mertebelerin ilkidir*.[74]

Ebü'l-Berekât'ın "*Şuur, temellendirme/kanıtlama (istisbât) ve tam bir tasavvur olmaksızın zihnî bir idraktir.*" şeklindeki şuur tanımı, bu bilişsel durumun herhangi bir düşünmeye ve temellendirmeye gerek kalmaksızın doğrudan gerçekleşen zihnî bir idrak durumu olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın zâtî şuur anlayışı, tanımda ifade edilen düşünme, temellendirme, kanıtlama veya ispatlama gerektirmeksizin ve ayrıca bir tasavvurun meydana gelmediği bu şuur tanımıyla

[72] Tiryaki, "Uçamayan Adam", s. 10-12; İbn Sînâ, **el-Mübâhasât**, Tahran, Müessese-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İran, 1396, s. 61.
[73] İbn Sînâ'nın birçok eserinde yaptığımız taramalarda bir tanıma denk gelmedik. Bununla birlikte göremediğimiz başka eserlerinde bir tanımın olması yine de muhtemeldir.
[74] el-Bağdâdî, **Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-hikme**, C. 2, s. 394.

uyumlu bir haldedir. Çünkü şuur durumunda tam bir tasavvur yani bilgi meydana gelmemektedir. Bir diğer ifadeyle şuur, doğrudan ve kendiliğinden bir farkındalık veya idrak hali olup, bu farkındalık için dışsal bir kanıtlama veya ispat süreci söz konusu değildir. Böylece tanım dikkate alındığında İbn Sînâ'nın zâtî şuur anlayışına mutabık bir açıklama durumunun ortaya çıktığı görülür. Ancak öyle görünüyor ki Ebü'l-Berekât, şuur kavramını sadece zâtî şuur için değil daha geniş bir şekilde diğer idrak nesnelerine dair zihinde gerçekleşen ve yine tanımda ifade edilen "*temellendirme/kanıtlama (istisbât) ve tam bir tasavvur olmaksızın zihnî bir idrak*" anlamını koruyan bilişsel bir seviyeye özgü kılmaktadır. Bu anlamda İbn Sînâ'daki "şuur bi'ş-şuur" anlamından daha özel bir şekilde, anlamın nefse veya nefsin idrak edilene ulaştığı mertebelerin ilki olarak açığa çıkan bir seviye bulunmaktadır. Dolayısıyla var olan şeylere dair tam bir tasavvur meydana gelmeden önceki bir seviyede, "şuur" şeklinde henüz karar kılmamış, temellendirilmemiş ve tasavvur düzeyine erişmemiş zihnî bir idrak durumunun olduğu açığa çıkmaktadır.

Şuur ile ifade edilen şeyin de bir tarz idrak olduğunun farkında olunmalıdır. Ancak bu cismânî bir hareketle meydana gelen bir şey değildir. Bir diğer ifade ile şuur şeklinde gerçekleşen idrak, beş duyu algısının bir uzantısı değildir. Aksine bu mekânsal bir hareket olmaksızın nefsin gerçekleştirdiği bir şeydir. Nefsin gerçekleştirdiği eylemin dış gerçeklikten ziyade onun kendi sınırları içinde meydana gelmesi, şuura konu olan şeylerin nefste bir şekilde bulunması demektir. Çünkü şuur şeklinde bilişsel bir olgudan bahsetmek, onun üstünde tasarrufta bulunduğu bir gerçeklik düzleminden de bahsetmeyi gerektirir. Bu noktada Ebü'l-Berekât çoğunlukla görme duyusu ile elde edilen, şekil ve renge sahip olan görülenlerin "suret" diye isimlendirildiğini zikreder. Suretlerin nefs tarafından idrak edilmesi onları tasavvur kılar. Söz konusu tasavvurların nefste karar kılması durumuna "hıfzetme" denir. Böylece tasavvurların idrak edilip nefsin başka bir şeyi idrak etmesi durumunda da onların nefste karar kılmış olması gerekir. İşte nefste bir şekilde bulunan ancak nefsin farkında olmadığı bu suretlere nefsin yönelmesi ve onları tekraren idrak etmesi 'şuur' olmuş olur. Bu şuurun kaynağı nefs olduğu gibi, şuura konu olan suretler de nefste bulunur. Dolayısıyla zihnî bir idrakle nefs bu suretlere dair bir şuura varır. Ancak hafızada suretlerin bulunması durumunda bir şuurdan bahsedilemez. Çünkü

nefste bulunmalarına rağmen hafızada olan suretler nefsin farkındalığının dışındadır.[75] Böylece Ebü'l-Berekat'ın idrak anlayışı üçlü bir mertebeye kavuşmuş olur:

i. İdrak: Hafızaya alma
ii. İdrakin idraki: Şuur
iii. İdrakin idrakinin idraki: Tasavvur[76]

Ebü'l-Berekât'a göre nefs şeyi hem idrak eden hem de onu hafızaya alandır. Nefsin dışında veya içinde "hafıza" şeklinde bir *kuvve* bulunmamaktadır. Aksine suretler nefsin kendisinde intiba eder. Nefsin uzam ve hacme sahip olmaması, suretlerin nefste intiba etmesine imkân tanır.[77] Böylece nefsin suretleri hafızaya alması sürekli iken, onların şuuruna varması belli bir zamanda tek tek (*şey'en fe-şey'en*) gerçekleşir.[78] Dolayısıyla nefsin bir şeye dair şuuru, o anda/zamanda yöneldiği şeyi zihnî bir şekilde idrak etmesi demektir. Şuur seviyesinde meydana gelen idrak, zihnî bir izafet ve nispet ile gerçekleşir. Ancak ilk seviye olan hafızaya suretin alınması, *vücûdî* bir idrak olarak ortaya çıkar. Çünkü nefsin beş duyu aracılığıyla dış gerçekliği idrak etmesi, çeşitli suretlerin sürekli bir şekilde hafızaya alınmasına neden olur. Nefsin bu suretlere ikincil bir şekilde ilişki kurması ve belli bir surete iltifatı ise şuur olarak isimlendirilir. Nefs iltifat ettiği sureti tam bir anlamsal forma kavuşturduğunda ise buna tasavvur denir.[79] Böylece zihnî suretlere ilave olan bir nispet ve izafetle şuur gerçekleşmiş olmaktadır. Nefsin kendisinde bulunan suretlere nefs izafet kurmadıkça zihnî idrak yani şuur gerçekleşmez. Böylelikle de suretin kendisinin hâsıl olması, Ebü'l-Berekât için yeterli değildir. Zihnî suretlere ilave olan bir izafetin meydana gelmesi, zihnî idrak için zorunlu bir şeydir. Bu itibarla Ebü'l-Berekât'ta şuur, zâtî şuur anlamından daha geniş bir şekilde her türlü idrak nesnesini tam bir tasavvur haline

[75] el-Bağdâdî, **Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-hikme**, C. 2**.**, s. 394-395.
[76] el-Bağdâdî, **Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-hikme**, C. 2**.**, s. 398-399.
[77] Râzî ile Mesûdî arasında **İşârât** üzerinde cereyan eden tartışmaların birinde Râzî, Ebü'l-Berekât'a göre cüzî suretlerin nâtık nefste intiba etmesinin caiz olduğunu zikreder. Bu iddia Râzî tarafından da eleştirilmez. Aksine Kâdî Ömer es-Sâvî'nin görme teorisine dair eleştirisine bunu bir cevap olarak zikreder. Râzî kendisi açısından doğru olan görüşün de Ebü'l-Berekât'ın savunduğu görüş olduğunu iddia eder. Bkz. Fahreddin Râzî, "Cevâbâtü'l-mesâili'l-Buhâriyye", ed. Ayman Shiadeh, **Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Response to Sharaf al-Dīn al-Masʿūdī's Critical Commentary on Avicenna's Ishārāt**, C. 104, No: 1-2, 2014, s. 44.
[78] el-Bağdâdî, **Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-hikme**, C. 2, s. 398.
[79] el-Bağdâdî, **a.y.**, s. 394-400; Ömer Ali Yıldırım, **Nefis, Benlik ve Bilgi: Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefe Bağlamında**, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2018, s. 112-122.

gelmeden önce nefste meydana gelen ve düşünme, temellendirme ve kanıtlamanın olmadığı bir seviyedir. Bu itibarla da şuur, nefsin idrak edilene veya mananın nefse ulaştığı mertebelerin ilk haline özgü olan bilişsel bir durumdan ibarettir.

Râzî'nin şuur kavramı ile ilgili verdiği tanımlar, Ebü'l-Berekât'ın tanımları ile paralellik gösterir: "*Şuur, temellendirme/kanıtlama (istisbât) ve tam bir tasavvur olmaksızın idraktir. O mananın nefse ulaştığı mertebelerin ilkidir*."[80] Râzî şuurun tanımı noktasında Ebü'l-Berekât'ı takip etmesiyle, temellendirme ve tam tasavvur olmaksızın şuurun bir yönden idrak olduğu anlamını ikrar eder. Bununla beraber Râzî, İbn Sînâcı soyut nefs anlayışını kabul etmeyerek, nesne teorisinde atomculuk iddiasını kabul etmesine denk düşecek şekilde nefsin latif ve nuranî atomlardan oluşan bir cisim olduğu iddiasını savunmaktadır.[81] Ancak latif atomik cevherlerden oluşan nefs, kesif atomların birleşmesinden oluşan bedenden farklı bir mahiyete sahiptir. Kesif atomlardan meydana gelen beden gibi dağılma, ayrılma, bölünme, yok olma ve değişime konu olmayan nefsin latif ve nuranî cevheri, duyularla algılanamayacak bir derecede şeffaf ve latif bir mahiyete sahiptir. Bu anlamıyla Râzî latif ve nuranî cisimsel nefs anlayışını savunmasına rağmen nefs-beden düalizmini korumaktadır.[82] Nitekim bu ayrımı koruması sayesinde tüm idrak tarzlarını gerçekleştirenin nefs olduğunu iddia edebilmektedir.

---

[80] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 489. Râzî **Mülahhas**'ta bu tanımı şöyle yapmaktadır: "*Şuur, istisbât ve tam bir tasavvur olmaksızın idraktir. O nefsin manaya ulaştığı mertebelerin ilkidir*." Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 501. Yine **Tefsir**'de yapılan tanım ise şöyledir: "*Şuur, istisbât ve tam bir tasavvur olmaksızın bir idraktir. O bilinenin akıl kuvvesine ulaştığı mertebelerin ilkidir. O sanki sallantılı bir idrak gibidir. Bundan dolayı Allah Teâlâ için "O böyle bilir" denildiği gibi "O böyle şuur eder" denilir.*" Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C. 2, s. 222.

[81] İkincil literatürde **Mebâhis** ve **Metâlib** dikkate alınarak çoğunlukla Râzî'ye soyut nefs görüşü atfedilmektedir. İkincil literatürde Râzî'nin nefs anlayışına dair iddialar için bkz. Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mâhiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-", s. 139-141. Ayrıca yakın bir zamanda Râzî'nin nefs teorisine odaklanan bir başka tezde de Râzî'nin gerçek görüşünün soyut nefs olduğu tekrar edilmektedir. Bkz. Awad, "Al-Rāzī's Philosophy of Mind", s. 34-65, 162-164. Buna karşın Altaş, Râzî'nin tüm eserleri dikkate alındığında Râzî'nin soyut nefs görüşünü kabul etmediğini iddia ederek, ona atfedilebilecek en iyi iddianın lâtif, nuranî cisimler/atomlardan oluşan nefs görüşü olduğunu ifade etmektedir. Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mâhiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-", s. 192-195. Yine Râzî'nin nefsin latif ve nuranî cisimsel bir cevher olduğunu iddia eden bir başka önemli çalışma için bkz. Kaplan, "Fahruddin er-Râzî Düşüncesinde Rûh ve Ahlâk", s. 137-172.

[82] Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mâhiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-", s. 193; Kaplan, "Fahruddin er-Râzî Düşüncesinde Rûh ve Ahlâk", s. 171.

Râzî'nin nefs tasavvurunda zâtî şuur, İbn Sînâ'da olduğu gibi nefsin soyut bir cevher olduğuna imkân tanıyan bilişsel bir durum değildir. Çünkü Râzî zâtî şuur ile soyut nefse özdeş olan bir mahiyet ve hakikat farkındalığını değil, nefsin dış gerçeklikte tahakkuk etmesiyle kazandığı hüviyete özgü bir farkındalığı kastetmektedir. İbn Sînâ zâtî şuur ile nefsin mahiyeti ve hakikatine dair bir bilginin elde edildiğini savunurken, Râzî zâtî şuurla nefsin mahiyeti ve hakikatine dair bir bilginin değil aksine nefsin varlığına dair bir bilginin elde edilebileceğini iddia etmektedir. Çünkü nefsin mahiyetine dair bilgi insan için zorunlu bir bilgi değil aksine istidlal ve akıl yürütmeyi gerektiren nazarî bir bilgidir. Bu anlamda şuur kavramıyla ifade edilen idrak durumunda ister bu insanın kendi zâtı olsun isterse de Ebü'l-Berekât'ın ortaya koyduğu şekilde diğer var olan nesnelere dair ilksel seviyedeki bir farkındalık durumu olsun, mahiyet ve hakikat bilgisinden ziyade varlık ve tahakkuk bilgisine ulaşılır.[83] Esasında bu bağlamda şuur için verilen tanım daha anlamlı bir içeriğe bürünür. Çünkü kanıtlama, delille ispat ve temellendirmeyle gerçekleştirilen bir istisbât halinde ortaya çıkan tasavvur, varlık bilgisinden ziyade mahiyet ve hakikat bilgisi verir. Bu anlamda "*Şuur, temellendirme/kanıtlama (istisbât) ve tam bir tasavvur olmaksızın idraktir.*" ibaresinden hareket edildiğinde, şuurun nesnelerin varlığına özgü olan bir idrak olduğunu söylemek mümkün olabilir. Bu itibarla Râzî, şuurun da bir idrak olduğunu ifade ederek eserlerinde çoğunlukla aynı bağlamda kullandığı görülür.[84] Böylece idrak hem tasavvurun hâsıl olması anlamında hem de tasavvurun oluşmadığı düzeydeki bilişsel durum için kullanılan ortak bir kavram haline gelir.

İdrak ve şuur kavramlarından farklı olarak *bilgi ('ilm)* kavramı, "bir şeye dair kesin inanç" anlamında yaygın bir şekilde kullanılır.[85] Beş duyu ve akıl ile idrak edilen

[83] Tiryaki, "Uçamayan Adam", s. 31-34.

[84] Örneğin **Metâlib**'in yeni keşfedilen ilk bölümü "*Kitâbü'l-'ilmi ve'l-idraki ve'ş-şuur*" başlığına sahiptir. Yine "*el-Bâbu'l-evvel fi'l-bahs an mahiyyeti'l-'ilmi ve'l-idraki ve'ş-şuur*" şeklinde başlık atılarak, bunların mahiyetinin özel bir izafet ve özel bir nispet olduğu iddia edilir. Bkz. Fahreddin Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, t.y., (Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu) 3145, v. 1b. Hem bilgi hem idrak hem de şuurun özel bir nispet ve özel bir izafet olması, aralarında hiçbir fark olmadığı anlamına gelmemektedir.

[85] Nitekim Râzî de kesin inanç anlamına sahip olan bilgiyi eserlerinin inanç başlığı altında yer verir. Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 464; Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 488. Râzî birçok başka eserinde de bu taksime yer verir. Bkz. Râzî, **el-Muhassal**, s. 85; Ebû Abdillah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî Râzî, **el-Mahsûl fî ilmi usuli'l-fıkh**, ed. Cabir Fayyâd Alavî, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1992, C. 1, s. 83.

şeylerin doğruluk değerini ifade eden inanç (*i'tikad*) kavramı, bilgi şeklinde ifade edilen "kesin inanç" anlamından farklı olarak cehalet, zan, şüphe, vehim gibi kısımlara ayrılır. Ne var ki bilgi ve idrakin bir kısmı olan tasavvurlar, inanç (*i'tikad*) kısmına özgü olan kesin bilgi, cehalet, zan, şüphe ve vehim gibi ayrımlara konu olamayacak bir basitliğe sahiptir. Çünkü tasavvurlar kendinde bir hüküm ve bu hükme ilişen bir kesinlik değerinden bağımsız olarak akledilir. Dolayısıyla bilginin "kesin bir inanç" olması ile "tasavvur ve tasdik" şeklinde bir ayrıma konu olması arasında kaplam bakımından kısmî kapsama (*umum-husus min vech*) söz konusudur. Bu ayrımda kesin inanç anlamında bilgi, ikinci ayrımda sadece tasdikler için geçerli olabilir. Bununla beraber tüm tasdikler kesin inanç anlamına haiz olmayıp cehalet, zan, şüphe, vehim gibi inanç değerlerine de sahip olabilir. Böylece bilgi hem tasavvur ve tasdik ayrımının ilkesi olan üst bir cins olmakta hem de tasdiklere ilişen inanç (*i'tikad*) üst cinsinde "kesin inanç" olarak açığa çıkan şeye söylenen bir anlam olmaktadır. Bu minvalde Eş'arîler bilginin farklı bir cins, itikadın da farklı bir cins olduğunu iddia etmişlerdir.[86] Nitekim böylesi bir ayrışma, Râzî'yi bilginin mahiyeti hakkında oldukça derinlikli bir araştırmaya sevk etmiştir.

1.1.1. Râzî Öncesi Bilgi Tanımları ve Eleştirileri

Rosenthal İslam düşüncesinde ortaya çıkmış bilgi tanımlarını ele aldığı makalesinde *on iki* üst başlıkta *doksan beş* bilgi tanımı sıralamaktadır.[87] Kuşkusuz

[86] Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C. 2, s. 220. Mu'tezile bilginin tanımında "itikad" ve "kesin inanç" kavramlarını kullanmış olmasından dolayı, inanç ile bilginin birbirinden başka şeyler olduğu ayrımına gitmemiş görünür. Bu itibarla Eş'arîler her ne kadar beş duyu idrakini bilgiden farklı bir sıfat olarak görüyor olsa da; bilginin kendine özgü farklı bir cins olması üzerinden beş duyu idrakine dair bilgiyi 'kesin inanç'ın dışında açıklayacak teorik bir arka plan meydana getirmiştir. Ancak Râzî'nin idrakin bilgiden başka bir anlama sahip oluşu noktasında ortaya çıkan ifadelerinden anlaşılan, idrakin bilgiden farklı bir anlama sahip olmasının asgari şartı hem beş duyu idrakinde hem de duyumsama sonrasında bilginin meydana gelmesi gerekir. Çünkü iki duruma dair bilgi meydana geldikten sonra beş duyu idrakinin duyum sonrası bilgiden başka bir anlama sahip olduğu sonucuna ulaşılır. Bir diğer ifade ile beş duyu idrakinin bilgisi ve duyum sonrası bilgi arasındaki ortaklık, beş duyu idrakinin bilgiden farklı bir anlama sahip olduğuna imkân verir. Böylece Râzî'de bilgi hem beş duyu hem de duyum sonrası durum için kullanılan bir kavram olarak ortaya çıkar. Bkz. Râzî, **el-Muhassal**, s. 91; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 359-360.

[87] Franz Rosenthal, "Muslim Definitions of Knowledge", **The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East**, ed. Carl Leiden, Texas, The University of Texas, 1965, s. 117-133. Türkçe literatürde bilginin tanımlarını zikretmenin ötesinde onları problem olarak inceleyip kelâm ve felsefede bilginin mahiyetine dair kapsamlı bir çalışma için bkz. Ömer Mahir Alper, "'Eş'ârîlerin Kavâidi ve Felâsifenin Gavâili' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtüridî

bilginin tanımlarına dair böylesi hacimli bir veri dökümü, İslam düşüncesinin sahip olduğu zengin birikimin ulaştığı seviyeyi göstermesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim Râzî İslam düşünce geleneğinde meydana gelen bilgi tanımlarına dair çabalara birçok yerde değinerek, oluşan ayrışma ve literatüre birçok yerde atıf yapar. Ancak sürekli olarak bilginin kendinde apaçık bedihî bir kavram olmasından dolayı tanımlanmasını mümkün görmez:

> Bilginin tanımı hususunda insanlar arasında vukû bulan büyük kavganın sebebi, onların, tanımlanması mümkün olmayanı tanımlama girişimleridir. Bilginin tanımlanmasındaki çaresizlik, onun hakikatinin gizliliğinden değildir; tam tersine, bilginin hakikatinin, açıklıkta ve netlikte, tarifi imkânsız kılan bir düzeye varmış olmasındandır.[88]

> Bil ki düşünür kesimlerin çoğu, bilginin mahiyetine dair bilginin ya tam tanım (*hadd*) ya da eksik tanım (*resm*) yoluyla meydana gelebileceğine inandılar. Bundan dolayı her kesim bilgi için bir tanım zikretti. Ayrıca her biri kendi tanımının dışında zikredilen tanımları da iptal etmeye çalıştı. Nitekim bu konudaki düşmanlıklar uzadı ve çekişmeler çoğaldı (…) Bil ki bu tartışmalardan açığa çıktı ki; bu tanımların ihtilaf etmesinin nedeni, bilginin mahiyetinin açıklıkta ve netlikte son haddine ulaşması bakımından onu tanıtabilecek daha bilinir bir şeyin bulunmamasıdır. *Bu bilgi ve idrakin mahiyetinin tanıma ihtiyaç duymadığına dair zikrettiğimiz iddiamızı güçlendirir.*[89]

> Bil ki tanımlamada meydana gelen çaresizlik ya tanımlanmak istenenin (*matlûb*) gerçek anlamda gizli olmasından ya da açıklıkta ve netlikte ulaştığı seviye bakımından tanımlanmak isteneni tanıtabilecek daha bilinir bir şeyin bulunmamasından kaynaklanır. Bilginin tanımlanmasındaki çaresizlik de bu [ikinci] kısımdandır. *Gerçek şu ki bilginin mahiyeti apaçık bedihî bir tasavvurla tasavvur edilir. Dolayısıyla onu bilmede bir tanıtıcıya ihtiyaç yoktur.*[90]

Râzî külliyâtında birçok yerde bilginin tanımı ile ilgili bu açıklamaları görmek mümkündür. Elbette Râzî'nin bilginin bir tanımının olamayacağı iddiası, onun meşhur ve makbul olan bilgi tanımlarına bigâne kalması anlamına gelmez. Aksine bilgi hakkında makbul ve meşhur olan tüm tanımlar, Râzî'nin eserlerinde çeşitli eleştirilere maruz kalır. Bu bağlamda Râzî öncesi bilgi tanımlarının Râzî külliyatında önemli bir yekuna sahip olduğu ifade edilebilir. Biz de burada Râzî'yi takip ederek bilgi

---

Kelâmcısı Mevlânâ Mehmed İzmîrî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu", **İmam Mâtüridî ve Mâtüridiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin**, ed. Hülya Alper, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

[88] Alper, "Mevlânâ Mehmed İzmîrî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu", s. 257. Arapça orijinali için bkz. Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 1, s. 119-20.

[89] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 11a-12b.

[90] Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C. 2, s. 221.

tanımlarını verecek ve onun görüşünü ayrıntılı bir şekilde işleyeceğiz. Râzî'nin farklı eserlerinde zikrettiği bilgi tanımları on başlıkta ele alınabilir. Bunlar sırasıyla şöyledir:

1. İmam Eşârî'ye nispet edilen iki tanım bulunmaktadır: Bunlardan ilki, "Bilgi, kendisiyle bilmenin olduğu şeydir *(mâ yu'lemu bi-hi)*"; ikincisi ise "Kendisiyle zâtın âlim olduğu şeydir (*mâ yesîru ez-zâtu bi-hi 'âlimen*)" şeklindeki tanımlardır.[91] İbn Furek, Râzî'nin İmam Eş'âri'ye nispet ettiği ilk tanıma yakın bir tanımı aynı şekilde İmam Eş'âri'ye atfeder: "Bilgi, kendisiyle bilenin bilineni bildiği şeydir *(mâ bi-hi ya'lemu'l-'âlimu el-ma'lûme).*"[92]
2. Kâdı Ebû Bekr el-Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) bilgi tanımıdır: "Bilgi, bilinenin olduğu üzere marifetidir (*ma'rifetü'l-ma'lûmi 'alâ mâ hüve bi-hi*)."[93]
3. Ebû İshak el-İsferâyinî'nin (ö. 418/1027) bilgi tanımıdır: "Bilgi, bilinenin açığa çıkarılmasıdır (*el-'ilmu tebyînü'l-ma'lûmi*)" veya "hakikatlerin açık seçik olmasıdır (*istibânetü'l-hakâik*)." İsferâyinî zikredilen tanımı daha da kısaltmıştır: "Bilgi, açığa çıkarmadır (*el-'ilmu et-tebyînu*)."[94]
4. Ebû Bekr İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) bilgi tanımıdır: "Bilgi, kendisiyle nitelenenin bir fiili tam bir şekilde yapabilme ve ona vakıf olmasının sahih olduğu şeydir (*el-'ilmu mâ yesihhu mine'l-mevsûfi bi-hi ihkâmu'l-fi'li ve itkânuhu*)."[95]
5. Kaffal'ın iki bilgi tanımı zikredilir: Bunlardam ilki, "Bilgi, bilinenin olduğu üzere sabit olmasıdır (*isbâtü'l-ma'lûmi 'alâ mâ hüve bi-hi*)"; ikincisi ise "Bilgi, bilinenin olduğu üzere tasavvurudur (*tasavvuru'l-ma'lûmi 'alâ mâ hüve bi-hi*)." şeklindeki tanımlardır.[96]
6. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) tanımdan ziyâde, bilginin hakikatini inanç üzerinden bir taksimle ortaya koyan açıklamasıdır: "Bilginin mahiyetini tasavvura ve onu başkasından temyize götüren yol şöyle denilmesidir: Biz kendimizi zorunlu bir şekilde bazı şeylere inanıyor buluruz.

[91] Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C. 2, s. 219.
[92] Ebû Bekr İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî**, thk. Daniel Gimaret, Beyrut, Darü'l-Meşrık, 1987, s. 10.
[93] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 11a; Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C. 2, s. 219.
[94] Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C. 2, s. 219.
[95] Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C. 2, s. 219; Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 12b.
[96] Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C. 2, s. 219-20.

Dolayısıyla deriz ki; bir şeye dair itikadımız ya kesin (*câzim*) olur ya da kesin olmaz. Kesinse ya mutabık olur veya olmaz. Mutabık ise ya gerektiren konu ile yüklem şeklindeki iki tarafın kendisidir, ki bu *bedihî bilgi*dir; ya da gerektiren zorunlu (*zarûrî*) bilgilerin terkibinden meydana gelmiştir, ki bu *nazarî bilgi*dir; ya da bir gerektiren ile olmaz, ki o da *mukallidin inancı*dır. Mutabık olmayan kesinliğe gelince, o *cehalet*tir. Kesin olmayanın ya iki tarafı birbirine eşit olur, o *şüphe*dir (*şekk*); veyahut biri diğerinden daha üstün olur, daha üstün (*râcih*) olan *zan*, düşük (*mercûh*) olan ise *vehim*dir."[97]

7. Râzî'nin Mu'tezileye nispet ettiği tanımdır: "Bilgi, sükûn-ı nefsi gerektiren inançtır (*el-'ilmu hüve'l-i'tikâdü'l-muktedî sükûne'n-nefsi*)." Kâdî Abdulcebbâr'ın da bu minvaldeki bilgi tanımı oldukça meşhurdur: "Bilgi, elde ettiğine ilişkin olarak bilenin sükûnunu gerektiren mânâdır *(hüve'l-ma'ne'l-lezî yaktedî sükûne'n-nefsi'l-âlimi ilâ mâ tenâvelehû)*."[98]
8. Ebû Haşim el-Cübbâî'ye atfedilen bilgi tanımıdır: "Bilgi, olduğu halden başka olmasının caiz olmaması yönünden, olduğu hal üzere bilinene ilişmiş manadır (*el-'ilmu ennehu el-ma'nâ'l-müteallikü bi'l-ma'lûmi 'alâ mâ hüve bi-hi 'alâ vechin lâ yecûzu me'ahu kevnuhu 'alâ gayri mâ hüve bi-hi*)."[99]
9. Felâsifeye nispet edilen bilgi tanımıdır: "Bilgi, bilinene mutabık suretin nefste meydana gelmesidir (*el-'ilmu suretun hâsılatun fi'n-nefsi mutâbikatun li'l-ma'lûmi*)."[100] Yine Râzî Metâlibü'l-'âliye'nin henüz keşfedilmiş eserinin ilk cümlesinde, İbn Sînâ'nın öğrecisi olan Behmenyâr b. Merzübân (ö.

[97] Râzî, **a.y.**, s. 220. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin sebr ve taksimle bilgiyi kesin inanç olarak itikad cinsinin altında bir kısım olarak tespiti, Râzî'de bilginin mahiyetine dair bir taksim olarak değil tasdiklerin kısımlarını göstermesi açısından yer bulur. Râzî'nin özellikle bilginin tasavvur ve tasdik şeklinde bir ayrıma sahip olduğu noktasında felâsifeyi takip etmesi, zikredilen taksimde tasavvurların kapsam dışı kalmasına neden olur. Bundan dolayı Râzî Mebâhis ve Mülahhas'ta "tasdiklerin kısımları" başlığında bu taksimi zikreder. Bkz. Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 464; Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 488. Râzî birçok başka eserinde de bu taksime yer verir. Bkz. Râzî, **el-Muhassal**, s. 85; Râzî, **Mahsûl**, C. 1, s. 83.

[98] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 11b; Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C. 2, s. 220.

[99] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 11b.

[100] Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C. 2, s. 220. Râzî İbn Sînâ'nın bilginin tanımlanması noktasında tutarsız fikirler ortaya koyduğu iddiasındadır. Buna göre İbn Sînâ bilgiyi bazen ademî, bazen suretin kendisi, bazen sırf izafet ve bazen de izafet sahibi bir nitelik olarak gördüğünü iddia eder. Bkz. Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 444. Aslında Râzî'nin bilginin mahiyeti bağlamında İbn Sînâ'ya atfettiği bu dört yön, onun bilginin hakikatini araştırırken ortaya koyduğu dört vecihle mutabık bir haldedir. Bkz. Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 143; Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 3, s. 103-106.

458/1066)'ın talebesi Ebû'l-Abbâs el-Levkerî'nin (ö. 517/1123) bilgi tanımını aktarır: "Bilgi bilende bilinenin suretinin irtisam etmesinden ibarettir (*el-'ilmu ibâretun 'an irtisami sûreti'l-ma'lûmi fi'l-'âlimi*)."[101] Râzî'nin eserlerinde felâsifeye atfedilen bilgi tanımlarında kavramlar değişse de bilgi, bilinene dair suretin/misâlin/şebehin bilende intiba/temessül/husûle gelmesidir.

10. Bilgiye dair ifade edilen sonuncu tanım ise şöyledir: "Bilgi, idraktir (*el-'ilmu idrâkun*)."[102]

Yukarıda zikredilen tüm tanımlar Râzî'ye göre çeşitli kusurlara sahiptir. "1., 2., 3., 5., 8. ve 10." tanımlarda geçen "bilen, bilinen, marifet, tebyîn, istibâne, isbât, tasavvur ve idrak" gibi kavramlar, bilgiden daha kapalı olması itibarıyla bilginin neliğine dair bir tasavvura imkân tanımaz. Aksine tüm bu kavramlar bilgi ile bilinir şeylerdir. Dolayısıyla bilgiyi bu kelimeler ile tarif etmek kısır döngüye sebebiyet verir. Çünkü kendisiyle bilinir olan şeylerle bilgiyi tanımlamaya çalışmak, zaten bilginin tasavvuru üzerine eklemlenmiş anlamlarla onu tanımlamak demektir. Bu da bilgiye dair yeni bir şey vermez. Aksine yapılan sadece bir kavramı başka bir kavramla değiştirmektir. Şayet tanımla kastedilen bu olsaydı, Meydânî'nin **es-Sâmî fi'l-esâmî** adındaki Arap dili sözlüğünün şeylerin hakikatlerini tanıtan en önemli eser olması gerekirdi. Ancak tanımdan amaçlanan, tanımlananın hakikati ve mahiyetini ortaya koymaktır. Ayrıca bu tanımlardan bazıları "*'alâ mâ hüve bi-hi"* şeklinde bilinene nispet edilen ve bir fazlalıktan ibaret olan çeşitli ek ibareleri barındırması açısından da gereksiz uzatılmış bir haldedir.[103]

Râzî zikredilen tanımlar dışında kalan dördüncü tanım olan İbn Fûrek'in bilgi tanımını sadece amelî kısmı kapsayıp nazarî bilgileri kapsam dışı bırakmasından dolayı hatalı bulur. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin bilgiyi inanç (i'tikâd) olarak görüp yaptığı tasnif ise üç yönden problemlidir. Birincisi, böylesi bir tarifin doğru olabilmesi için inancın (*i'tikâd*) mahiyetine dair bilgimizin bedihî olması gerekir. Ne var ki inancın mahiyetine dair bilgi, bilginin mahiyetine dair bilgi bilgiden sonradır.

[101] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 1b.
[102] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 12b.
[103] Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C. 2, s. 219-221; Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 11a-12b.

Dolayısıyla kesin inanca dair bilgi, bilginin mahiyetine dair bilgiden başka bir anlama sahipti. Bu itibarla "kesin inanç" anlamında örfte ve ıstılahta bilgi için söylenen anlamı önceleyen "ilksel bir bilgi tasavvuru" bulunur. Aslında bu ayrımın ileride görüleceği üzere Râzî'nin kendi görüşünü anlamlandırma noktasında oldukça önemi haizdir. İkincisi cehâlet, zan, şek, vehim gibi 'kesin bilgi'nin zıtlarını olumsuzlamak, bilginin hakikatine dair bir bilgi vermez. Bu şekilde bir taksim de daha kapalı ve gizli olanla apaçık olanı tanımlamak demektir. Üçüncüsü, bilginin tasavvur ve tasdik olması bilginin sadece inanç kategorisinden ibaret olmadığını gösterir. Çünkü tasavvur kendinde kesinlik, tereddüt, güç ve zayıflıkla nitelenmez. Dolayısıyla bilginin bir kısmı olan tasavvurlar bu kapsamın dışında kalır. [104]

Aslında Râzî'nin Mu'tezileye nispet ettiği tanım olan "sükûn-ı nefsi gerektiren inanç" anlamı ile Cüveynî'nin bilgi taksimi oldukça yakındır. Sükûn-ı nefsin "zihinsel kesinlik" anlamına geldiğini iddia eden modern araştırmacıları[105] destekler bir şekilde Râzî, "*sükûn-ı nefs ile kastettiğimiz, şeyin zihnî hükme aykırı olmasının imkânsızlığına dair bir kesinlik*" olduğunu ifade eder.[106] Nitekim Râzî **Tefsir**'de Cüveynî'den iktibasla zikrettiği taksime, **Metâlib**'de Mu'tezilenin tanımını ele alırken olduğu gibi yer verir. Esasında inanç (i'tikâd) üst başlığında ifade edilen bu taksim, Râzî'nin birçok kitabında olduğu gibi zikredilir. Nitekim Râzî'nin Mu'tezilenin tanımına yönelik eleştirileri, Cüveynî'ye yönelttiği birinci ve üçüncü itirazla tam olarak aynıdır. Dolayısıyla burada bu itirazları tekrar etmeye gerek görmüyoruz. Sonuç olarak denilebilir ki Râzî'nin bilgi ile kastettiği şey, hükme bağlı bir tür inanç olmanın ötesinde kendinde bedihî bir gerçekliğe sahiptir. Bu gerçeklik bilgiden başka bir cins olan inanç taksiminde "kesin inanç" olarak ortaya çıkıyorsa da bilgi "kesin inanç" anlamına indirgenemez.

Râzî'nin bilgi tanımları noktasında hem felsefî hem de kelâmî eserlerinde hakkında hacim bakımından en geniş ve detaylı eleştirilerin olduğu tanım, felâsife özelinde İbn Sînâ'ya atfedilen dokuzuncu tanımdır. Ancak bu tanımın şekilsel yönüne

[104] Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C. 2, s. 219-221; Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 11a-12b.
[105] Yunus Cengiz, **Mu'tezile'de Eylem Teorisi -Kadi Abdülcebbar Örneği-.**, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2012, s. 168.
[106] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 12a.

dair eleştiriler ile bilen ile bilinen arasında meydana gelen bilgi olgusunu suret üzerinden tartışma birbirinden farklı inceleme sahası olarak ortaya çıkar. Nitekim burada tanımın şekilsel yönüne dair ortaya konan noktalara değinilerek ve bilginin suret olup olmamasının ne demek olduğu ve Râzî'nin eleştirileri bir sonraki başlıkta ele alınacaktır. Ancak burada şu kadarı ifade edilebilir ki, Râzî İbn Sînâ'nın bilgi tanımının hem şekilsel yapısına hem de içeriğindeki tüm yönlerine bir muhalefet içerisindedir. Öyle ki bilginin neliği etrafında Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştiriler, kendisinden sonraki ana akım bilgi tartışmalarında birçok yönden belirleyici olmuştur. Ancak yine de bu, Râzî'nin bilgi anlayışının mutlak bir şekilde kabul gördüğü anlamına gelmez. Aksine onun bilgi tasavvuruna yönelik eleştiriler ve İbn Sînâ'nın bilgi anlayışını Râzî'nin eleştirilerini dikkate alarak yeniden yorumlama çabaları, sonraki dönemlerde oldukça belirgin bir şekilde hissedilebilir.

Râzî İbn Sînâ'nın tanımının şekilsel yapısını üç yönden eleştirir. Birincisi, yukarıda geçtiği üzere bilen ve bilinen kavramlarının bilginin bilinmesinden sonra gelmesiyle tanımın kısır döngü ifade etmesidir. İkincisi, tanıma göre her bir bilinenin bir sureti olması gerekir. Şayet bilinen o suret olursa, bilinen ile suret arasında bir ayrışma olacağı için o suret için başka bir suretin daha olması gerekir, ki bu da sonsuza kadar devam eder. Üçüncüsü, bir şeyi akletme durumunda o şeyin ya bir sureti vardır ya da yoktur. Aklî bir taksimle elde edilen bu ayrımda "suret olmama (*la-suret*)" şeklinde bir bilgiye sahip oluruz. Şayet her bilinenin bilinmesi bir surete muhtaç olsaydı, "suret olmama (*la-suret*)" bilgisini bir suret ile biliyor olurduk. Oysa bu iki zıttın birleşmesi demek olur ki, bu imkânsızdır.[107] Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bilgi tanımında geçen suret ile bilgiyi tanımlamak mümkün değildir.

Râzî'nin kendisinden önceki tüm bilgi tanımlarının bilginin mahiyetini ortaya koymada yetersiz kaldığına dair iddiası, Râzî'de bilginin nasıl anlaşılması gerektiği sorusunu gündeme getirir. Bu noktada Râzî bilgi, idrak ve şuur şeklinde ifade edilen bilişsel süreçlerin insan için bedihî bir şekilde gerçekleştiği ve bu itibarla da apaçık olup tanımsız olduğu etrafında konuyu ele almaktadır. Şimdi Râzî'nin bu iddiasını ele almaya geçebiliriz.

[107] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 1b.

1.1.2. Bilgi, İdrak ve Şuur Kavramlarının Bedihîliği ve Tanımsızlığı

Râzî'nin kendisinden önceki tüm bilgi tanımlarına yönelik gerçekleştirdiği eleştiriler, kendisinin bilginin bedihî ve evvelî apaçık bir şey olduğu iddiasına giden yolu döşeyen hazırlayıcı bir seviyeyi ifade eder. Tüm tanım girişimlerinin değillenmesi, bilginin mahiyetini kendisiyle ortaya koyabileceğimiz daha açık başka bir şeyin bulunmadığı ilkesi üzerine inşa edilir. Bu yön bilginin mahiyetinin tanımsız olmasının *epistemolojik temelini* ifade eder. Râzî'de bilginin tanımsız olmasının bir de *ontolojik* kısmı var ki, bu doğrudan bilginin mahiyetini oluşturan *izafet* ile temellendirilmektedir. Bu itibarla Râzî'de bilginin mahiyetinin tanımsızlığı, biri epistemolojik diğeri ontolojik olmak üzere iki yöne sahiptir. Bu bağlamda öncelikle epistemolojik yönü sonra da ontolojik yönü ile Râzî'de bilginin tanımsız olmasının ne demek olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

1.1.2.1. Bilginin Tanımsızlığının Epistemolojik Yönü

Epistemolojik bir derecelenmede kişinin kendi varlığına dair bilgisi, kendisi dışında var olan nesnelere dair bilgiyi önceler. Ancak bilginin mahiyetine dair bir incelemede ne insanın kendi zâtına dair bilgiye ne de diğer var olanlara dair bilgilere ihtiyaç vardır. Yine de bilginin mahiyetini ortaya koymada bilinenlere başvurmaktan başka bir yol bulunmaz. Çünkü bir şeyin neliğini onun kendisiyle ortaya koymak, yeni bir bilgi vermez. Bu itibarla bilginin kendisi dikkate alındığında, benlik bilgisi diğer tüm bilgileri önceler. Çünkü evvel emirde kişide bilginin bilenen kıldığı şey, insanın kendi zâtıdır.[108] İnsanın kendi zâtı kendisi için bilgi değil, bilginin yanında özel benlik kaydı ile kayıtlıdır. Çünkü "ben" diye işaret edilen şey, dış gerçeklikte özel bir mahiyete ve varlığa sahiptir. Var olan bu özel şeyin dış gerçeklikteki varlığına bilginin mahiyeti dahil değildir. Ancak bu özel varlık kendi varlığını "bilgi" ile "bilinen" kılmaktadır. Dolayısıyla bilginin mahiyeti, kişinin kendi varlığından başkadır. Bilgi, bilme sürecinin sonunda ortaya çıkan ve bilinene nispeti kendinde barındırması itibariyle "bilgi" olarak isimlendirilir. Bu itibarla bilme sürecinin sonunda esasında bilginin mahiyetine dair bir bilgiye değil, bilgi ile birlikte özel bir kayda sahip olunmaktadır. Bilginin mahiyeti, ister kişinin kendisi olsun isterse de kendisi dışında var olan şeyler olsun bilinen ve var olan şeylerden farklı bir şeydir. Bu itibarla da

[108] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye,** v. 10a-b.

varlık, ontolojik bir seviyede bilgiyi önceliyor olsa da epistemolojik bir seviyede bilginin mahiyetinden sonraya kalır. Nitekim Râzî'nin **Nihâye** ve **Mülahhas**'ta bilginin ve **Mülahhas**'ta varlığın tanımının yapılamayacağına dair "nefsin varlık bilgisi" üzerinden ortaya koyduğu delillendirmeler, ilkinde "bilgi" ikincisinde ise "mutlak varlık" tasavvurlarının bedihî ve evvelî olmasına ulaştırır:

> Biz kendi varlığımızı bedihî bir şekilde biliyoruz. Bir şeyi bedihî olarak bilen kimsenin, kendisini o şeyin âlimi olduğunu bedihî olarak bilmesi mümkün olur. Bilginin hakikatine dair bilgi, şeyi bilen oluşuna dair bilgiyi önceler. Dolayısıyla bilginin hakikatine dair bilgi, kendi varlığımıza dair bedihî bilgiden öncedir. Bedihîyi önceleyen bedihî olmaya daha layıktır. O halde bilginin hakikatine dair bilgi bedihîdir.[109]

> Kendi varlığıma dair bilgim bedihîdir. Varlık da benim varlığımdan bir parçadır. Parçaya dair bilgi, bütüne dair bilgiyi önceler. Evvelî olanı önceleyen evvelî olmaklığa daha uygundur. Bütünde olan varlık, birdir. O halde mutlak varlık evvelîdir.[110]

Her iki pasajda da kişinin kendi varlık bilgisi hareket noktası olarak kabul edilmektedir. Ancak birinci delil formundan *bilginin mahiyetine* ikincisinden ise *mutlak varlık* anlamına ulaşılır. Varlık bilgisi bedihîlik sıralamasında bilginin kendisine muhtaçtır. Çünkü bilginin mahiyetine dair bilgi, varlık bilgisini kendinde önceler. Bu itibarla da bilginin mahiyetinin bilinir olması kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Bilginin mahiyetinin kendisini bilinir kılması noktasında dikkat edilmesi gerekli olan bir diğer durum, insanın kendine dair bilincinin teminatının yine bilginin kendisi oluşudur. Çünkü bilgi, kendisini bilinir kılan bir doğaya sahiptir. Söz konusu basit doğa kendilik bilincinde işletildiğinde, benlik şuuru "varlık bilgisi" üzerinden değil doğrudan doğruya "bilgi" anlamından kaynaklandığı anlaşılır. Benlik bilincine dair bu açıklama, İbn Sînâ'nın *uçan adam deneyi* üzerinden nefsin soyut bir cevher oluşu, nefsin ben şuuru, nefsin varlık bilgisi vb. çıktılarından ayrı olarak bilinç teorisi özelinde oldukça yeni bir duruma işaret eder.[111] Çünkü Râzî'nin bilginin

[109] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 1, s. 120. Benzer bir açıklama için bkz. Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 478.

[110] Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 287.

[111] Tiryaki İbn Sînâ'nın uçan adam deneyi üzerinden Râzî'nin benlik şuurunu incelediği makalesinde, Râzî'de uçan adam deneyi dikkate alındığında nefsin gayrı maddiliği, bedenden bağımsız olduğu ve nefsin cevherliği gibi sonuçlara ulaşılamayacağını iddia eder. Bunun yanında bu deneyle Râzî'nin nefsin varlığı ve ben şuuru ile ilgili bir sonuca ulaşmasını mümkün

mahiyetinden hareketle ortaya koyduğu bu açıklama modeli ne nefsin soyut bir cevher oluşuna ne de nefsin varlık bilgisine dayanan bir imâyı kendinde barındırır. Aksine varlık bilgisi, bilginin mahiyetine eklemlenen varlık kaydı ile anlam kazanır. Yine Râzî'de benlik bilinci, İbn Sînâ'da olduğu gibi soyut aklî bir cevher olan nefs anlayışına da dayanmaz.[112]

Râzî **Metâlib**'de varlık kavramının ortak bir anlamla iki şey için kullanıldığını ifade eder. Bunlardan ilki, varlık ile kastedilenin "vicdân, idrak ve şuur" olmasıdır. İkincisi ise şeyin dış gerçeklikte (*a'yân*) hâsıl olması ve haddi zâtında (*nefsü'l-emr*) tahakkuk etmiş olmasıdır. Bir şeyin hariçte hasıl olmasına dair bilgi, o şeyin hariçte hâsıl olmasına dayanır. Çünkü bir şeyin hariçte var olması, ona dair bilgiye bağlı değildir. Böylece anlam bakımından varlık ile kastedilen ikincisidir. Peki varlık lafzının ilk olarak bilgi, idrak ve şuur anlamından intikal edilerek "şeyin kendinde hâsıl olması ve şeyin kendinde tahakkuk etmesi" anlamı için kullanıldığı söylenebilir mi yoksa durum bunun tam aksi şekilde midir? Râzî'nin bu soruya cevabı öncelikle bunun lafzî bir tartışma olduğudur. Ancak yine de Râzî en yakın olanın varlığın ilk olarak bilgi, idrak ve şuur anlamında kullanıldıktan sonra "şeyin kendinde hâsıl olması" için vazedildiğidir. Çünkü bir şeye dair bilgi, idrak ve şuur meydana geldikten sonra onun kendinde hasıl olduğu fikrine ulaşılır. Dolayısıyla bilgi, idrak ve şuur epistemolojik ve dilsel bir seviyede varlık kavramını öncelemektedir.[113] Bu açıklamalar sonrasında zikredilen metinlerden de açığa çıktığı üzere, kendi varlığımıza dair bilgi evvel emirde bizi bilginin mahiyetine ulaştırır. Çünkü varlığın bilgisi, bilginin mahiyetinden sonradır. Kendi varlığımıza dair bilgide ikincil bir seviyede "varlık" anlamını dikkate alarak "mutlak varlık" anlamına ulaşılır. O halde bilginin kendisi varlık dahil tüm anlamsal düzeylerin ilkesidir. Nitekim bilginin bilinir olması da yine bilginin kendisinden kaynaklanır. Bu bakımdan Râzî'nin bilginin tanımının yapılamayacağının delilleri olarak ortaya koyduğu yönler, bilginin mahiyetini ortaya koymada oldukça

görür. Bununla beraber Tiryaki, Râzî'de benlik şuurunu temellendirme noktasında bir çözüm ortaya koymamakta ve bunun ileri çalışmalara ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Bkz. Tiryaki, "Uçamayan Adam", s. 1-38.

[112] Râzî'de nefsin soyut bir cevher olmadığı iddiası için bkz. Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mâhiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-".

[113] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 143a-b.

açıklayıcı bir veri sunar. Dolayısıyla **Metâlib**'in ilk cildinde serdedilen deliller üzerinden onun bilgiyi nasıl gördüğünü incelemeye geçebiliriz.

1. Bedihî olarak arşın üstünde oturmadığımızı veyahut denizin derinliklerine dalmadığımızı biliyoruz. Söz konusu şeyleri, kendimizde bedihî bir şekilde bulduğumuz bilgilerle biliyoruz. Her ne zaman özel bir bilgiyi bedihî bir şekilde bilirsek, bilginin mahiyetini de bedihî bir şekilde biliyoruz demektir. Çünkü özel bilgi, *bilgi* ve *özel kayıt*tan oluşmuş bileşik bir mahiyettir. Bileşiğe dair bedihî bilgi, bileşiği oluşturan tüm fertlere dair bedihî bilginin meydana gelmiş olması demektir. Böylelikle de bilginin mahiyetine dair bilginin bedihî olduğu sabit olur.[114]
2. Tanımların doğru ve yanlış olmasının asgari şartlarına dair bilgi, tanımlanmak istenen mahiyetin anlamını öncelemesi gerekir. Çünkü bu şartlar sayesinde tanımın doğru veya yanlış olduğu ortaya çıkar. Tanımlanmak istenen bilginin mahiyeti olduğunda, bilginin mahiyeti tanımın şartlarına dair bilgiyi öncelemiş olur. Böylelikle de bilginin mahiyetini tanımlamak abesle iştigal olmuş olur.
3. Bilgi dışındaki meçhul ve müphem olan her şey bilgi ile açığa çıkıp inkişaf eder. Böyle olunca bilginin mahiyetini açığa çıkaracak bilgiden daha güçlü bir şeyin olması imkânsız bir hâl alır. Böylelikle de bilginin tam veyahut eksik tanımını yapmanın imkânsız olduğu açığa çıkar.
4. Bilginin mahiyetini başka bir şeyle tanımlama durumunda, bilgi ile nitelenmiş başka şeyin bilginin mahiyetinden önce bilinir olduğu anlamına gelir. Bu da bileşik olanı basitten önce bilmek demektir. Oysa bu imkânsızdır.
5. Yukarıda zikredilen bilgi tanımlarında birçok yönden ortaya çıkan hatalar ve kusurlar ya bilginin mahiyetine dair bilginin meydana gelmemesi demektir, ki bu bedihî bir şekilde yanlıştır; ya da açıklıkta ve netlikte ulaştığı seviye

[114] Râzî, İmam Eş'ârî'ye nispet ederek bu delile yakın bir delili zikreder. Buna göre kişinin kendisinin bilen olduğunu, haz ve acı gibi vicdânî hallerini bilmesi zorunlu bir bilgidir. Bu tarz bilgilere sahip olması ise bilginin *asıl anlamını* biliyor olduğunu gösterir. Çünkü kendinde bir mahiyet, başka bir şeyle kayıtlandığında o kayıtlanmış mahiyetin bir parçası olur. Böylece bilginin bilgi olduğuna dair kişinin kendi bilgisi, zorunlu bir bilgi olur. Böylelikle de kısır döngüye girmeksizin bilginin mahiyetine dair bir tasavvura sahip olunur. Bkz. Râzî, **et-Tefsîrü'l-kebîr**, C. 2, s. 219. Râzî bu açıklamasıyla bir bakımdan kendisini İmam Eş'ârî'ye eklemler.

bakımından bilgiyi tanıtabilecek daha bilinir bir şeyin bulunmamasından kaynaklanır, ki ulaşılmak istenen sonuç da budur.

6. Bilinç kuvvesinin (*el-kuvvetü'ş-şâ'ire*) kendisine yakın şeylere dair bilinci uzak olanlardan daha öncedir. Bundan dolayı da uzak şeylere dair bilince ancak yakın şeyler aracılığıyla erişilebilir. Bir şeye en yakın olan onun kendi zâtıdır. Dolayısıyla kişinin kendi zâtını başkasına dair bilinci vasıtasıyla bilmesi imkânsızdır. Böylece bilincin mahiyetine dair bilinç, ondan başkasına dair bilinç ile meydana gelmesi imkânsız olur.[115]

Râzî'nin **Metâlib**'de bilginin neden tarif edilemeyeceği noktasında ileri sürdüğü bu deliller, bilginin mahiyeti ile ilgili iki temel ilke verir: (i.) Bilgi kendinde apaçık bedihî bir kavramdır. Metafiziğin konusu olarak vazedilen "varlık olması bakımından varlık" kavramının, metafiziğin konusu olmasına imkân veren en önemli tarafı, onun kendinde apaçık ilksel bir kavram olmasıdır. Ayrıca konu olarak varlığa ilişen zâtî arazlar üzerinden metafizik için çeşitli mesâil meydana gelmekte ve böylece metafizik diğer ilimlere ilkelerini verebilecek küllî bir ilme dönüşmektedir. Ancak apaçık bir kavram olan ve her şeyin kendisiyle bilinir olduğu bilgi anlamı, varlık üzerinden inkişaf eden gerçekliği ortaya koyabilecek bir potansiyele sahip değildir. Çünkü Râzî'ye göre bilgi, bilen ile bilinen arasında ortaya çıkan izafî bir olgudur. Mutlak olarak bilginin konu edinilmesi, mutlak olarak varlığın konu edinilmesinden farklıdır. Nasıl ki varlık konu edinildiğinde aklî bir taksimle zorunluluk, imkân ve imkânsızlık üzerinden var olanlara dair bir tasnife ulaşılıyorsa; bilgi mutlak olarak konu olarak vazedildiğinde aklî bir taksimle *tasavvur* ve *tasdik* üzerinden bilinenler bir tasnife uğrar.[116] Çünkü bilgi ile bilinenler meydana gelir, varlık ile var olanlar. İşte bilinenler ile var olanları kuşatan ve onları birer problem haline getiren bilgi ile varlık,

[115] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 9a-10b. Râzî'nin diğer eserlerinde de bilginin tanımlanmasının mümkün olmadığı noktasında aynı poziyonu paylaştığı görülür. Bu istisnasız tespit ettiğimiz tüm yerlerde Râzî, bilginin mahiyetinin bedihî apaçık bir kavram olması itibarıyla tanımsız olduğunu iddia eder. Bkz. Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 450-453; Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 478; Râzî, **el-Muhassal**, s. 85; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 1, s. 119-121.

[116] Konu olarak vaz edildiğinde 'mutlak bilgi'nin mesailinin ne olacağı; Râzî'nin **Metâlib**'inin ilk cildinin ilk kitabı, **Mebâhis** ile **Mülahhas**'ın bilgi, bilinen ve bilen kısımlarına müracaat edilerek ortaya konabilir. Bkz. Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 1b-67b; Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 437-501; Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 475-516.

kendinde apaçık ilksel kavramlar olmak durumundadır. Râzî'nin varlıktan farklı olarak bilgiyi de böylesi bir seviyeye yükseltmesi, bilginin tanımlanamaz ilksel bir olgu olarak ortaya çıkmasına imkân tanımıştır. Nitekim Râzî insanın kendi zâtına dair şuurdan gafil olamayacağından hareketle, var olduğu anda kendisine ateş veya soğuk bir şeyle yaklaşıldığında onun bedeninin kasılmasından onun kendisine elem veren şeyin farkında olduğu açığa çıkar. Henüz var olduğu durumda böylesi bir idrake sahip olması, onun kendi nefsine dair bir şuura ve nefsine özgü olan aracısız gereklere dair bilgilere sahip olduğunu gösterir. Bu anlamda Râzî, insanın var olduğu anda kendisinde (*fî mebde-i fıtratihi*) bazı şeylere dair bilgilere sahip oldunu iddia ederek, varlık, bilgi, idrak ve şuur kavramlarının insan için ilksel kavramlar olduğunu iddia etmektedir.[117] Dolayısıyla bilgi üzerinden ortaya çıkan gerçeklik düzlemi, nihaî anlamda apaçık bir şeyde son bulan bütünsel bir teorik çerçeveye sahiptir.

Râzî'nin bilginin mahiyetine dair ortaya koyduğu delillerden çıkan bir diğer ilke, "(ii.) bilgi hem kendisini hem de kendisi dışındaki her şeyi bilinir kılar" şeklindeki ilkedir. Bu bakımdan varlık, yokluk, zorunluluk, imkân, imkânsızlık gibi ilksel kavramlar dahil olmak üzere tüm tasavvurlar ve bu tasavvurlar üzerine inşa edilen tasdikler, bilgi ile bilinir kılınmaktadır. Bilgi kendi mahiyetini bilinir kılmakta kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın suret anlayışında bilgi olan şey, başka bir şeyin sureti olmak bakımından bilginin kendisi değildir. Bilgiyi nesnelerin suretinin bilende meydana gelmesi olarak tanımladığımızda, "bilgi" anlamı ortadan kalkmaktadır. Çünkü suret bilinen şeyin suretidir, bilginin değil. Buna karşın kelamcılarda hakiki sıfat, bilginin mahiyetine özgü bir araz olarak var olduğundan dolayı kendinde "bilginin mahiyeti"ni verir.[118] Bu bakımdan kendinde ontolojik bir gerçekliğe sahip olarak var olan hakiki sıfat, Râzî'nin bilginin mahiyetine dair bilgiyi temellendirmeye imkân tanıyan bir yöne sahiptir. Ancak Râzî, kelamî hakiki sıfatın ontolojik gerçekliğini kabul etmez. Râzî'ye göre bilgi kendinde gerçek/tikel bir varlığa sahip değildir. Bu itibarla Râzî kendi iddiasını, kelamcı hakiki sıfat anlayışı üzerinden temellendirmez.

[117] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 45a-46a.
[118] Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 3, s. 104.

Bilgiyi sırf özel bir izafet olarak gören Râzî, bilgiyi bir nitelik olarak gören felâsife ve Eş‘arî anlayıştan farklılaşır. Özne ile nesne arasında bilgi durumunda sadece izafetin olduğu iddiası, bağıntısal bir mahiyete sahip olan bilginin kendindeliğini ortaya koymayı zorlaştırır. Ancak bilginin kendilik durumunu tespitte ortaya çıkan bu zorluk, onun ontolojik yönüne özgüdür. Râzî'nin bilgiyi izafet kılıp hâsıl olan tüm tasavvurların insan için bedihî olduğu ve bilgiyi tüm tasavvurları önceleyen ilksel bir şey kılması, bilginin epistemolojik bir temelde tanımının yapılmasını imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla Râzî'ye göre bilginin mahiyetine dair bilgi, kendisi de dahil bilinen her şeyi bilinir kılan bir şeydir (*enne'l-'ilme yesîru ma'lûmen bi-nefsihi*).[119] Bilen ile bilinen arasında hâsıl olan özel bir izafet olan bilgi, kendi kendisini bilinen kılıp kendisi dışındaki şeylerin de bir parçası olarak onları bilinen kılar. Râzî'de tüm tasavvurların hâsıl olduktan sonra insan için bedihî olarak erişilen şeyler olması, öyle görünüyor ki ilk olarak bilginin mahiyeti için gerçekleşir (*evlâ'l-eşyai bi-hazâ'l-ma'nâ mahiyyetü'l-'ilmi ve hakikatihi*).[120] Çünkü epistemolojik bir düzeyde insan için ilk hasıl olması gereken şey, bilginin mahiyetine dair izafettir. Râzî insanın var olmasının, onun kendi zâtına dair izafeti kurmak için yeterli olduğu iddiasındadır. Dolayısıyla insan var olduğu ilk anda kendi zâtına dair kurduğu izafet, öncelikle ona bilginin mahiyetinin künhünü verir. İnsan için ilksel olan bilginin mahiyeti, artık insan için bedihî bir şekilde ulaşılabilen ve varlık seviyesinde tanımsız bir şey olmuş olur. Böylesi bir iddia, *bilgiyi metafiziksel bir genellik seviyesine ulaştırarak* onu belirli bir sınıra indirgemeyi zorlaştırır.

Râzî'nin bilgiyi "kesin inanç" anlamından ibaret görmemesinin dayanağı, yukarıda epistemolojik çerçevesi açığa çıkan bilgi tasavvurudur. Çünkü "kesin inanç" sadece kendisinde hüküm bulunan tasdikle açığa çıkan bir şeydir. Oysa tasavvurlara bir hüküm nispet edilemediği gibi zan, şekk ve vehim gibi bir ayrıma da konu olmazlar. Ancak tasavvurların bedihî oluşu, onların her ne kadar hükme ilişen kesin inanç anlamını taşımıyor olması anlamına geliyor olsa da epistemolojik bir düzeyde onların kendinde "kesin inanç" anlamını taşıdıklarını söylememize imkân tanır. Çünkü bedihî olmaklık, Râzî'nin epistemolojisinde kesin inancın temellendiği ana düzlemdir.

[119] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 10b.
[120] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 9b.

Bir anlamda Râzî açısından kesin inancın dayandığı şey, insanın kendinde bulduğu bedihî tasavvur ve önermelerdir. Nitekim **el-Halk ve'l-Ba's** adlı eserini metafizik bilginin imkânına tahsis eden Râzî, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığını ifade eden "*Olumlama ve olumsuzlama tek bir şeye nispetle aynı anda bir araya gelemez ve aynı anda ortadan kalkamaz*" ilkesinin "kesin inanç" düzleminin temellendiği ana ilke olarak tespit etmekte ve sofist eleştirilerin geçersizliğini uzun uzadıya ortaya koymaktadır.[121] Bu anlamda bedihî düzlem, hiç şüphesiz kendinde sahip olduğu epistemolojik açıklık ve kesinlik nedeniyle Râzî'ye göre metafizik bilginin de imkânını sağlar. Nitekim Râzî'ye göre tüm kesin yargılar bir şekilde bedihî olan şeylerden türetilmek zorundadır.[122] Bu itibarla tasavvurlara hükmün ilişmemesi, onları inanç cinsinin altına koymuyor olsa da onlar kendinde apaçık ve kesinliği barındıran şeyler olmaktadır. Böylece bilgi, kesin inanç anlamında sadece tasdikler için değil tasavvurlar için de geçerli bir kavram haline gelir. Yukarıda idrak ve şuur kavramları ile ilgili açıklamalar neticesinde, her iki kavramın zihnî hükümden ziyade tasavvurlarla ilişkili olduğu ortaya konulmuştu. İşte böylece Râzî'de bilgi, idrak ve şuur kavramlarının dayandığı epistemolojik düzlem açığa çıkar.

1.1.2.2. Bilginin Tanımsızlığının Ontolojik Yönü

Bilginin ontolojik düzlemde tanıma sahip olamayacağı, bilginin mahiyetini oluşturan izafetle açığa çıkar.[123] Râzî'ye göre bilen ile bilinen arasında meydana gelen bilgi, iki şey arasında meydana gelmesi itibariyle izafî bir mahiyete sahiptir. Râzî bilginin mahiyetine dair yaptığı detaylı tartışmalarda bilginin mahiyetine izafetten başka bir şeyin dahil olmasını mümkün görmemektedir. Bu itibarla bilgiyi suret, izafete sahip hakiki nitelik ve ademî bir şey olarak görenler, bilginin mahiyetini belirlemede açık bir hataya düşmüşlerdir. İzafetin dışında bilginin mahiyetine eklemlenen ne bir suret ne de tikel bir nitelik bulunmaktadır. Râzî, bilginin bilen ile bilinen arasında meydana gelen izafet olduğu noktasında filozoflar ve kelâmcılar

[121] Fahreddin Râzî, **el-Halk ve'l-ba's**, t.y., (Köprülü Kütüphanesi) 816, 3b-50b. Râzî esasında birçok eserinde bu iddianın bedihî bilgilerin en açığı ve tüm kesin inançların üstüne temellendiği iddia olduğunu sıklıkla vurgulamaktadır.

[122] Râzî'de nazarın kesin bir bilgi vermesinin şartları ve bedihîlerde son bulan bir türetmenin nasıl olması gerektiği için bkz. Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 57b.

[123] Râzî'nin eserlerinde bilginin tanımsız olmasıyla izafet arasında ilişki kuran bir açıklamaya rastlayamayız. Bu anlamda bu başlıkta Metâlib'in dikkate alınarak izafet ile bilginin tanımsızlığı arasındaki ilişkinin tesis edilmesi, böyle bir açıklamayla sadece bu eserde karşılaşıldığı içindir.

arasında da bir ayrışmanın olmadığı iddiasındadır. Bilginin mahiyetine dair ortaya çıkan ayrışmaların temel nedeni, bu bedihî olarak bilinen izafete eklemlenen ilave bir suret ve niteliğin olup olmadığıdır. Böylece suret ve niteliği bilginin mahiyetine dahil eden filozoflar ve kelâmcılar, bilgi hakkında ortaya çıkan ayrışmanın da sebebidir. Çünkü onlar izafeti tanımlamaya çalışmaktan ziyade, izafetin ötesinde var olan şeyin tanımını yapmaya çalışmışlardır.[124]

Bilginin mahiyetini oluşturan yegâne şeyin izafet olması, bilginin mahiyetine dair bir tanım girişiminde dikkate alınacak şeyin de izafet olmasını zorunlu kılar. Bu itibarla bilginin tanımı, onun mahiyetini oluşturan zâtî unsurların zikredilmesi ile mümkündür. Bilginin yegâne zâtî unsuru olarak açığa çıkan izafetin tanımının imkânı, bilginin tanımının da imkânını oluşturur. Bu bağlamda Râzî'ye göre izafetlerin tanımının yapılması mümkün değildir. Çünkü Râzî'ye göre *izafet, kendinde bir cins ve fasla sahip olmayan türsel bir tabiattır*. Türsel tabiat, sayıca birbirinden farklı birçok şeye söylenen ortak bir anlamdır.[125] İzafetin cins ve faslı olmayan türsel bir tabiat olması, onun Aristotelyen cevher-araz kategorilerinin dışında bir şey olduğu anlamına gelir. Bu itibarla izafet, mahiyetleri bakımından bir tasnife tabi tutulan kategorilerden herhangi birinin altına dahil olmayan bir şey demektir.[126] Bu iddianın ayrıntılı açıklaması üçüncü bölümde sunulacağından, bu kısımda, izafetin bilginin mahiyetini tanımlamaya kendinde neden engel olduğunu açıklayacağız. Râzî **Metâlib**'de nispet ve izafetlerin türsel tabiat olup kendinde cins ve fasla sahip olmadıklarını ortaya koyduktan sonra, sırf izafet olarak bilginin neden tarif edilemeyeceğini bilgi üzerinden şöyle ortaya koyar:

> İlk konu: Tek bir şey için iki izafet sabit olur. Ancak bunlardan biri bizzât diğeri ise bilarazdır. Şeyin mahiyetini tanımlarken arazî izafetten bahsetmek zorunlu değildir ancak zâtî izafetten bahsetmek zorunludur.
>
> İlk konunun örneği: Bir şeye dair bilgi, o şeye dair bir şuura sahip olmak ve ona vakıf olmaktan ibarettir. Bu şuur, bilinç sahibi zât ile bilince konu olan zât arasındaki özel bir nispettir. Sonra bu nispet, bir mahalle kaim olup ona yerleşen bir niteliktir. Burada bilgi

[124] Râzî, "Cevâbâtü'l-mesâili'l-Buhâriyye", s. 36; Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 11a.
[125] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 103b.
[126] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye,** v. 101b-105a.

için iki nispetin hâsıl olduğu ortaya çıkar: Bu nispetlerden ilki, bilinene yönelik olan özel bir nispet; ikincisi ise bir mahalle yerleşip araz olması nedeniyle mahalle yönelik olan özel bir nispettir. Ancak onun bilinene dair bilgi olması, bilinen şeye intisabı olan ilk nispet nedeniyledir. İkinci nispete gelince o, bilginin bilgi oluşu noktasında ona yabancı (*ecnebî*) bir şey gibidir. Öyle ki, ilk nispetin kendi başına kaim olduğunu varsayarsak o bilinene dair bilgi olarak var olur. Böylece ilk nispetin bilgi olması bakımından bilginin zâtî bir unsuru olduğu (*el-emru'z-zâtî li'l-'ilmi min haysu ennehu 'ilmun*); ikinci nispetin ise bilgi olması bakımından bilgiye yabancı bir şey olduğu sabit olur. Bu noktada şöyle deriz: Bilginin mahiyetini tanımlamaya çalışan bir kişi nispetin ilk türünü açıklamaya yönelmek zorundadır. İkinci türe gelince, bilginin tanımında onu zikretmeye gerek yoktur.[127]

Râzî'nin bu ifadeleri, bilgiyi sırf nispet ve izafet olarak gören bir filozof için bilginin mahiyetinin çerçevesini açığa çıkarması bakımından oldukça önemlidir. Zihnî suretler ve hakiki bilgi niteliği ile bilgiyi belirli bir ontolojik duruma indirgeyen filozoflar ve kelamcılardan farklı olarak Râzî, sırf izafet şeklinde nitelendirdiği bilginin ontolojik içeriğini böylelikle açıklığa kavuşturur. Bilgi denilen şeyin iki izafetten oluştuğunu iddia eden Râzî, bunlardan birinin zâtî bir diğerinin de arazî olduğunu iddia eder. Râzî'de bilginin kendinde sırf bir nispet ve izafet olma yönü, bilen bir zât ile bilinen bir zât olmak üzere iki zât arasında özel bir ilişkinin meydana gelmesiyle belirginlik kazanır. Bu iki zât arasında meydana gelen özel bir nispet ve özel bir izafet, zâtlardan birinin bir diğerini bilmesini, idrak etmesini ve şuuruna varmasına neden olur. Bu bağlamda bilgi durumunda meydana gelen iki nispetten biri bilene, bir diğeri de bilinene özgü bir şekilde hâsıl olmaktadır. Bilgi olması bakımından bilgi, bilinene özgü olan nispettir. Bu itibarla bilgi, bilinene tabi olmuş olur. Dolayısıyla bilinene nispeti olan izafet, bilginin mahiyetini oluşturmuş olmaktadır. Ayrıca bu nispet ve izafet, bilen öznede bir nitelik (*sıfat*) olarak kaim olup ona yerleşir. İlginç bir şekilde Râzî bilende hâsıl olan nispetin, bilginin mahiyetine yabancı bir şey olduğu iddiasındadır. Oysa hem İbn Sînâ hem de hakiki sıfatı iddia eden kelâmcılar, insanda var olan zihnî suretler ve hakiki sıfatı bilginin aslî ve zâtî unsuru olarak görmektedir. Bu itibarla Râzî'nin bilen öznede hâsıl olan izafî niteliği, bilginin mahiyetinin dışında *(ecnebî)* görmesi oldukça önem arz eder. Çünkü insan kendinde hâsıl olan izafî niteliklerle arazî bir şekilde bilgiye sahip olur. Asıl bilgi

[127] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 104a.

denilmeye layık olan şey, bilinene intisabı olan izafetin kendisidir (*el-emru'z-zâtî li'l-'ilmi min haysu ennehu 'ilmun*). Ancak bu, bilinenin kendinde bilgi niteliğine sahip olduğu anlamına gelmez. Nesne kendinde var olması itibariyle dış gerçeklikte tahakkuk eden bir şeydir. Bilgi ise bilen ile bilinen arasında meydana gelmesi gereken bir izafettir. Dolayısıyla özne ile nesne şeklinde iki değişken arasında bir ilişki meydana geldiğinde, özne nesneye intisabı olan izafeti kendi zâtına ilave olan izafî bir nitelikle bilmiş olur. Burada asıl olan şey nesneye özgü olan izafet olduğu için, nesneye dair izafetin değişmesi zorunlu bir şekilde zatta meydana gelen izafî niteliğin de değişmesini beraberinde getirir. Bu itibarla bilen öznede hâsıl olan izafî nitelik, bilinen nesneye yönelen izafete bağımlıdır. Dolayısıyla bilginin mahiyetine dair bir tanımda ele alınması gereken nispet, bilinene tabi veya intisabı olan izafettir. Ancak her ne kadar bu nispet bilginin zâtî bir unsuru olmuş olsa da bilgiye dair tanımın yapılması, izafetin kendinde cinsi ve faslı bulunmayan türsel bir tabiat olması nedeniyle mümkün değildir. Böylelikle türsel bir tabiat olarak cinsi ve faslı bulunmayan izafet, bilginin mahiyetine dair tanımın imkânsızlığının ontolojik dayanak noktasıdır.

Sonuç olarak Râzî'nin bilginin mahiyetini izafetten ibaret görmesi ve izafete "türsel bir tabiat" şeklinde ontolojik bir boyut kazandırması, bilginin tanımsız olmasının ana nedenidir. İbn Sînâ ve kelâmcılar tarafından bilginin bizzat "nitelik" kategorisine giren hakikati, Râzî söz konusu olduğunda "sırf izafet" şeklinde ontolojik bir içeriktedir. Bununla beraber bilgi izafî bir nitelik olarak bilen öznede hâsıl olabilmektedir. Ancak bu hâsıl olan izafî nitelik, bilginin mahiyetine dahil olmayıp ona ilişen arazî bir şeydir. Böylece Râzî'ye göre bilginin mahiyeti bizzât türsel bir tabiat olan izafet olmakta, bilaraz da nitelik kategorisine girebilecek "izafî bir nitelik" olarak ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla da İbn Sînâ ve kelâmcıların "bizzât nitelik bilaraz izafet" şeklindeki bilgi anlayışı, Râzî tarafında ters yüz edilerek "bizzat izafet bilaraz nitelik" şeklinde formülleştirilir. Bu formülleştirme İslam düşünce tarihinde bilgi teorisi bağlamında oldukça radikal bir dönüşümü ifade etmektedir. Çünkü bu düzlemde izafet ve varlık birbirine eşit bir seviyeye ulaşmış olmaktadır. Bilgi ise mahiyeti bakımından herhangi bir kategori altına dahil olamayacak bir genelliğe erişmektedir. Bilginin tanımsız olmasının ontolojik bağlamının açık bir şekilde

tasavvuru, Râzî'nin bilginin mahiyetinin ontolojik değeri bağlamında ortaya koyduğu eleştirilerinin açığa çıkmasına bağlıdır. Bu tartışmayı ikinci bölüme havale ederek, Râzî öncesinde idrak kavramının teolojik ve psikolojik boyutlara sahip olan tarihsel serencamını duyu idraki ve bilgi ayrımından hareketle ortaya koymak gerekmektedir.

1.2. İhsâs (Duyum) ve İdrak (Algı) Ayrımında Bilgi

İslam düşüncesinde duyu organı ile gerçekleştirilen faaliyet iki temel olguya taksim edilecek şekilde ayrıştırılır: Duyum (ihsâs) ve algı (idrak). Duyumsama en temelde duyu organında meydana gelen cisimsel etkiye nispet edilerek, "bilişsel durumun" açığa çıkmadığı "ham hissetme" durumuna gönderimde bulunur. Algı (idrak) ise duyusal olana dair bilginin meydana geldiği ve duyusal olana dair bilincin eşlik ettiği bilişsel durumu ifade etmektedir.[128] Bu bağlamda bu başlıkta duyum ve idrak kavramlarını kullanırken bu ayrımı esas alacak ve idrak ile bilgi arasında İslam düşüncesinde açığa çıkan ayrışmayı inceleyeceğiz.

1.2.1. Râzî Öncesi İdrak Sorununun Bağlamı

Bilgi ile ilişkisi bakımından idrakin mahiyeti, İslam düşünce tarihinde iki ana akım meydana getirmiştir.[129] Basra Mu'tezilîleri, Eş'arîler, Mâtürîdîler, Zeydîler, Hâriciler, Mürcie vb. kelâm ekollerinin çoğunu temsil eden ilk kesim, beş duyu algısı olarak idrakin bilgiden farklı bir anlama sahip olduğunu iddia etmektedir. İkinci kesim olan Bağdat Mu'tezilîleri, Bâkıllânî, Ebû İshâk el-İsferâyinî ve başka bazı Eş'arîler ise beş duyu algısı olarak idrakin duyulur nesnenin bilinmesinden ibaret olduğunu ve başka bir anlam taşımadığını savunurlar.[130] Râzî'nin felâsife ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'yi de ikinci gruba dahil etmesi,[131] erken dönemden başlayıp Râzî'ye kadar canlı bir şekilde devam eden iki farklı tavrın olduğunu gösterir.

---

[128] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs**, s. 132-136; Erel, "Kādî Abdülcebbâr'da İdrak Teorisi", s. 24.

[129] Râzî beş duyu idraki ile bilgi arasında İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan ayrıma birçok eserinde yer verir. Bu bazen görmenin mahiyeti bölümlerinde, bazen Allah'ın gören ve işiten olarak nitelenmesi bağlamında ilâhî sıfatlar kısımlarında, bazen de diri olanın kendisiyle nitelenmesinin mümkün olduğu arazlar bölümünde bulunur. Bkz. Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 236 vd. Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 2, s. 913-14; Râzî, **el-Muhassal**, s. 91-92; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 359-62.

[130] Erel, "Kādî Abdülcebbâr'da İdrak Teorisi", s. 23.

[131] Râzî, **el-Muhassal**, s. 91; Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 236-239.

İdrakin bilgi ile ilişkisi bağlamında ortaya çıkan iki tavır, dış duyular, iç duyular ve aklın bir tür bilişsel rol üstlendiği bir düzlemde neşet eder. Kelâm ekollerinin büyük çoğunluğunun sahiplendiği *ilk tavır*, idraki dış duyular ve akıl gibi iki değişken üzerinden ele alır. Buna karşın felâsifenin de içinde bulunduğu ikinci tavır, kelâmcılardan farklı olarak bir üçüncü değişken olan "iç duyuları" sisteme entegre eder.[132] Böylelikle bilinen nesnelere dair bilen öznede gerçekleşen bilişsel faaliyetler, daha özel isimlere sahip psikolojik olgular haline gelir. Ayrıca nefsin bilgi elde edinme yolları da çeşitlenmiş olur. Bu bağlamda Râzî öncesi ilk gruptaki kelâmcılar, beş duyu ve akıl ayrımından hareket ederek *(i.) idrak* ve *(ii.) bilgi* şeklinde üst bir ayrımla problemi tartışmıştır.

İkinci grupta özellikle felâsife özelinde İbn Sînâ soyut nefs ve beden ayrımı şeklindeki düalist bütünlükte, bilişsel tüm faaliyetleri nefse ve nefsin kuvvelerine atfederek *idrak* ve *bilgi* şeklinde açığa çıkan bilme tarzlarını tek bir yönde bir araya getirme imkânı bulmuştur. Bu bağlamda teorik arka planın çeşitliliği, değişkenlerin çokluğu ve kelâmî yahut felsefî bazı hassasiyetlerin idrak olgusunun anlamsal içeriğinin belirlenmesinde yaptığı etki, tarihsel arka planın dikkate alınmasını zorunlu bir hale getirmektedir. Ancak tarihsel arka planın kronolojik bir sunumundan ziyade, idrakin bilgi ile ilişkisi özelinde ortaya çıkan problemler üzerinden meselenin tartışılması, Râzî'de idrakin mahiyetine dair daha açık bir tasavvura imkân verir. Bu doğrultuda Râzî'de kendinde apaçık bir olgu olarak ortaya çıkan bilgi, idrak ve şuur kavramlarının tarihsel süreçte nerede konumlandığı, duyu algısının bilgiden başka bir anlama sahip olup olmadığı şeklinde erken dönem kelâmından devşirilen bir problem üzerinden ortaya konabilir. Böylece Râzî'de bilgi, idrak ve şuur kavramlarının kavramsal gerçekliklerinin ötesinde felsefî bir bağlamda nasıl bir birliğe sahip olduğu da açığa çıkmış olacaktır. Râzî'nin zikredilen her bir olguda nasıl bir pozisyona sahip olduğu ortaya konularak, onun idrak ile kastettiği şeyin ne olduğu ve kendinden önceki geleneklerle benzeşip ayrıştığı noktaların neler olduğunu tespit edebiliriz.

[132] Aristoteles'e kadar uzanan iç duyular teorisi, İbn Sînâcı sistemde Yeni-Eflatuncu etkiler ve Galen tıbbı ile yeniden inşa edilmiştir. Aristoteles'ten itibaren bu dönüşümü inceleyen önemli bir metin için bkz. Tiryaki, "İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim", s. 80-136.

İdrakin bilgiden farklı bir araz olduğunu söyleyen kelâmcılar, idrak ile bilgi arasındaki farkın bedihî bir ayrımla (*tefriketen bedihîyyeten*) bilindiği iddiasındadır. Söz gelimi bir şeyi gördüğümüzde bir an için gözümüzü kapatıp tekrar açtığımızda, gözün kapatıldığı durum olan "bilgi hali" ile gözün açılıp nesnenin görüldüğü durum olan "görme hali" arasında zorunlu bir farkın olduğunu müşahede ederiz. Bununla beraber her iki bilişsel durum için de bilgi meydana gelmiştir. Şayet her iki durumda da meydana gelen bilgi aynı olmuş olsaydı, görme anındaki bilgi ile görme sonrasındaki bilgi arasında bir fark bulamayacaktık. O zaman görme olayında meydana gelen iki bilgi arasındaki ayrımı sağlayan şey 'idrak'tir.[133]

Ne var ki idrakin bilgiden farklı bir anlama sahip olmadığını iddia eden felâsife, Bağdat Mu'tezilîlerinden Ka'bî ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî kelâmcıların "idrak" olarak ayrıştırdıkları bilişsel olgunun, ilgili duyu organında meydana gelen fiziksel/cisimsel etkiden ibaret olduğunu iddia ederler. Bu doğrultuda görme durumunda gözde intiba eden suret veyahut işitme durumunda dalgalanan havanın kulakta bıraktığı *etki*, kelâmcıların "idrak" olarak ifade ettikleri şeye tekabül eder. Ancak kelâmcılar ittifakla -özellikle görme ve işitme hallerinde- idrakin cisimsel bir etkiden ibaret olmadığını veyahut cisimsel bir etki ile meydana gelmediğini iddia ederler. Aksine idrak arazı, Allah'ın yaratması ile kişide meydana gelir. Nitekim kemâl sıfatları olarak gördükleri *sem'* ve *basarı* Allah'a nispet etmek ancak ve ancak bu tarz idraklerin cisimsel bir şey olmadığı ispatına dayanır.[134] Çünkü şâhid âlemdeki görme ve işitme olgusundan hareket edilerek gâib âlem hakkında hüküm verilir. Ancak kelâmcıların idrak ve bilgi arasındaki ilişkiyi ortaya koymada tek düze teorik bir açıklamaları bulunmaz. Nitekim bu bağlamda kelâmcıların farklı açıklamalara gittikleri görülür.

İmam Eş'arî ve Eş'arîler göz ile görme (*ra'eytü bi-basarî*) ve göz ile idrakin (*edrektü bi-basarî*) aynı anlama sahip olduğunu iddia eder. Onlara göre idrak, *duyumsama (ihsâs)* durumundan farklı bir anlama sahip değildir.[135] İdrak bu anlamıyla

[133] Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 236; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 359-60; Râzî, **el-Muhassal**, s. 91; Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 2, s. 913; Râzî, **Me'âlimu usûli'd-dîn**, s. 70-71.

[134] Râzî, **el-Muhassal**, s. 91.

[135] İbn Fûrek, **Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî**, s. 79. İbn Fûrek, İmam Eş'ârî'nin bir dönem idrak ile bilginin aynı olduğu görüşünü kabul ettiğini, ancak daha sonra bu

bilgi manasından farklı bir *mana* olarak kişide bulunmakta ve onun idrak eden olmasında nedensel bir role sahip olmaktadır. Nasıl ki âlimliği ve oluşu (*kâiniyye*) kudret sıfatına isnat edemiyorsak, idrak eden olmaklığı da kudret sıfatına isnad edemeyiz. Böylece kudretin dışında bilgi, oluş (*kevn*) ve idrak gibi manaların var olduğunun ikrar edilmesi gerekir. Bu düzlemde meydana gelen âlimlik ve idrak eden olmaklık gibi sıfatların dayandığı çeşitli ontolojik dayanakların bulunması gerekir ki, bunlar söz konusu bilgi ve idrak arazlarıdır. Böylece idrak arazı, bilgi arazına indirgenemeyecek bir anlam olarak ortaya çıkar. Çünkü bilmenin olduğu durumda idrak olmayabilir, idrakin olduğu durumda da bilme olmayabilir. Böylece Eş'arî düzlemde kişinin kendisini idrak eden olarak bulması, kişide Allah'ın "âdet teorisi" ekseninde yarattığı bir araz ile gerçekleşir. Kişi idrak arazı ile kurduğu nedensel ilişki sayesinde beş duyu algısını gerçekleştirebilir. Bu bakımdan organların sağlıklı olması veyahut engellerin ortadan kalkmasının idrakin gerçekleşmesinde nedensel bir etkisi yoktur. Aksine Allah "âdet teorisi" ekseninde pekâlâ başka bir organda da söz konusu idrak arazını yaratmaya muktedirdir. Çünkü organda meydana gelen etki idrakin şartı değildir.[136]

Basra Mu'tezilîleri de göz ile görme ve göz ile idrakin aynı anlama geldiği noktasında Eş'âriler ile aynı çizgiyi paylaşır. Ancak yine de ilk anlam olan "idrak sonrası bilgi hali" kendinde zorunlu olarak "kesin inanç" anlamını taşımaz.[137] Buna karşın Basra Mu'tezilîleri Ebû Haşim el-Cübbâî'den itibaren idrakin bir "mânâ" değil "*hâl"* olduğunu; özne, nesne ve dış dünya şartları şeklindeki idrakin kurucu unsurlarının sahip olmaları gereken niteliklere haiz olduğunda, idrakin gerçekleşmesinin *zorunlu* olduğunu iddia ederler. Yine de idrakin şartlarının

görüşünden dönerek idrakin bilgiye ilave bir anlama sahip olduğunu kabul ettiğini ifade etmektedir. Bkz. İbn Fûrek, **a.g.e.**, s. 11.

[136] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 403-405; Necmeddin Abdurrahman b. Abdullah el-Huncî, **Şerhu Kitâbi Me'âlimi usûli'd-dîn**, thk. Yahya Zekeriya, Beyrut, Daru'l-reyahîn, 2019, s. 293-296.

[137] Kelâmcılarda beş duyu idrakinin bilgi olma seviyesine hangi aşamada eriştiği oldukça problemli bir muhtevaya sahiptir. Erel, idrakin bilgiye ilave bir anlama sahip olduğunu iddia eden Kâdî Abdülcebbâr'da idrakin duyum ve algı olmak üzere iki yönü olduğunu iddia eder. *Duyum*, idrak edilenin bilinemediği, *algı* ise idrak edilenin bilindiği durum için söylenir. Çünkü hayvanlar, çeşitli engellere sahip olan insanlar ve idrakin şartlarının tam oluşmadığı durumlarda idrak meydana gelse de bilgi meydana gelmemektedir. Bkz. Erel, "Kādî Abdülcebbâr'da İdrak Teorisi", s. 24.

gerçekleşmesi durumunda Allah'a nispet edilen bu zorunluluk durumu, idrakin Allah tarafından yaratıldığı ve etkin öznenin O olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu itibarla idrak, şartların gerçekleşmesi ve engellerin ortadan kalkması durumunda mekanik ve zorunlu bir şekilde gerçekleşir.[138]

İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîler ise üst başlık olan idrak ile bilgi arasındaki başkalığı ikrar etseler de *duyumsama (ihsâs)* ve *idraki* birbirinden ayrıştırırlar. İmam Mâtürîdî idraki, "sınırlı bir şeyi ihata etmek *(el-ihata bi'l-mahdud)*" şeklinde tarif ederek *(i.) duyum (ihsâs)* ve *(ii.) idrak*i birbirinden ayrıştırır. Buna göre bir şeyi görmek o şeyi idrak etmeyi zorunlu olarak içermemektedir. Nitekim İmam Mâtürîdî ile özdeşleşen ahirette Allah'ı görmenin (*rü'yetullah*) mümkün olup O'nu tüm yönleriyle *ihata ederek/kuşatarak idrak* etmenin mümkün olmadığı iddiası, bu ayrım üzerine inşa edilmiştir.[139] Kelâmcılardaki idrak olgusunun tartışıldığı bu bağlam, söz konusu felâsife olduğunda oldukça farklı bir manzaraya bizi yönlendirir.

Râzî'nin felâsife dışında beş duyu idrakinin bilgiden başka bir anlama sahip olmadığını iddia eden kişiler olarak saydığı kelâmcılar ise Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Bağdat Mu'tezililerinden Ka'bî'dir. Râzî onların da İbn Sînâ'da olduğu gibi beş duyuda gerçekleşen ziyade inkişâfı, kişide meydana gelen cisimsel etkiye hasrettiklerini ifade eder.

İslam düşünce tarihinde beş duyu idrakinin bilgiden başka bir anlamı olmadığını savunan ve bu görüşün evvelemirde kendisiyle özdeşleştiği kelâmcı, Bağdat Mu'tezilesinden Ebü'l-Kāsım el-Belhî el-Kâ'bî'dir (ö. 319/931). Kâ'bî'nin sisteminde idrak ile bilginin aynı kılınmasına imkân veren şey, onun beş duyu ile idrak edilenlere dair bilginin meydana gelmesinin zorunlu olduğu iddiasıdır. Dolayısıyla kişinin kendinde beş duyuya ilişkin bilgileri zorunlu bir şekilde bulması, onların bilgiden başka bir anlamlarının olmamasını gerektirir. Bu itibarla bilginin elde edilme yollarının farklılaşması, sanki beş duyu idrakinin bilgiden farklı olduğuna dair kişide

[138] Erel, "Kādî Abdülcebbâr'da İdrak Teorisi", s. 13-135.

[139] Erel, **a.g.e.**, s. 17. Râzî, rü'yetullah problemi bağlamında, İmam Eş'ârî'nin görmenin varlıkla illetlenmesi üzerinden ortaya koyduğu delillendirmeyi sıkı bir eleştiriye tabi tutarak kendisinin İmam Mâtüridî ile aynı pozisyonu paylaştığını ifade etmektedir. Bkz. Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 277.

idrak ile bilgi arasında bir fark olduğunu vehmettirir. Oysa Ka'bî'de gören ve işiten göz ile kulak değildir. Aksine bunlara dair bilgi ve idrak, insanın kalbinde, aklında veyahut onun kendi zâtında meydana gelir. Dolayısıyla bilgi ve idrak kişide tek bir mahalde meydana gelir. Bu yüzden idrak ile bilgi arasında bir ayrıma gidilemez.[140] Râzî'nin de ifade ettiği üzere bu durumda gözde, kulakta, dilde vb. organlarda meydana gelen şey cisimsel bir etkiden ibaret olmuş olur.

Felâsife özelinde İbn Sînâ'ya atfedilen idrak ile bilgi aynılığı iddiası, başta bilginin tanımı olmak üzere nefs tasavvuruyla yakından ilişkilidir. İbn Sînâ'da idrak olgusu, soyut aklî nefs ve maddî beden ayrımı üzerine inşa edilmiştir. İdrak, hayvanî nefsin "iradi hareket"le beraber iki gücünden biridir. Buna karşın insanî nefs de bilme (*'âlime*) ve eyleme (*'âmile*) olmak üzere iki aslî güce sahiptir. İbn Sînâcı sistemde tek bir nefse sahip olan insan hem hayvanî hem de bitkisel nefsin sahip olduğu güçlere sahiptir. Dolayısıyla hayvanî nefsin bir gücü olması bakımından "idrak" ile insanî nefsin bir gücü olması bakımından "bilme", aynı nefse özgü bilişsel faaliyetler olarak ortaya çıkar. "İdrak" gücünün dış (*havass-ı zâhire*) ve iç (*havass-ı bâtına*) duyular şeklinde çeşitlenerek insana atfedilmesi, soyut aklî bir varlık olması bakımından insan nefsi ile maddî düzlemdeki tikel bilgilere ulaşmaya imkân tanıyan bedensel kuvveler arasındaki ilişkiyi problematik bir sahneye çevirir.[141]

Bu noktada İbn Sînâ insanın bilişsel tüm yönünü duyu kuvveleri (*el-kuvâ'l-hâsse*) ve idrak kuvveleri (*el-kuvâ'd-derrâke*) şeklinde bir ayrımla dış duyular, iç duyular ve soyut nefs ekseninde ortaya koyar. Tikeli idrak eden hiçbir şeyin mücerret ve tümeli idrak eden hiçbir şeyin de maddî olmaması, bedensel organlara ve çeşitli vasıtalara ihtiyaç duyan dış ve iç kuvvelerin idrakinin tikel olması demektir. Buna karşın soyut nefs kendisiyle benzer bir varlığa sahip olan aklî suretleri idrak eder. Bu itibarla İbn Sînâ'daki idrak kavramı, dış duyulardan soyut nefse kadar meydana gelen tüm bilişsel süreçler için söylenen bir kavram haline gelir. Bilgi kavramının sadece

[140] Erel, "Kādî Abdülcebbâr'da İdrak Teorisi", s. 19-20.

[141] Nitekim Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı tekfir ile suçladığı üç meseleden biri "Allah'ın tikelleri tümel tarzda bildiği" şeklindeki iddiadır. Bu meselenin dayandığı temel ise İbn Sînâ'da beş duyu idrakinin bedensel kuvvelere, aklî idrakin de soyut nefse özgü bir faaliyet olmasıdır. Nitekim Râzî böylesi bir çıkmazdan kaçınmak için tüm idrak tarzlarını nefse atfeder. Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 2, s. 981-987.

tümel ve aklî tarzdaki bilişsel süreçler için söylenen bir kavram olmasına karşın idrak, bilgiden farklı olarak nefsin bilişsel süreçleri dikkate alınarak kavramsallaştığı görülmektedir. Bu itibarla nefsin bir şeyin hakikatine dair bilişsel yönelimi artık bilgiden çok idrak kavramı ile karşılanır bir hale gelir. İşte böylece idrak kavramının İslam düşünce tarihinde tüm bilişsel durumları kuşatan merkezi rolü İbn Sînâ eliyle tahakkuk eder. Nihayet bu sayede idrakin dörtlü tasnifi gün yüzüne çıkar: (i.) Hissî idrak (*idraku'l-hâkimi'l-hissî*), (ii.) hayalî idrak (*idraku'l-hâkimi'l-hayalî*), (iii.) vehmî idrak (*idraku'l-hâkimi'l-vehmî*) ve (vi.) aklî idrak (*idraku'l-hâkimi'l-aklî*).[142]

İbn Sînâ'nın "Öyle görünüyor ki her idrak, bir şekilde idrak edilenin suretini almaktan (*ahz*) ibarettir." şeklindeki tanımı, duyu idraki (*ihsas*) için ifade edilen "Duyumsama, bir şeyin suretinin maddesinden soyutlanmış olarak *kabul*üdür." tanımı ile oldukça benzerdir. Duyumun tanımında maddenin doğrudan geçip idrakin tanımında bunun geçmiyor oluşu, bir anlamda hissî idrak ile diğer idrakler arasındaki ayrım noktasını da belirler. Çünkü hissî idrak sadece maddî nesnelere özgüyken, diğer idrakler maddî nesnelerden daha farklı olarak tikel anlamlar veya soyut nesnelerin de elde edildiği bir seviyeyi ifade eder. İbn Sînâ'da idrakin bilgiden farklı bir bilişsel olgu olmadığı iddiası, temelde İbn Sînâ'nın beş duyu teorisine dayanmaktadır. Bu bakımdan hissî idrak, dış duyular ve iç duyulardan ortak duyu (*hiss-i müşterek*) ile gerçekleşmesi itibariyle duyu teorisinin zeminini oluşturur. Dış duyuların her birinde gerçekleşen idrak ile ortak duyuda gerçekleşen idrak, gerçekleştiği mahallin ve kuvvenin farklı olmasından dolayı birbirinden farklı şekilde ortaya çıkmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre duyu kuvveleri (*el-kuvâ'l-hâsse*) ve idrak kuvveleri (*el-kuvâ'd-derrâke*) şeklinde bir ayrımla ortaya çıkan dış duyular (*havas*) ve ortak duyu, bedensel organlara ve çeşitli vasıtalara ihtiyaç duyar. Her ne kadar duyumsamayı gerçekleştiren duyu kuvvesi olsa da bedensel organların rolü oldukça kritiktir. Duyumun bir tür etkilenme (*infi'âl*) olduğunu iddia eden İbn Sînâ, duyumsamanın dış gerçeklikte bilfiil var olan mahsus niteliklerle benzeşen bir tür dönüşümün (*istihâle*) ilgili duyuda olmasıyla gerçekleştiğini iddia eder.[143] Dolayısıyla ışık, renk, ses, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, ağırlık, hafiflik, sertlik gibi mahsus

[142] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs**, s. 132-136.
[143] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs**, s. 144.

nitelikler, ilgili duyu kuvvesinde dış gerçeklikte bulunan niteliklerle benzeşen bir dönüşümle duyumsanır. Çünkü dış gerçeklikte nesnede var olan mahsus nitelikler, duyu kuvvesinin dönüşümünün ilkesidir.[144] Bu itibarla duyu kuvvesi, dış gerçeklikte bilfiil bulunan niteliklere benzeyen bir şeye dönüşür. Çünkü duyu kuvvesinin duyumsamasının etkilenme ile olması, belirli bir hareket sonucunda meydana gelen bir şey değildir. Aksine duyunun duyumsanan şeyi algılaması, duyuya özgü bir yetkinleşmedir (*istikmâl*).[145] Çünkü duyu, duyumsanan şeyi duyumsamadan önce bilkuvve bir haldedir. Bilkuvve bir halde bulunan duyunun kendi başına bilfiil olması ise mümkün değildir. Dolayısıyla duyunun duyumsamasının ilkesi, dış gerçeklikte nesnede var olan niteliklerdir. Niteliklerin etkilediği organda bulunan kuvvenin yetkinliğiyse, ilkesine dair suretin onu dönüştürmesidir.

İbn Sînâ var olan mahsus niteliklerin duyu organları ile olan nispeti söz konusu olduğunda, yakın ve uzak olmak üzere iki tür duyulur nitelikten söz eder. Yakın duyulur, "Duyunun kendisiyle duyumsanan şeyin suretini tasavvur ettiği şeydir.". Bu itibarla yakın duyulur, *vasıtasız bir şekilde* duyu kuvvesinde duyulur olan şeye dair bir sureti meydana getirir.[146] Duyular arasında vasıtasız bir şekilde mahsus nitelikleri duyumsayan tek duyu ise dokunma duyusudur. Tatma tükürük bezine, koklama buharlı havaya, işitme havanın dalgalanmasına ve görme ise ışık, renk ve şeffaf gibi vasıtalara ihtiyaç duyar. Ancak dokunma duyusunda meydana gelen dönüşüm, doğrudan dış nesnede bulunan niteliğin etkisidir. Örneğin dışarıda yağan karı dokunma ile duyumsadığımızda, dokunma ile duyumsadığımız şey kar olmadığı gibi karda bilfiil var olan soğukluk niteliği de değildir. İbn Sînâ'ya göre duyu kuvvesinin duyumsadığı şey, dış gerçeklikte bulunan soğukluk niteliğine *benzeyen* bir nitelikle dönüşüp yetkinleşen kuvvenin kendisidir. Çünkü duyu kuvvesi burada haricî nitelikten etkilenerek bir anlamda soğukluk niteliğine dönüşmüştür. Algıladığı şey ise varlık bakımından dış gerçeklikteki niteliğe benzeyen bir surettir.[147]

[144] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs**, s. 136-137.
[145] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs,** s. 144-145.
[146] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs.**, s. 144.
[147] İbn Sînâ "O halde duyu, bir açıdan duyumsanan cismi değil de zatını duyumsamış olur" derken bunu kasteder. İbn Sînâ, **a.y.** Ayrıca "Gerçekte duyulurda olan şey duyumsanıyor değildir, aksine ancak duyuda duyulurdan meydana gelen şey duyumsanır, öyle ki bu şey meydana gelmedikçe

Buna karşın çeşitli vasıtalar ile meydana gelen 'uzak duyulur'larda işleyiş biraz daha farklıdır. Örneğin İbn Sînâ'ya göre görme, ışık ve renk ile nitelenmiş nesneye dair suretin saydam (*şeffaf*) bir şey aracılığıyla taşınarak gözde intiba etmesiyle gerçekleşir. Burada ışık ve renk nesnenin görülebilir olmasına imkân tanımakta ve şeffaf olan şey ise göz ile nesne arasında bir engel oluşturmaksızın suretin gözde intiba etmesine aracılık yapmaktadır. İlk olarak gözün ön kısmındaki yaşlıkta (*er-rutûbeti'l-celîdiyye*), ışık ve renk ile aydınlanan nesnenin görüntüsü intiba eder. İkinci seviyede iki göz bebeğinden çıkan iki sinir damarında bulunan "taşıyıcı bir ruh", gözde intiba eden sureti (*şebeh*) taşıyarak iki damarın birleştiği yere kadar intikal ettirir. Üçüncü seviyede ise her iki gözden gelen suretlerin birleştiği noktada *görme kuvvesi* devreye girerek gözde intibâ eden sureti duyumsar. Duyu kuvvesinin intiba eden sureti duyumsaması, iki damarın birleştiği yere dökülmüş olan bir ruha (*er-rûhu'l-masbûbe*) taşıyıcı ruhla taşınan ve orada tekrar intiba eden surete kurduğu bir izafetle meydana gelir.[148] Bu bakımdan ışık ve renk ile açığa çıkan nesnenin bütünlüklü suretinin görme kuvvesi ile algılanması, diğer duyuların elde ettiği suretlerden farklı bir şekilde

duyumsanmaz. Nitekim bizzat duyulur olan, duyu organında kendisinden kendisindekine benzeyen bir nitelik meydana gelen ve böylece duyumsanan şeydir" ifadesi de bu anlamı ifade etmektedir. İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs**, s. 150. Ancak Şaman İbn Sînâ'da oluşan yakın duyulurlar ve uzak duyulurlar şeklindeki ayrımı farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Şaman'a göre yakın duyulur idrak, uzak duyulur ise duyumsamadır/histir. İdrak yani yakın duyulur "hissedenin kendisini hissetmesi", uzak duyulur ise rengin görülmesi gibi doğrudan duyumsamaya tekabül etmektedir. Şaman buradan hareketle de "hissedenin kendisini hissetmesi"ni de İbn Sînâ'nın ifadelerinden hareket ederek akıl ve vehim kuvvelerine atfeder. Dolayısıyla beş duyunun idraki nihai kertede akıl ve vehim ile bir ilişki içindedir. Bkz. Şaman, "Aristoteles'te ve İbn Sina'da His ve İdrak", s. 433-436. Ancak bize göre bu yorum çeşitli yönlerden hatalıdır. İbn Sînâ'nın duyunun bir yönden kendi zâtını duyumsar dediği şey, bilkuvve olan duyunun aracısız bir şekilde elde edilen niteliğe dönüşerek yetkinleşmesi ve bilfiil hâle gelmesidir. Nitelik ile yetkinleşen duyu ise kendi gücü bakımından tıpkı niteliğe benzer. Böylece o dış gerçeklikteki niteliğin etkisiyle kendinde meydana gelen nitelik suretini algılamaktadır. Bu itibarla duyunun kendisini algılaması şeklinde bir olgudan bahsedemeyiz. Çünkü kendini algılama suretle değil anlamsal bir şekilde meydana gelir. Nitekim İbn Sînâ duyunun kendisini algılamasının mümkün olmadığını ifade etmekte ve bunun ya vehim ya da akıl ile meydana gelebileceğini ifade etmektedir. Yakın ve uzak duyulur arasında meydana gelen ayrımın nedeni ise vasıtalardan başka bir şey değildir. Dolayısıyla "yakın duyulur idrak, uzak duyulur ise his" demek değildir. Nitekim İbn Sînâ çoğu zaman his ile idraki dış ve iç duyular ayrımı üzerinden kullansa da mütesahil bir şekilde birbirlerinin yerine de birçok yerde kullanmaktadır.

[148] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs**, s. 278-281. Râzî bu anlatıdan hareketle, İbn Sînâ'ya göre görmenin gözdeki ıslak yaşlıkta olmadığını ifade eder. Ayrıca bu, idrakin intiba eden suretin kendisi de olmadığı anlamına gelir. Nitekim Râzî İbn Sînâ'ya göre bilginin sırf intiba eden suretin kendisi olmadığını, aksine surete ilave olan bir izafetle idrakin gerçekleştiğini bu iddia üzerinden temellendirir. Bkz. Fahreddin Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, Tahran, Müessesetü's-Sadık, 1415, C. 2, s. 229-230.

nesneye dair bütünlüklü bir tasavvura imkân tanır. Çünkü görme kuvvesi, suretleri idrak etmede diğer duyulardan daha üstün bir seviyeye sahiptir.[149]

Dış duyulardan elde edilen suretlerin tamamının kendisine aktığı duyu kuvvesi, iç duyulardan ortak duyudur. Yukarıdaki görme örneği üzerinden hareket edecek olursak, gözün ön kısmındaki yaşlıkta intiba eden suretin taşıyıcı bir ruhla her iki gözden getirilerek görme kuvvesi tarafından idrak edilmesi, ortak duyuya giden yolun ilk seviyesi olarak ortaya çıkar. Görme kuvvesinde idrak edilen görülen suret, ikinci kez gören kişinin cevherinden olan intikal ettirici bir ruhla (*ruhen müeddiyeten*) beynin ön boşluğuna dökülmüş olan ruhta (*er-ruhu'l-masbûbe*) tekrar *intiba* eder. İşte ortak duyu, kendisine özgü olan ve beynin ön boşluğunda olan bu ruhta intiba eden sureti idrak eder. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre suret iki kere intiba eder. Aynı şekilde surete yönelik idrak da iki kez gerçekleşir. İlk intiba gözün ön kısmındaki yaşlıkta (*er-rutûbeti'l-celîdiyye*), ikinci intiba ise ortak duyuya özgü olan beynin ön boşluğuna dökülmüş olan ruhta meydana gelir. Görme kuvvesi ilkini idrak ederken, ortak duyu ikincisini idrak eder. Bu itibarla ortak duyuda meydana gelen ikinci idrak, görme idrakinin (*kemâlu'l-ibsâr*) yetkinleşmesidir. Görmenin yetkinliğinin ortak duyunun idraki olmasının nedeni, görme kuvvesinin kaynağının ortak duyu olması ve aynı zamanda ortak duyunun görme kuvvesini de yönetiyor olmasıdır. Bununla beraber ortak duyu diğer tüm duyuları yöneten ve onların idrakinin kendisinde yetkinleştiği bir kuvve olarak ortaya çıkar.[150] Böylece ortak duyu sayesinde bir nesneye dair görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma duyularından gelen veriler birleştirilerek çeşitli hükümlere varılır. İşte İbn Sînâ'nın hissî idrak (*idraku'l-hâkimu'l-hissî*) şeklinde ifade ettiği "hüküm veren (hâkim)" duyu, dış duyulardan elde edilen verilerden hareketle çeşitli tikel hükümlere ulaşır.

[149] Aritoteles **Metafizik**'in başındaki meşhur "Tüm insanlar doğası itibariyle bilmeyi arzular." ibaresinin hemen devamında görmenin üstünlüğünü vurgular. Esasında görmenin diğer duyulara nazaran daha üstün bir şekilde nesnelere dair tasavvura ulaştırması, başta kelâmcılar olmak üzere İslam düşünce tarihinde de oldukça kabul görmüş bir iddiadır. Hiçbir duyu, görme duyusu kadar var olan nesneleri inkişaf ettirecek bir seviyeye ulaşamaz. Bundan dolayı Râzî'nin hemen hemen her eserinde görme bahisleri diğer duyuların toplamından daha fazla bir hacme sahiptir. Bkz. Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 2, s. 907-937; Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 2, s. 291-334.

[150] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs**, s. 278-281.

Konumuz bağlamında İbn Sînâ'nın duyu teorisinden açığa çıkan temel şey, idrak ile intiba eden suret arasında bir ayrımın olduğudur. İntiba eden suret kendinde idrak olgusundan farklıdır. Nitekim duyu kuvvesi sureti aldığında veya kabul ettiğinde idrak gerçekleşir. Dolayısıyla bilme durumu ile cisimsel bir etkiyle intiba eden suret arasında bir ayrım var demektir. Cisimsel etki kendinde idrak anlamını taşımaz. Dolayısıyla beş duyuda bilişsel yönün üzerine ilave bir şeyden bahsediyorsak, İbn Sînâ'da bu idrak durumundan farklı olarak cisimsel bir etki ile intiba eden suretlerdir. İşte Râzî'nin İbn Sînâ'da bilgiden farklı olarak ortaya çıkan şeyin cisimsel bir etkiden ibaret olduğu ile kastettiği şey budur. Bu itibarla İbn Sînâ'da cisimsel etki ile meydana gelen durum, kelâmcıların idrak ile ifade ettikleri şeyden oldukça farklıdır. Çünkü onlara göre idrak, cisimsel bir durum olmayıp bilgiden farklı olarak dış gerçekliğin inkişaf etmesine imkân tanıyan farklı bir bilişsel durum olarak ortaya çıkar.

Râzî'nin idrakin mahiyeti ve bilgi ile ilişkisi bağlamında eserlerinde kelâm cenahında ismi en çok zikredilen kişi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'dir. Râzî Ebü'l-Hüseyin'in iddialarını **Nihâye**'de ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemektedir. Râzî'nin **Nihâye**'de Ebü'l-Hüseyin'in beş duyu idrakine yönelik açıklamaları, oldukça eleştirel bir içeriğe sahiptir. Oysa bilginin sırf izafet olması noktasında Râzî ile Ebü'l-Hüseyin ortak bir paydada buluşmaktadır. Buna rağmen beş duyu idraki noktasındaki eleştiriler, Râzî ile Ebü'l-Hüseyin'in her noktada aynı pozisyonu paylaşmadığını gösterir. Ebü'l-Hüseyin beş duyu ile idrakin gerçekleşmesi durumunda idrak edilenlere dair bilginin *zorunlu* bir şekilde meydana geldiğini iddia eder. Ebü'l-Hüseyin'in zorunluluk iddiasını ve onun duyumsamaya dair bilginin nasıl oluştuğunu, Râzî muhtasar bir şekilde (*ba'de hazfi'l-tatvîlâti'l-kesîre*) şöyle ortaya koyar:

> Akıllı kimseler selim duyularını kullandıklarında, huzurlarında bir dağı görmediklerinden zorunlu olarak dağın hazır olmadığını bildiler. Bu bilgiyi, sağlıklı duyu organlarını kullandıktan sonra dağı göremeyişlerine isnad ederler. Bu isnad, sadece dağın hazır olması halinde görmenin zorunlu olduğunun sabit olması durumunda doğru olur. Zorunlu bir bilgiye dayanan şeyin zorunlu bir şekilde bilinir olması gerekir. Böylece 'şartların olgunlaşması durumunda her ne zaman görülen hazır olursa onu görmek zorunlu olur' bilgisi zorunlu bir bilgidir. Ulaşılmak istenen sonuç budur.[151]

[151] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 376.

Ebü'l-Hüseyin'in idrak teorisinin kısa bir açıklaması olan bu ifadeler oldukça önemli bilgiler vermektedir. Öncelikle beş duyu idrakinin gerçekleşmesi durumunda bilginin gerçekleşmesi zorunludur. Böylesi bir iddia idrakin bilgiden başka bir anlama sahip olduğu görüşünü dışarıda bırakmasa da buna dair bilginin de zorunlu olduğu iddiası idrakin farklı bir anlam olmasına imkân tanımaz. Nitekim Ebü'l-Hüseyin şartların meydana gelip engellerin ortadan kalktığı durumda görmenin gerçekleşeceğine dair zorunluluğun da *zorunlu bir bilgi* bilindiğini iddia eder. Ebü'l-Hüseyin'nin bu iddiası, Râzî tarafından geniş bir şekilde ele alınmaktadır.[152] Râzî idrakin zorunlu bir şekilde meydana geldiğini kabul etmemekle birlikte, idrakin şartların oluşup engellerin kalktığı durumda zorunlu bir şekilde gerçekleşeceğine dair bilginin de zorunlu olmasını tamamıyla yanlış bulur. Çünkü bu durumda hem mucizelerin gerçekliğine hem de Tanrı'nın fail-i muhtar oluşuna halel gelir. [153] Bu iddiasıyla Ebü'l-Hüseyin, Kâdî Abdulcebbâr gibi diğer Behşemî kelâmcılardan da ayrışmış olur. Çünkü Kâdî her ne kadar şartların olgunlaşması ve engellerin ortadan kalkması durumunda idrakin zorunlu bir şekilde meydana geleceğini söylüyorsa da, bunun zorunlu değil nazarî bir bilgi olduğunu iddia etmektedir.[154] Ebü'l-Hüseyin bu iddiasıyla mensubu olduğu Behşemiyye ekolünden farklı bir idrak tasavvuru ortaya koymuştur.

İdrakin bilgiden başka bir anlamı olmadığını savunan Ebü'l-Hüseyin, görme anlayışında da intiba teorisini benimser. Öyle ki Ebü'l-Hüseyin'in duyumsamanın bilgiden başka bir anlamı olmadığı iddiasının asıl dayanak noktası da burasıdır. Râzî, Ebü'l-Hüseyin'in görme teorisini felâsifenin intiba anlayışının yanlış bir okuması olarak görmektedir. Buna göre Ebü'l-Hüseyin renk ve ışık ile aydınlanmış olan nesneye dair suretin *havada hâdis olduğunu* ve daha sonra havada hadis olan bu suretin göze bitişen havaya varana kadar intikal etmesiyle suretin gözde hadis olduğunu iddia etmektedir. Râzî bu açıklamanın oldukça zayıf ve felâsifenin "görülene dair şebehin havada göze vardığı" iddiasının hatalı bir okuması olduğunu iddia eder. Nitekim Râzî, İbn Sînâ'nın **Mübâhasât**'ta "suretin hava aracılığıyla göze varması" şeklindeki

[152] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 376-382.
[153] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 382.
[154] Fahreddin Râzî, **er-Riyâzü'l-mûnika fî ârâi ehli'l-'ilm**, thk. Esad Cuma, Kayrevan, Merkezü'n-Neşri'l-Camiî Külliyetü'l-Âdâb ve'l-Ulumi'l-İnsaniyye bi'l-Keyrevan, 2004, s. 292.

açıklamanın mecâzî bir ifade olduğunu belirttiğini aktarır.[155] Böylece Ebü'l-Hüseyin el-Basrî intiba teorisi ile idrakin bilgiden başka bir mana olmadığını benimseyerek İbn Sînâcı anlayışa oldukça yakın bir konuma sahiptir.

Ebü'l-Hüseyin duyumsamanın idrak eden öznede meydana gelen etkiden ibaret olduğunu iddia ettikten sonra, idrak ile bilginin aynı bilişsel olguyu ifade ettiği iddiasına ulaşmaktadır. Çünkü tüm var olanların çeşitli idraklerle idrak edilmesi mümkün olursa, idrak taallukun genelliğinde bilgiyle aynı olur (*cerâ'l-idrâku mecrâ'l-'ilmi fî 'umûmi't-ta'alluk*).[156] Aslında Ebü'l-Hüseyin'in bilgiden başka olan şeyi cisimsel bir etkiye indirgemesi, "idrak" şeklinde ayrı bir ontolojik gerçekliğe sahip bilişsel bir durumun var olmadığı iddiasında olduğunu gösterir. Çünkü duyumsamada olan şeyin cisimsel bir etki olması demek, bunun bilişsel bir durum olmaması demektir. Nitekim Ebû Haşim ve takipçileri her ne kadar idrakin zorunlu bir şekilde gerçekleştiği iddiasında olsa da, idrak şeklinde bir gerçekliğin hâl kabilinden ontolojik bir içeriğe sahip olduğunu da iddia etmektedirler. Onlar Ebü'l-Hüseyin gibi bunun cisimsel bir etkiye indirgemezler. Çünkü Ebü'l-Hüseyin'e göre idrak manasının ispatı ne zorunlu ne de nazar ile bilinir bir haldedir. Bu yüzden manayı zorunlu bir şekilde reddetmek gerekir.[157] Böylece Ebü'l-Hüseyin insanın tüm bilişsel durumunu "bilgi" kavramı üzerinden ortaya koyan teorik bir çerçeve meydana getirir. Ayrıca Râzî bu minvalde idraki mana olarak görmeyip onu hâl kabul edenlere dair ileri sürülen çeşitli ilzâmî delillerin Ebü'l-Hüseyin'e râcî olamayacağını iddia eder. Çünkü Ebü'l-Hüseyin idrak manasının yanında tüm manaları tümden (*bi-esrihâ*) reddetmektedir.[158] Böylelikle Ebü'l-Hüseyin'in siteminde bilgi dışında duyumsamadaki bilişsel durumu ifade eden başka bir olgudan bahsedilemez. Nitekim ona göre bilgi, bilen ile bilinen arasında meydana gelen bir taalluktur. Ebü'l-Hüseyin'in ahvâl teorisinde de bir dönüşüme gittiği düşünüldüğünde, bilginin ontolojik durumu daha ayrıntılı incelemelere ihtiyaç duyar. Nitekim ikinci bölümde Râzî'de izafetin ontolojisini ele aldığımız kısımda Ebü'l-Hüseyin'in de görüşünü ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

[155] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 367-369.
[156] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 394.
[157] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 397.
[158] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 400.

Ancak öyle görünüyor ki Ebü'l-Hüseyin'in izafet anlayışı, Râzî'nin bilgiyi sırf özel bir nispet ve özel bir izafet olarak görmesinde etkili olmuştur.

Sonuç olarak idrakin bilgiden başka bir araz veya hâl olduğunu iddia eden kelâmcılar nezdinde duyusal olana dair idrak, duyu organında meydana gelen cisimsel etkiye indirgenemeyecek bilişsel bir olgudur. Tam aksine duyu algısında idrak arazının hâsıl olduğu durumda, bilen özne gördüğü, işittiği, tattığı, kokladığı ve dokunduğu şeyleri idrak ettiğinin bilincine varmaktadır. Eş'arîler âdet teorisini dikkate alarak duyumsamada Allah'ın idrak arazını yaratmasında ona nispet edilecek bir "zorunluluk" durumundan kaçınmaktadır. Ancak Mu'tezile şartların olgunlaşması ve engellerin ortadan kalkması durumunda duyu idrakinin mekanik ve zorunlu bir şekilde meydana geldiğini iddia etmekle birlikte, idrakin nedenselliği bağlamında etkin öznenin yine Allah olduğunu ikrar etmektedir. Bu bağlamda kelâmcılar, duyu organında meydana gelen cisimsel etkinin duyu idrakinde nedensel bir rolünün olmadığı iddiasındadır. Buna karşın İbn Sînâ duyu organlarının dış gerçeklikte var olan duyulur niteliklerin etkisiyle bir dönüşüme uğradığı ve kendi yetkinliğini bu etkilenimden kazandığını iddia etmektedir. Böylece duyusal olanın idrak edilmesinde duyu organında meydana gelen cisimsel etkinin nedensel bir rolü bulunmaktadır. Nitekim böylece Râzî'ye giden süreçte duyusal olanın idrakinin aklî idrakten farklılığı

1.2.2. Râzî'nin İdrak ve Bilgi Ayrımına Dair Çözümü

Fahreddin Râzî, (i.) duyusal olanın idrakinde duyu organının rolünün ne olduğu ve (ii.) bir şeye dair bilgi durumunu duyusal olanın idrakinden ayıran şeyin ne olduğu şeklinde iki önemli problemi tevarüs etmiştir. Bu iki probleme dair Râzî'nin geliştirdiği çözüm de iki seviyeli bir içeriğe sahiptir. Râzî'nin kendisinden önce tevarüs ettiği problemlere dair çözümü şu iki ilke üzerine inşa edilmektedir:

1. Nefsin birliği: Bununla en temelde İbn Sînâcı nefs anlayışında hem duyu organlarına hem de insan beyninde belirli bir mekâna sahip olan idrak edici kuvvelerin reddedilerek ister duyusal ister aklî olsun her türlü idraki gerçekleştirenin nefs olduğu kastedilmektedir.
2. Nispetlerin biricikliği: Bununla idrak eden özne ile idrak edilen nesne arasındaki nispet ile izafetin "özel (mahsus)" bir halde olması nedeniyle

tamamının kendine özgü bir halde olmasıdır. Böylece Râzî duyusal olanın idraki ile aklî olanın idraki arasında bir ayrıma gidebilmektedir.

Kelâmcıların duyu idrakini bilgiden başka bir araz olarak görmesi ve bunun cisimsel bir etkiden ibaret görmemeleri, Râzî'de olduğu gibi kabul görmüştür. Râzî **Nihâye**, **Mülahhas**, **Şerhu'l-İşârât**, **Erba'în**, **Me'âlim** ve **Metâlib** gibi eserlerinde beş duyu idrakinin bilgiden farklı bir anlama sahip olduğunu ikrar eder.[159] Yukarıda açığa çıktığı üzere beş duyu idrakinde temelde iki olgu vardır: (i.) Duyu organlarında meydana gelen cisimsel etki ve (ii.) bilişsel bir olgu olarak duyu algısı yani idrak. Kelâmcılar duyu organındaki etkinin idrakin hakikatine dahil olmadığı iddiasındadır. Nitekim görmede etkin özne kişinin kendisi değil Allah'tır. Ancak felâsife, gözde intiba eden suretle duyu kuvvesinin idraki gerçekleştirdiğini iddia eder. Her ne kadar gözde intiba eden suret ile duyu kuvvesinin idraki arasında bir ayrım varsa da intiba eden suret duyumsamanın hakikatine dahildir. Çünkü duyu kuvvesi intiba eden sureti idrak eder. Râzî açık bir şekilde duyumsamanın duyu organındaki cisimsel etkiye indirgenemeyeceğini iddia eder. Nitekim ona göre görme, ne gözde intiba eden bir suret ne gözden çıkan bir ışık ne de gözdeki ışığın göze bitişen havayı nitelemesiyle gerçekleşir.[160] Aksine Râzî İbnü'l-Heysem'in görme teorisini kabul ederek dış gerçeklikte var olan nesneye özgü olan renklerin ışık aracılığıyla gözün ön kısmındaki yaşlıkta bir renk bileşimine imkân tanıdığı iddiasındadır.[161] Ancak bu renk bileşimi İbn Sînâcı anlamda bir suretin intibâsı gibi bir role sahip değildir. Aksine nefsin kendisi bu renk bileşimi üzerinde tasarrufta bulunarak görme olayını gerçekleştirir. Dolayısıyla görme, nefsin görülen nesne ile kurduğu izafî ve nisbî bir ilişkiden ibarettir. Bu itibarla aletin sağlam, şartların olgunlaşıp engellerin ortadan kalktığı durumda görülen bilfiil aydınlanmış olursa görme (ibsâr/rü'yet) gerçekleşir. Görmenin gerçekleştiği bu yer ise göz veyahut görme kuvvesi değil, doğrudan nefsin kendisidir. Nitekim kendisi bunu şöyle ifade eder:

[159] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 359-362; Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 2, s. 913-914; Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 236-239; Râzî, **Me'âlimu usûli'd-dîn**, s. 70-71; Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 3, s. 187-191.

[160] Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 2, s. 921-933; Râzî, "Cevâbâtü'l-mesâili'l-Buhâriyye", s. 49.

[161] İbrahim, "Freeing Philosophy from Metaphysics", s. 314-317.

> Biz gözde bir görme kuvvesi (*kuvve bâsire*) ve dilde bir tatma kuvvesi (*kuvve zâike*) olduğunu kabul etmiyoruz. Hikmette cumhurun itikadına dayanmak muteber değildir (*ve'r-rucû'u ile'l-i'tikadi'l-cumhûri gayru mu'teberin fi'l-hikme*). Ayrıca insanlar "dil konuştu" ve "göz gördü" demez. Aksine "dil aracılığıyla konuştum" ve "göz aracılığıyla gördüm" derler. Bu, onların bu tarz fiilleri organlara değil nefse nispet ettiği şeklindeki inançlarına işaret eder.[162]

Râzî'nin bu ifadeleri duyu organlarının belirli kuvvelere sahip olduğu iddiasında olan İbn Sînâ'ya yönelik bir eleştiriyi kendinde barındırmaktadır. Bu itibarla görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma gibi eylemlerin gerçekleştiği durumda idrak, duyu organlarına özgü olan kuvveler tarafından değil doğrudan doğruya nefs tarafından gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla duyu organında meydana gelen cisimsel etki, Râzî'ye göre idrakin mahiyetine dahil değildir. Ancak organlar nefsin duyumsamayı gerçekleştirebilmesi için bir alet olarak işlev görmektedir. Bu bakımdan organların yokluğu durumunda nefsin duyu idrakini tek başına gerçekleştirmesi mümkün değildir. Çünkü kör ve sağır birinin renklerin ve seslerin mahiyetine ve hakikatine ulaşması mümkün değildir.

Öyle görünüyor ki Râzî'nin kuvveleri reddederek tüm idrakleri insan nefsine nispet etmesi, Ebü'l-Berekât'ın etkisinin bir uzantısıdır.[163] Ayrıca İbnü'l-Heysem'in optik teorisi üzerinden görme olgusunu doğrudan nefs üzerinden temellendirebilmesi, onun tüm idrak tarzlarını nefse atferederek açıklayabilmesine imkân tanır. Bununla beraber Râzî idrakin ilgili duyu organında Allah'ın yarattığı bir mana ile idrak edildiği iddiasında olan Eş'arîlerden de ayrışır.[164] Ayrıca Râzi, duyu organının sağlam ve şartların olgunlaşıp engellerin kalktığı durumda idrakin zorunlu (*vücûb*) bir şekilde gerçekleştiği iddiasında olan Basra Mu'tezilîlerine de muhalefet eder.[165] Buna karşın ona göre beş duyu idraki sonrasında bilginin meydana gelmesi ise zorunludur.[166]

---

[162] Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 2, s.985-86.

[163] Öyle ki kendisi bunu açık bir şekilde şöyle zikreder: "*Bu meselede (beş duyu idrakinin nefste gerçekleşmesi probleminde) bana göre doğru olan,* ***Mu'teber*** *sahibinin kabul ettiği görüştür.*" Bkz. Râzî, "Cevâbâtü'l-mesâili'l-Buhâriyye", s. 39.

[164] Öyle ki Râzî Eş'arîler'in idrakin mana ile nedensel bir şekilde gerçekleştiği iddiasını oldukça zayıf bulduğunu ifade eder. Bkz. Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 406; Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 3, s. 193-196.

[165] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 363-376; Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 3, s. 196-197.

[166] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 381.

Râzî'nin idrakte zorunluluk durumunda böylesi bir ayrıma gitmesine neden olan şey ise teolojik bir arka plana sahiptir. Çünkü duyumsamanın kendisini zorunlu görmek, Allah'ın yaratması noktasında ona bir zorunluluk atfetmeyi beraberinde getirir. Ancak duyumsamadan sonra insan için bilginin meydana gelmesinin zorunlu olduğunu iddia etmek teolojik herhangi bir probleme neden olmaz. Böylece Râzî Eş'arîler için hassas bir nokta olan ve tevhide zarar verdiği düşünülen "zorunluluk" durumunu Allah'a nispet etmekten kaçınmış olmaktadır.

Kelâmî arka planda Râzî idrakin mana ile nedensel bir ilişki içinde olduğunu ispatlayan herhangi bir delilin olmadığını iddia eder. Böylece ne halleri kabul eden Eş'arîler ne de manayı reddeden Basra Mu'tezilîleri bu konuda doğru bir posizyona sahiptir. Çünkü idrakin bilen öznede bir mana olarak var oluşunu ispatlayan bir delil bulunmamaktadır. Dolayısıyla ahvâli kabul eden Eş'arîler ile manayı inkar eden Basra Mu'tezilîlerin iddiaları, Râzî'ye göre hakkında var ve yok olduğu bilinmeyen bir gerçekliğe dair bir iddia olarak ortaya çıkar. Bununla beraber idrak eden olmaklık (*müdrikiyye*) söz konusu olduğunda Râzî, bunun *ahvâl* kabilinden olduğunu iddia eder. Ancak Râzî'de ahvâl, varlık ile yokluk arasında ara bir kategori olarak ortaya çıkmaz. Böylece Râzî duyumsamanın bilgiden farklı bir anlama sahip olduğunu iddia etmekle beraber, idrakin kendinde ontolojik bir anlama sahip olduğuna dair bir delilin bulunmadığı iddiasındadır. Ancak kişinin kendini idrak eden olarak bulması söz konusu olduğunda bu bir tür ontolojik içeriğe sahiptir. Nitekim bilginin izafet olması demek böylesi bir anlama sahiptir.[167]

Râzî'nin bilgiyi izafet olarak görmesi, idrak edilen nesnenin idrakin mahiyetine dahil olmasını beraberinde getirir. Çünkü bir şeye dair idrak ve bilgi, temelde bilinen nesnenin neliğini açığa çıkaran bir şeydir. İdrakin izafet olarak görülmesi ise nesnenin neliğini bir surete ihtiyaç duymaksızın doğrudan izafet üzerinden açıklar. Tüm idrak tarzlarıyla tüm idrak edilirleri idrak eden nefsin farklı aletlere/organlara ihtiyaç duyması, insandan bağımsız bir şekilde var olan nesnelerin varlık tarzına uygun olan izafeti kurmak içindir. Böylece nefsin nesne ile kurduğu izafet, birçok farklı organ ve vasıtalara ihtiyaç duyabilir. Ancak organlarda meydana gelen etki izafetin hakikatinin

[167] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 7b-9a; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 388-389, 406.

dışındadır. Çünkü Râzî'ye göre bilende meydana gelen etkiler, izafetin hakikatine dahil değildir. Aksine bilende şayet bir suret veya misal varsa bile, bu bilgi ve idrak olarak ifade edilen nesneye intisabı bulunan izafetin dışındadır.[168] Böylece Râzî'ye göre duyusal olanın idraki, duyu aletinin aracı olmasıyla nefs tarafından gerçekleşmektedir. Nefsin gerçekleştirdiği idrak, duyu organında meydana gelen cisimsel etkinin ötesinde anlamsal bir içeriktedir.

Râzî beş duyu idrakinin bilgiden farklı bir anlama sahip oluşuna dair çözümü, idrak türlerinin "kendinde" birbirinden farklı olduğu üzerine inşa edilir. Şöyle ki görme olayında gören ile görülen arasında meydana gelen izafet, "bir inanç olarak meydana gelen bilgi" izafetinden farklı bir izafettir. Çünkü bir inanç olarak bilgi, konu ile yüklem arasındaki nispetin var olup olmadığıyla ilgili aklî bir idraktir. Aklî idrakin zemini temelde konu ile yüklem tasavvurları olduğu dikkate alındığında, duyumsamadan oldukça farklı bir içeriğe sahip olduğu görülür. Bu bakımdan duyumsama ile bilgi arasında meydana gelen izafetler, "kendi olmaklıkları" bakımından içeriğini oluşturan nesnelerin mahiyetleriyle birbirinden ayrışır. Râzî'ye göre izafetler arasında meydana gelen bu ayrışma bedihî bir şekilde idrak edilir. Bu koklama, tatma, dokunma, hayal, haz, acı vb. tüm idrak tarzları için geçerlidir. Çünkü her birinde gerçekleşen izafet hem ihtiyaç duydukları organ hem de algıladıkları nesneler bakımından birbirinden başkalaşır. Dolayısıyla duyumsama, aklî idrak olarak ifade edilen bilgiden farklıdır.

Nitekim Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'yı takip ederek bu anlamı ifade edecek şekilde bir idrak tasnifi yapmaktadır. Buna göre idrak eden özne belirli bir şeyi idrak ettiğinde "idrakin kendisi (*nefsu idrakihi*)" (i.) ya birçok şeye söylenebilmeyi imkânsız kılan bir haldedir (ii.) ya da birçok şey için söylenebilir bir içeriğe sahiptir. Şayet idrak kendinde bir çokluğa söylenebilmeye engel olan bir içeriğe sahipse, idrak edilen nesne ya hariçte bir varlığa sahiptir ya da hariçte var değilse de kendinde bir çokluğa söylenebilecek bir içerikte değildir. Böylelikle Râzî'ye göre '*idrakin kendisi*'ni "ortaklığa engel olup olmama" ve "dış gerçeklikte var olup olmama"

[168] Fahreddin Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, ed. Ali Rıza Necefzâde, Tahran, Encümen-i âsâr ve'l-mefâhiri-i ferhengi, 2004, C. 2, s. 217-219; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 144; Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 104b.

şeklinde ikili değişken üzerinden bir taksime tabi tuttuğumuzda, üç tür idrak meydana gelir. Bu taksimde temel alınan şey, kendinde özelleşmiş bir şahıs olmaktır. Bundan dolayı kendinde bir şahıs olarak var olamayan tikel manalar yanî "vehmî idrak"in konusu olan şeyler bu taksimde yer almaz. Nitekim bu minvalde Râzî insanda ne bir vehim kuvvesi olduğunu kabul eder ne de tikel manaların gerçek anlamda tikel olduğunu iddia eder. Aksine Râzî tikel anlamların esasında kendinde "çokluğa söylenmeye engel olmama" itibariyle tikel değil tümel olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla Râzî'ye göre vehim için nefste ne bir kuvve ne de ilgili kuvveye konu olabilecek tikel anlamlar söz konusudur. Bundan dolayı idrakin kendisini dikkate aldığımızda, onu "vehmî idrak" olarak isimlendirebileceğimiz ne ontolojik ne de psikolojik bir zemin söz konusudur. Dolayısıyla Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'yı takip ederek yaptığı idrak tasnifi, tüm idrak tarzlarını kuvvelere değil de nefse atfetme kaydıyla vâkî olduğu ifade edilebilir. Böylece Râzî idrak türlerinin psikolojik ve ontolojik içeriğinde bir dönüşüm gerçekleştirmiş olsa da, bilişsel olguyu ifade etme noktasında hâlâ işlevsel gördüğü söylenebilir. Bu minvalde Râzî'de idrakin kendisi dikkate alındığında ulaşılan tasnif şöyledir:

1. Hissî İdrak: Bu idrak durumunda idrakin kendisi, ortaklığa engel bir içeriğe sahip ve idrak edilenin dış gerçeklikte var olmasını gerektirir.
2. Tahayyül: Bu idrak durumunda idrakin kendisi, ortaklığa engel bir içeriğe sahip olsa da idrak edilen dış gerçeklikte var değildir.
3. Aklî İdrak: Bu idrak durumunda idrakin kendisi ne ortaklığa engel bir içeriğe sahip ne de idrak edilen dış gerçeklikte bir varlığa sahiptir.[169]

Konumuz bağlamında bu taksimi işlettiğimizde beş duyu idraki, kendinde diğer idraklerden ayrışan bir içeriğe sahip olmuş olur. Çünkü dış gerçeklikte nesne, belirli bir madde ve belirli arazlarla bitişik bir şekilde var olur. Râzî'nin sisteminde beş duyu idrakini de nefsin gerçekleştirdiği dikkate alındığında aletlerin idrakin meydana gelmesindeki temel vazifeleri, kendinde var olan özel bir şahsa dair izafeti kurmaya imkân tanımalarıdır. Bu itibarla dış gerçeklikte belirli bir zaman ve mekânda çeşitli nitelik ve niceliklerle özelleşmiş bir ferde dair idrak, böyle olmayan diğer idrak

[169] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 236-238.

türlerinden ayrışır. Çünkü bilginin hakikatini oluşturan izafet, idrak nesnesine aittir. Nesnenin varlık tarzı izafetin içeriğini de belirler. Böylece hissî idrak, tahayyül ve aklî idrakten ayrışan bir içeriktedir. Nitekim Râzî bunu veciz bir şekilde şöyle ifade eder: "Görme ve işitme bilgiden başka olup idrakin iki türüdür (*enne'l-ibsâre ve'semâ'e nev'âni mine'l-idrak muğayirâni li'l-'ilmi*)."[170] Yine Râzî **Metâlib**'de bu anlamı ifade edecek şekilde: "Görme idraki *kendinde* bilme idrakinden başka bir durumdur (*fe'l-**idraku'l-basarî** fî nefsihi hâletun muğayiretun li'l-**idraki'l-'ilmî***)" der.[171]

Râzî'de duyu idrakinin bilgiden farklı bir anlama sahip olması, izafetlerin içeriğinin farklılaşmasının getirdiği türsel bir ayrışma ile çözüme kavuşturulur. Ancak tüm idrakler, izafet olma noktasında bir aynılığa sahiptir. Böylece Râzî, beş duyu idrakinin farklı bir anlama sahip olduğunu kabul ederek kelâmî çizgiyi devam ettirmiştir. Ancak bu anlayışı birbirinden ayrışan manalar üzerinden değil, izafetlerin kendinde biricik şeyler olduğu üzerinden açıklamaktadır. Peki idrakin izafet olması ne demektir? İzafetin meydana gelmesinde bir suret, mana veya sıfata ihtiyaç var mıdır? Bir diğer ifade ile bilen özne ile bilinen nesne dışında izafetin meydana gelmesini sağlayan başkaca bir şey var mıdır? Yoksa idrak eden ile idrak edilen arasındaki izafet, idrak/bilgi/şuur durumunu ortaya koyabilecek bir yetkinliğe sahip midir?

[170] Râzî, **Me'âlimu usûli'd-dîn**, s. 71.
[171] Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 3, s. 188.

İKİNCİ BÖLÜM

ONTOLOJİK AÇIDAN İDRAK SORUNU

Bilen özne ile bilinen nesne arasında meydana gelen bilişsel durumun bilen öznede bilinen nesneye özgü bir *suret*in veya *mana/niteliğin* hâsıl olmasına bağlı olduğu oldukça kabul gören bir iddiadır. Çünkü dış gerçeklikte cismin madde ve suret şeklinde bir bileşimden meydana geldiğini iddia eden felâsife, bilişsel bir durumda maddeyi idrak eyleminin dışında bırakıp nesnenin mahiyetine eşit bir suretin insanda zihnî bir varlık kazanabileceğini iddia eder. Bu itibarla akılda veya zihinde var olan bu suretler, zihne özgü bir varlığa sahip olmaları itibariyle de "tasavvur" veya "zihnî suretler" olarak isimlendirilir. Ancak dış gerçeklikte nesneyi madde ve suret düzleminden farklı olarak atomlar (*el-cüz'ü'l-lezi la yetecezzâ*) ve arazlardan oluşmuş bir nesne olarak gören kelâmcılar, bilişsel bir olguda bilen öznede dış gerçeklikteki nesneye denk bir suretten ziyade nesneye nispeti/izafeti (taalluk) kendinde barındıran "hakiki/tikel bir mana/nitelik/araz"ın var olduğunu iddia etmektedir. Bu itibarla "suret" dış gerçeklikteki nesneye denk bir şekilde zihinde bulunuyor olsa da "mana" ve "nitelik/sıfat" dış gerçeklikteki nesne ile herhangi bir benzerliğe veya mahiyette eşitliğe sahip değildir. Çünkü kelamcılara göre zâtta bulunan bilgi manasıdır, bilinenin manası değil. Aksine dış gerçeklikteki nesnenin bilinir olmasını sağlayan şey, bu mananın nesne ile kurduğu bir çeşit *taalluk* veyahut aynı anlama gelecek şekilde *nispet* ve *izafettir*. Bu düzlemde bilinenin bilinir olması, bilen öznede bulunan mananın bilinen ile kurduğu bir çeşit nispet ve izafet ile gerçekleşir. Söz konusu izafetlerin ise dış gerçeklikte bir varlığı ve sübûtu yoktur. Dolayısıyla bilen kendi zâtı ile değil, zâtına ilave olan bir araza ilişen izafetle nesneyi bilmektedir. Bu itibarla kâdirin kaynağı kudret niteliği, müdrikin idrak niteliği vb. olduğu gibi bilenin kaynağı da bilgi niteliğidir. Dolayısıyla bilgi ve idrakin meydana gelmesinde, bilen özne ile nesne dışında ilave bir ontolojik olgunun (*suret/hakiki sıfat*) olup olmadığı idrak araştırmasının merkezinde yer alan bir şeydir.[172]

[172] Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 3, s. 104; Râzî, **el-Muhassal**, s. 86.

Fahreddin Râzî idrakin mahiyeti ile ilgili düşünce tarihinde öne sürülen iddiaların dört başlığa indirgenebileceğini ve bundan daha fazla olmasının da mümkün olmadığını iddia etmektedir. Râzî bunları birçok eserinde benzer şekilde şöyle zikreder:

> Bil ki biz varlığımızı, hazlarımızın ve acılarımızın varlığını bildiğimizi kendi nefsimizde zorunlu bir şekilde idrak ederiz. Bu bilgi ve idrak ya [A] yokluksal (*'ademî*) ya da [B] varlıksal (*vücûdî*) bir şeydir. Varlıksal bir şey olursa ya [1] kendinde izafetten ârî müstakil bir şey olur ya [2] izafetle birlikte kendinde müstakil bir mevcut olur ya da [3] sırf özel bir izafet ve özel bir nispet olur. Bilgi, şuur ve idrakin tefsirinde bu dört yön üzerine ekleme yapmak mümkün değildir.[173]

Râzî'nin kendilik bilincinden hareket edip hemen idrakin ontolojik içeriğine dair bir araştırma içine girişmesinin nedeni, onun bilgi, idrak ve şuur olgusunun kendinde apaçık ve bedihî bir şey olarak görmesine dayanır. İlk bölümde açıklandığı üzere Râzî'ye göre idrakin kendiliğine dair bir araştırmaya kalkışmak abesle iştigal etmek demektir. Ancak idrakin meydana gelme durumu dikkate alındığında, ontolojik bir araştırma yapmaktan başka bir çare yoktur. Dolayısıyla kendimizde zorunlu ve bedihî bir şekilde bulduğumuz idrak, bilgi ve şuur durumunun ontolojik yönüne dair bir incelemeye kalkıştığımızda karşımıza iki temel ayrım çıkar: Bir şeye dair idrak *varlıksal* bir şey midir yoksa (1.) *yokluksal* bir şey midir? Râzî, bilginin yokluksal bir şey olduğunu bir grup kelâmcı ve akıl-makul özdeşliği iddiasında olan bir grup felâsifeye nispet eder.[174] Buna karşın bilginin varlıksal bir şey olduğu, Râzî açısından söz konusu radikal iki grup dışındaki herkes tarafından kabul gören bir şeydir. Bilginin varlıksal bir durum olması durumunda ise ya (2.) zihinde bulunan suretin kendisi olur ya (3.) bilinene yönelik bir izafete sahip nitelik olur ya da (4.) bilen özne ile bilinen

---

[173] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 6a-b. Bilginin mahiyetinin ontolojik değerine dair dörtlü tasnif, Râzî'nin ilk eserlerinden son eserine varıncaya kadar aynı şekilde devam ettirilmektedir. Benzer açıklamalar için bkz. Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 444; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 143; Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 478-479; Râzî, **el-Muhassal**, s. 86.

[174] Akıl-makul özdeşliğinin Aristoteles'ten itibaren tarihsel seyrini takip edip İbn Sînâ'daki dönüşümü ele alan bir makale için bkz. Üçer, "Özdeşlikten Temsile", s. 1-53. Ayrıca bkz. İbrahim Kalın, **Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru**, Çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 19-86.

nesne arasında meydana gelen sırf özel bir nispet ve özel bir izafet olur. Böylece idrakin ontolojik gerçekliğini ifade etme noktasındaki dört alt başlık da açığa çıkar

Râzî'nin bilginin mahiyetinin ontolojik içeriği noktasında tüm tarihsel birikimi indirgediği bu tasnif, **İşârât**'ın '*tecrîd namat*'ında İbn Sînâ'nın sübûtî ve izafî sıfatlar taksiminden mülhem bir şekilde inşa edilmiştir. İbn Sînâ'nın sıfat taksiminde, nesnelere nispet edilecek sübûtî ve izafî sıfatların üç kategoriye sahip olabileceği iddia edilmektedir. Buna göre İbn Sînâ'nın sübûtî ve izafî sıfat taksimi şöyledir:

(i.) Sırf hakiki nitelikler: Siyah ve beyaz gibi nitelikler.
(ii.) Sırf izafî nitelikler: Sağ ve sol gibi izafî nitelikler.
(iii.) İzafete sahip hakiki nitelikler: İzafet ile nitelik ilişkisi bakımından bu kısım iki yöne sahiptir:
   a. Kendisinde bulunan izafetin değişmesiyle değişmeyen nitelik: Kudret niteliği.
   b. Kendisinde bulunan izafetin değişmesiyle değişen nitelik: Bilgi niteliği.[175]

İbn Sînâ bu taksimde bilginin "izafete sahip hakiki nitelik" olduğu iddiasındadır. Bu bakımdan zihnî suretler ile izafetler arasında zorunlu bir gerektirme söz konusudur. İzafetler var olan nesneye bağımlı olduğundan, nesnenin varlık durumunun değişmesi ona tabi olan izafetin de değişmesini gerektirir. Var olan nesneye bağımlı izafetin değişmesi zihnî suretin bir diğer ifade ile niteliğin de değişmesini gerektirir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın, zamansal bir düzlemde değişim ve dönüşüm içinde olan tikel nesnelere dair bilgiyi var olan nesneye bağlı olan izafetlerin gerektirdiği zihnî suretlerle bilmesi mümkün değildir. Çünkü Zorunlu Varlık, zamansal düzlemin dışında olması itibariyle değişim ve dönüşüme uğrayan şeyleri, değişen izafetlerin gerektirdiği değişen zihnî suretler ile bilmesi söz konusu olamaz. Bu noktada İbn Sînâ Allah'ın tikellere dair bilgisinin "zaman-üstü" bir düzlemde tümel bir şekilde gerçekleştiğini iddia eder. Tümel aklî şeylerin kendinde bir değişim ve dönüşüm içinde olmaması, onlara dair izafetlerin de bir değişime tabi olmayacağı anlamına gelir. Bu anlamda tümel hakikatlerin ay altı âlemde değişen ve

[175] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 541-545.

dönüşen arazlarla nitelenmesi, nesnenin tümel hakikatinin dışında kalan bir şeydir. İnsanın dış duyular ve iç duyular ile nesnelerin tümel aklî hakikatine ilişen arazları idrak etmesi, Zorunlu Varlık'a özgü olan niteliklerden ayrışan bir içeriktedir. Çünkü kendisinde bulunan izafetin değişimiyle değişen bilgi niteliği, Zorunlu Varlık söz konusu olduğunda "zaman-üstü" kaydıyla kayıtlanır. Ancak zamansal bir düzlemde var olan insan için bilgi, izafetin değişimiyle değişen zihnî suretler olarak ortaya çıkar. Böylece İbn Sînâ'nın bilgiye dair "izafete sahip hakiki nitelik" iddiası, bilginin bizzât nitelik bilaraz da izafet kategorisine dahil olmasına imkân tanır. Çünkü nesnenin mahiyetine eşit bir şekilde zihinde hâsıl olan zihnî suretler, hakiki nitelikler olarak dış gerçeklikte var olan nesne ile bir izafete sahiptir. Nesnenin oluş-bozuluş düzlemindeki değişimi ona tabi olan izafetin değişimini gerektirmekte ve izafetin değişimi de zihnî suretin değişimini gerektirmektedir. Böylece İbn Sînâ'ya göre zihnî suretler bizzât, izafetler ise bilaraz olarak bilginin mahiyetine dahildir.[176]

Fahreddin Râzî bilginin izafete sahip nitelik olmasının, onun suretin hâsıl olmasından ibaret olduğu iddiasından ayrışan bir görüş olduğu iddiasındadır. Çünkü Râzî'ye göre idrakin suretin hâsıl olmasından ibaret olduğu iddiası, dörtlü taksimde "izafetlerin ilişmediği sırf hakiki sıfatlar" kategorisine dahil olur. Dolayısıyla idrakin, idrak edende nesnenin mahiyetine eşit bir suretin hâsıl olmasından ibaret olduğu iddia edildiğinde, bilgi durumunda izafî bir niteliğe yer bırakılmamış demektir. Böylece Râzî zihnî suretler iddiasını, izafetin idrakin mahiyetine dahil edilip edilmediğine göre iki kısma ayırır:

1. İdrakin nesnenin mahiyetine eşit bir suretin hâsıl olmasından ibaret olduğu iddiası, "izafetin ilişmediği hakiki nitelik" kategorisine dahildir.
2. İdrakin nesnenin mahiyetine eşit bir şekilde hâsıl olan surete ilave olan bir izafet olduğu iddiası, "izafete sahip hakiki nitelik" kategorisine dahildir.

Her iki seçenek de zihinde suretlerin var olduğu iddiasında olan İbn Sînâ'ya nispet edilebilecek görüşlerdir. Ancak Râzî, İbn Sînâ'nın bilgiyi bizzat nitelik bilaraz izafet kılmasından hareketle ikinci seçeneği ona nispet etmeye daha yakın bir pozisyona sahiptir. Esasında Râzî'nin İbn Sînâ'ya nispet ettiği bu iddia, "izafete sahip

[176] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 540-546.

tikel bir bilgi niteliği" iddiasında olan kelâmcıların görüşüyle oldukça benzer bir mahiyettedir. İbn Sînâ hakiki niteliği "zihnî suretler" olarak görürken, kelâmcılar bu niteliğin "tikel/hakiki bilgi niteliği/mana/araz" olduğunu iddia eder. Zihnî suretler, zihinde var olmaları itibariyle nesne adedince birbirinden ayrışan bir çokluğa sahiptir. Ancak hakiki sıfat, zâta zaid bir mana olarak var olan *tek bir* arazdır. Kelâmcılar tikel bilgi sıfatına ilişen *izafetlerle* var olan nesnelere dair çoklu bir bilgiye ulaşırlar. Bununla beraber izafetlerin kendinde bir varlığı bulunmaz. Dolayısıyla izafetler tikel bilgi sıfatına hakikatini vermez. Aksine tikel bilgi sıfatı sahip olduğu izafetlerle, var olan nesneleri bilinir kılar. Dolayısıyla tikel bilgi sıfatının kendisinde zihnî suretlerde olduğu gibi birbirinden ayrışan suretlerin bulunduğu bir çokluk meydana gelmez. Aksine izafetlerin dış gerçeklikte bir varlığının bulunmaması, bilgi niteliği ile nesne arasındaki ilişkinin tamamıyla izafî bir mahiyete sahip olmasına neden olur.[177]

Râzî'nin bilginin mahiyetini epistemolojik seviyede apaçık bir şey olarak görüp ontolojik düzlemi de böylesi bir tasnif ile incelemesinin oldukça açıklayıcı bir çerçeveye imkân tanıdığı vurgulanmalıdır. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın sıfat taksiminden mülhem bir şekilde bilginin ontolojik değeri ile ilgili yapılan tasnif, Râzî'ye kadar süregelen felsefî ve kelâmî tarihsel birikimi tek bir kategorik çerçevede ele almaya imkân tanır. Bu da tasnifte ortaya çıkan her bir görüş hakkında lehte ve aleyhte çeşitli delillerin ileri sürülmesine ve delillerin içeriğine bağlı olarak birbirinden farklılaşan çoklu itiraz ve eleştiriler yapılmasına olanak tanır. Böylece Râzî ilgili iddia ve delil hakkında ileri sürülebilecek bütün ihtimalleri tüketmeyi, kendi tahkik yöntemini işleterek gerçekleştirmektedir. Bu anlamda Râzî'nin ortaya koyduğu tasnif, onun gerçek anlamda ne düşündüğünü ortaya koymaya imkân tanıyan en önemli araç olarak ortaya çıkar.

Bilginin ontolojik değeri noktasında Râzî'nin tasnifinden hareket edildiğinde, felsefî ve kelâmî düzlemi iki temel olgu üzerinden ayrıştırmak mümkündür: (i.) *Zihnî suretler* ve (ii.) *hakikî bilgi sıfatı*. Râzî külliyatında zihnî suretler noktasında karşımıza çıkan temel isimler İbn Sînâ ile takipçileri ve Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'dir. Râzî'de bilginin mahiyeti tartışmalarının "öteki" cephesinde İbn Sînâ bulunur. **Mebâhis**'te

[177] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 239; Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 3, s. 104.

Râzî, İbn Sînâ'nın bilginin mahiyetinin ne olduğu noktasında oldukça zorlandığını iddia eder. Burada Râzî, İbn Sînâ'nın yukarıda ileri sürülen dört iddiayı da farklı eser ve bağlamlarda kabul ettiğini ifade etmektedir. Böylece tüm iddiaların bir anlamda muhatabı İbn Sînâ olmuş olur.[178] Ayrıca **Şerhu'l-İşârât** ve **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme**'de de Râzî, idrakin suretin kendisi mi yoksa surete ilave bir şey mi olduğu noktasında İbn Sînâ'nın zorlandığı ve iddiasının farklılaştığı görüşünü devam ettirir.[179] Bu noktada İbn Sînâ'nın idrakin hâsıl olan suretin kendisi mi yoksa surete ilave olan bir izafet mi olduğu iddiası detaylı bir şekilde incelenmektedir.[180] Ebü'l-Berekât'ın İbn Sînâcı bilgi teorisine yönelik eleştirileri, onun zihnî suretleri kabul etmesine rağmen bilgiyi izâfî bir durum olarak nitelemesine imkân tanır.[181] Bu bağlamda Ebü'l-Berekât'ın iddiası ile İbn Sînâ'nın iddiası arasında gerçek bir ayrışmanın bulunup bulunmadığı dikkate değerdir. Dolayısıyla İbn Sînâ ve Ebü'l-Berekât, Râzî külliyatında "zihnî suretler" tasavvurunun öne çıkardığı en önemli iki isim olarak tebarüz etmektedir.

Zihnî suret iddiasının dışarıda bırakıldığı ikinci düzlem, kelâmî geleneğe atfedilen "tikel bilgi sıfatı/arazı" iddiasıdır. Râzî'nin kelâmî geleneğe yönelik eleştirileri azımsanmayacak derecede önem arz eder. Tüm kelâm ekolleri, hâdis düzlemde insanın bilgi ve idrake sahip olabilmesi için zâta zaid olan tikel bir bilgi arazının var olduğunu iddia eder. Gâib âlemde ilâhî sıfatlar teorisi bağlamında kelâmcılar arasında ortaya çıkan ayrışmalar, söz konusu insan olduğunda tikel bilgi arazı etrafında bir ittifaka dönüşür.[182] Ne var ki kelâmcılar arasında hem şâhid hem de gâib âlemde niteliklerin varlığını inkâr eden en önemli isim, Basra Mu'tezilîlerinin

[178] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s.144.
[179] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 226; Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, C. 2, s. 230.
[180] İbn Sînâcı zihnî suretler eleştirileri ekseninde Râzî'nin hem temsîl hem de kavramcı teorileri kabul etmediği iddiasında olan bir çalışma için bkz. Zamboni, "Herkesin Dilinde Olan Zayıf Söylem", s. 65-107.
[181] Ebü'l-Berekât zihnin dış gerçeklikte var olmasından hareket ederek, zihnî varlığın da haricî varlık kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği iddiasındadır. Bu itibarla zihinde var olan suretler, ister dış gerçeklikten elde edilmiş olsun isterse de hayalî bir kurgu ile birleştirilmiş olsun, zihnin dış gerçeklikte var olması nedeniyle onlar da zihnî bir varlığa sahiptir. Ömer Mahir Alper, **Varlık ve Zihin: İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021, s. 38-42. Ayrıca Ebü'l-Berekât her ne kadar zihnî suretlerin varlığını kabul ediyor olsa da bilgi ve idraki, bilen için bilinene yönelik izafî bir hâl olarak görmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Yıldırım, **Nefis, Benlik ve Bilgi**, s. 172-198.
[182] Râzî'nin ilâhî sıfatların ontik değeri noktasında Eş'arîlerin zâta ilave olan hakiki bilgi sıfatını kabul etmeyip, Basra Mu'tezilesinden Ebû Hâşim'in "ahvâl teorisine" meylettiği iddiasında olan bir çalışma için bkz. Aktaş, "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi", s. 43-70.

Behşemiyye ekolünün Hüseyniyye kolunun kurucu ismi Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'dir (ö. 436/1044).[183] Râzî'nin eserlerinde sıkça adı geçen ve eserlerini ezberlediğini bildiğimiz Ebü'l-Hüseyin, bilgi durumunda zâta ilave olan şeyin *sırf izafet (taalluk)* olduğu iddiasıyla, öyle görünüyor ki Râzî'nin iddiasının şekillenmesinde en önemli etkiye sahip isimdir. Râzî'nin bilgi tasnifinin açığa çıkardığı felsefî zihnî suretler ve kelâmî tikel bilgi sıfatı iddiası, görüldüğü üzere hem felsefe ile kelâm arasında bir ayrışmaya imkân tanımakta hem de Râzî öncesindeki isimleri belirli bir çerçeve içinde ele almaya imkân vermektedir. Bu noktada Râzî'nin bilginin sırf izafet olduğu iddiasını temellendirmek, zikredilen felsefî ve kelâmî iddialara yönelik eleştirilerin ortaya konulmasına bağlıdır.

"Zihnî suretler" ve "hakiki sıfat" şeklinde bilgiye atfedilen farklı ontolojik gerçekliklerden ilki zihnî varlığı, ikincisi ise dış gerçeklikte özneye ilave olarak var olan haricî bir bilgi niteliğini gerektirir. Bilginin kendisi için ihdas edilen varlıksal statüleri zihnî ve haricî varlık ayrımında anlamak ve konumlandırmak oldukça anlaşılır iddialar olarak ortaya çıkar. Ancak bilgiye "sırf özel bir nispet ve özel bir izafet" olarak atfedilen ontolojik statünün ne olduğu kendinde oldukça kapalı bir görüştür. Çünkü nispet ve izafetin iki var olan şey arasında meydana geldiği ve dış gerçeklikteki varlığı sorunu, bilgiyi izafet olarak kabul eden Râzî açısından önemli bir problem olarak ortaya çıkar. Özellikle mümkün ma'dum, hayalî suretler ve imkânsız şeyler gibi dış gerçeklikte bir varlığı bulunmayan şeylere dair izafetin nasıl kurulduğu, izafet iddiasının açıklaması en zor problemleri olarak ortaya çıkar. Buna rağmen Râzî'nin sırf izafet görüşüyle neyi dışarıda bırakıp neyi benimsediği, onun zihnî suretler ve hakiki sıfat eleştirileri ile belirginlik kazanır. Bu bakımdan öncelikle Râzî'nin tasnifini takip ederek bilginin yokluksal bir şey olmasının imkânını ele alıp sonra varlıksal bir şey olması bağlamında öne sürülen zihnî suretler ve tikel bilgi sıfatı eleştirilerini ortaya koymak gerekmektedir.

[183] Aktaş'ın Râzî'nin ilâhî sıfatlar konusunda ahval teorisine meylettiği iddiasını eleştiren ve Râzî'nin ilahî sıfatlar teorisi bağlamında Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin "ahkâm teorisi" ile uyumlu olan bir kanaate sahip olduğunu iddia eden bir çalışma için bkz. Erdinç, "İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfât İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri", s. 149-188.

2.1. İdrakin Ademî Olduğuna Yönelik Eleştiriler

Fahreddin Râzî ilk eserinden son eserine kadar bilginin *varlıksal* bir şey olduğunu iddia etmektedir. Bu itibarla tüm eserlerinde bilginin yokluksal bir şey olduğu iddiası, bilginin varlıksal oluşuna karşıt bir görüş olarak zikredilmekte ve çeşitli delillerle çürütülmektedir. Râzî'ye göre idrakin yokluksal bir şey olduğu iddiasında olan iki kesim vardır. Bunların ilki (**I.**), bilginin "cehaletin yokluğu *(ʻademuʻl-cehl*)" olduğunu ileri süren Nazzâm (ö. 231/845) gibi bazı kelâmcılardır. İkincisi ise (**II.**) bir şeyin akıl, akleden ve akledilen olmasının onun "maddeden soyut (*mücerredun ʻaniʼl-madde*)" olmasından ibaret olduğunu ileri süren bir grup felâsifedir.[184] Şüphesiz felâsifeden bir gruba nispet edilen bu iddia, Aristoteles ile başlayıp Afrodisiaslı İskender, Plotinus, Filoponos ve Stefanos gibi şarihlere uzanan bir çizgiye işaret etmektedir.[185] Râzî her iki grubun iddialarını çeşitli delillerle çürütmektedir.

(I.) Kelâmcılara atfedilen ilk iddia olan bilginin "cehaletin yokluğu *(ʻademuʻl-cehl*)" olduğu görüşü, öncelikle cehalet ile kastedilenin ne olduğu üzerinden ortaya konulmaktadır. Râzî'nin bu bağlamda ortaya koyduğu ilk delil, cehalet türlerinden hareketle bilginin varlıksal bir şey olduğunu ortaya koymaktır. Buna göre cehalet ya bilginin yokluğu olur ki bu, basit cehalettir (*cehl-i basît*); ya da yanlış olan kesin inanç olur ki bu, bileşik cehalettir (*cehl-i mürekkeb*). Basit cehalet kendinde yokluksal bir şeydir. Çünkü bu tür bir cehaletin bilgiye olan nispeti, yokluk ve sahiplik şeklinde birbirine karşıt olan iki durum üzerinden ortaya çıkar. Bu itibarla basit cehalet, bilgiye sahip olmama anlamında yokluksal bir şeydir. Basit cehaletin aksine bileşik cehalet, varlıksal bir şeydir. Çünkü bu tür bir cehaletin bilgiye olan nispeti, ateş ve su gibi iki zıt olan şeyin birbirine nispeti gibidir. İki zıt şeyin birleşmesi imkânsız olsa da birbirinden ayrı olarak var olmaları mümkündür. Bu itibarla bilgi "basit cehaletin yokluğundan *(ʻademuʻl-cehl*)" ibarettir denilirse; bir anlamda bilgi, "bilginin yokluğunun yokluğudur" denilir ki, bu durumda bilginin mevcut bir şey olması

[184] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 6b; Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 3, s. 104-106.

[185] Aristotelesin akıl-makul özdeşliği iddiası ve şarihler döneminde Aristotelesci iddiaya yönelik ortaya çıkan açmazlara dair gelişen farklılaşmanın detaylı bir anlatımı için bkz. Üçer, "Özdeşlikten Temsile", s. 1-18.

gerekir. Şayet bilgi, bileşik cehaletin yokluğu anlamına gelirse; bileşik cehaletin yokluğu durumunda bilen öznenin bilgiden farklı olarak zan, şüphe ve vehim gibi farklı inançlara sahip olmasının mümkün olmasından dolayı bu şık da geçersiz olmaktadır. Çünkü bileşik cehaletin yokluğu durumunda sadece bilgi değil zan, şüphe ve vehim de meydana gelebilir. Böylelikle bilgi ne basit ne de bileşik cehalet ile tanımlanabilir bir şey olmaktadır. Ancak insanın bir şey hakkında bilgi sahibi olması, kişinin bilgi haline ermeden önce o şey hakkında basit bir cehalete sahip olmasını gerektirir. Bu anlamda basit cehalet, kendinde yokluksal bir şey olmaktadır. Bilginin meydana gelmesi, yokluksal bir durum olan basit cehaleti ortadan kaldıran varlıksal bir durumdur.[186]

Râzî'nin bilginin cehaletin yokluğu noktasında ileri sürdüğü ikinci delil, bilginin kendinde yokluksal bir şey olmadığı üzerine inşa edilmektedir. Buna göre bilgi hali, kişinin kendi nefsinde bulduğu diğer vicdânî hallerden ayrışan bir şeydir. İnsan neşe, gam, acı ve haz durumlarına dair bilgiyi kendi nefsinde bulması ile bazı şeyleri arzulayıp diğerlerinden kaçınmaya dair bir yönelime sahip olduğunu kendinde bulması, kişinin bu iki vicdânî durumu bedihî bir ayrımla birbirinden ayrıştırdığını da kendinde zorunlu bir şekilde bulmasına neden olur. Böylesi bir ayrışma (*imtiyâz*) mutlak yokluk halinde meydana gelemeyeceği için bilgi, mevcut bir mahiyettir.[187]

Son delil ise cehaletin yokluksal bir şey olması üzerinden şekillenir. Buna göre bir şeyi bilmeme halinin yokluksal bir durum olduğu noktasında şüphe yoktur. Ancak o şeye dair bilgi oluştuğunda yokluksal durum ortadan kalkar. Yokluğu ortadan kaldıran ise varlıktır. Böylelikle bilgi, varlıksal bir durum olmuş olur.[188]

Bu açıklamalar ışığında Râzî, kelâmcılardan bazılarının ileri sürdüğü bilginin, "cehaletin yokluğu *('ademu'l-cehl*)" olduğu şeklindeki açıklamanın doğru olamayacağını iddia eder. Bilgiyi kendinde sırf yokluksal bir durum olan basit cehaletin yokluğu ile nitelemek, bilgiye yokluksal bir anlam nispet etmek demektir. Oysa bilginin kendinde varlıksal bir şey olarak diğer şeylerden ayrışması, ona

[186] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 6b, 34b-35a; Râzî, **el-Muhassal**, s. 86.
[187] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 6b.
[188] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 6b-7a.

yokluksal bir içerik atfetmeyi imkânsız kılmaktadır. Varlıksal olan bir şeyin varlık tarzı, onun hakikatini ortaya çıkarır. Var olan bir şeyi onun yokluğu ile tanımlamak, onun hakikatine dair bir veri sağlamaz. Bu yüzden bilginin varlıksal içeriği, onun mahiyetini oluşturan şeyle ortaya konulmalıdır.

(II.) Bilginin yokluksal bir şey olduğunu iddia eden ikinci kesim, antik Yunan filozoflarıdır. Râzî Aristoteles'e nispet edilen bilginin "maddeden soyut (*mücerredun 'ani'l-madde*)" bir şey olduğu iddiasının da zikredilen deliller ile çürütülebileceğini ifade etmektedir.[189] Çünkü Râzî'ye göre madde ve suretten meydana gelmiş bir nesneden maddenin olumsuzlanması, varlıksal bir durum değil aksine yokluksal bir kayıttır. Bu itibarla tecrîd (*soyutlama*) faaliyeti, kendinde varlıksal bir şey değil aksine var olan nesnenin bütünlüğünü yokluksal bir ayrışma ile bölmek demektir. Nesneden maddenin tecrîd edilmesi, var olan nesneye nispet edilen olumsuz (*selbî*) bir kayıttır. Çünkü madde ve suretten meydana gelen nesnenin maddî kısmını dışarıda bırakmak, nesneye "bi-şartı lâ" şeklinde yokluksal bir kayıtla suretin zihinde var olduğunu söylemek demektir. Bu itibarla zihnî suretin mefhumu, kendinde yokluksal bir kayıtlamayı barındırmaktadır. Nasıl ki bilgiyi cehaletin yokluğu şeklinde tanımlamak onu yokluksal bir şey kılıyorsa, onun maddeden soyut olduğunu söylemek de bilgiyi yokluksal bir şey kılmaktadır. İşte böylece bilgiyi maddeden soyutlama olarak görmek, onu yokluksal bir içeriğe indirgemek anlamına gelir.

Bilgiyi maddeden soyutlama olarak tanımlamak sadece nisbî bir yokluğu değil, soyut aklî nefs ve soyut zihnî suretlerle birlikte düşünüldüğünde akıl-makul özdeşliğini zorunlu olarak gerektiren bir şey olarak ortaya çıkar. Nitekim Râzî, idrakin suret oluşu ve soyut aklî bir varlığın idraki kendi varlık tarzıyla gerektirdiği iddialarını da dahil ederek bu görüşü şöyle ortaya koyar:

> Onların yaklaşımı (*mezheb*) şöyledir: Bilgi, bilinenin suretinin bilen için hâsıl olmasından ibarettir. Bir şey, başkasıyla kâim ve bir mahalde yerleşmiş olduğunda, o, kendisi için hâsıl olmuş bir hakikat olmaz; aksine başkası için hâsıl olmuş olur. Kuşkusuz ki, böyle olan bir şey de, kendisini müdrik olmadığı gibi kendisini bilen de olmaz. Ama bu şey, yerleşecek bir mahalden bağımsız (*ganî*) olduğunda, onun hakikatinin hakikati, kendi başına kâim olur. Çünkü onun mahiyeti, başkası için hâsıl olmuş olmaz; aksine kendisi için hâsıl olmuş

[189] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 7a.

> olur. Kendisi, kendisi için hasıl olduğunda ve idrakin, bilinenin mahiyetinin bilen için hâsıl olmasından başka bir anlamı bulunmadığı da sabit olduğunda ve yine maddeden soyut bir şeyin kendisinin, kendisi için hasıl olması gerekli olduğunda ve bir şey ne zaman böyle olsa onun kendisini müdrik ve kendisini bilen olması gerekeceği de sabit olduğunda, -işte bu yorumla- şöyle dediler: Maddeden soyutlanma, taakkulu ve idraki icap eder.[190]

Râzî'nin akıl-makul özdeşliğini (*ittihad*) yokluksal kategorinin içine dahil etmesi, maddeden soyut olmanın aklî idraki gerektirmesi üzerine inşâ edilmektedir. Bilginin maddeden soyutlanan suretin bilen öznede hâsıl olmaya özgü kılınması, idrak ve bilginin kendinde "maddeden soyut olma" kaydını taşıdığı anlamına gelir. Maddeden bağımsız bir şekilde kendinde var olan soyut varlık, var olduğunda başkası için değil bizzât kendinde var olur. Böylesi bir varlığa sahip olan, doğası gereği kendisini bilir. Onun bilen ve idrak eden oluşunun dayanağı kendi zâtı olduğunda, onun kendi soyut varlığı bilgi ve idraki zorunlu kılar. Dolayısıyla onun kendi zâtına dair bilgisi, soyut zâtının kendinde var olması ve zâtının idraki zâtî bir şekilde gerektirmesi nedeniyle bilen ile bilinen arasında izafet dahil herhangi varlıksal bir ilişki olmaksızın meydana gelir. Böylece soyut olma kaydı gibi olumsuz bir kayıtla, akıl-makul özdeşliği meydana gelir. Nitekim Râzî tecrîd faaliyeti üzerine ilave bir izafetin olmamasının, ittihad görüşünü kaçınılmaz kıldığını iddia etmektedir.[191] Ayrıca Râzî **Mebâhis** ve **Şerhu'l-İşarât**'ta, İbn Sînâ'nın **Kitâbü'l-Mebde've'l-me'âd** dışındaki eserlerinde akıl-makul özdeşliğini iptal etmekte ısrarcı olduğunu ifade etmektedir.[192] Kuşkusuz Râzî açısından İbn Sînâ'nın idrakin mahiyete eşit bir suretin bilen öznede hâsıl olduğu iddiasını savunmasına rağmen akıl-makul özdeşliğini inkâr etmesi, onun idrakin hâsıl olan suretin ötesinde ve ona ilave olan başka bir şey olduğunu iddia etmiş olmasını gerektirir. Dolayısıyla akıl-makul özdeşliği, idrakin hâsıl olan suretin tam da kendisi olması üzerine inşa edilmektedir. Bilen özne ile bilinen nesnenin soyut aklî varlık tarzları, zâtî bir şekilde herhangi bir çokluğa neden olmaksızın idrakin meydana gelmesini mümkün kılar. Bu itibarla da maddeden soyut

[190] Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 3, s. 105-106. Metnin tercümesi için bkz. Alper, **Varlık ve Zihin**, s. 107.
[191] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C.2, s. 229.
[192] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 228; Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 448.

olma şeklindeki varlık tarzı, herhangi bir şeye ihtiyaç duymaksızın akletmeyi ve idraki gerektirmiş olur.

Akıl-makul özdeşliğinin maddeden soyut olmaya özgü kılınması, Râzî'yi öncelikle madde ile maddeden soyut olma arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmaya götürür. Buna göre madde, kendinden başka bir şeye mahal olma, o şeye kabil olma ve onunla nitelenmekten ibarettir. Bu durumda maddeden soyut olan bir varlık, ne mekânda var olan bir şeyde yer tutar ne de var olmak için mekâna ihtiyaç duyar. Aksine soyut varlık, mekânsız olarak kendi başına kaim olur. Bu anlamda mekânda bulunmayıp kendi başına kaim olan şey, varlık tarzı itibariyle zâtî bir şekilde idrak eder. Çünkü idrak, bu yoruma göre maddeden soyut olmaktan ibarettir. Ancak Râzî bu iddiayı oldukça zayıf bulmakta ve soyut olmanın bir kişiyi bilen kılamayacağı noktasında üç delil ileri sürmektedir.

1. Râzî cansız varlıkların da kendi başına kaim olduğunu, ancak onların herhangi bir şey bilmediğinin de apaçık olduğunu ileri sürer. Bu iddiaya, cansız varlıkların madde ve suretten meydana gelip "maddeden soyut olma" kaydına sahip olmadıkları iddia edildiğinde; Râzî, bu itiraza maddenin kendinde kaim olduğu veyahut kendinde kaim olan bir maddede son bulması gerektiğini ileri sürer. Bununla beraber maddenin son bulduğu mutlak maddenin (*heyûla*) bir şey bilmediği açıktır. Dolayısıyla kendinde kaim olan bir şey, idrak ve bilgi için şart olamaz.

2. Maddeden soyut olma kaydı, bir şeyin maddeye yerleşmemiş olduğu anlamına gelir. Bir şeye yerleşmemiş olma şeklindeki özel nispet, olumsuzlama kabilinden bir şeydir. Oysa bilinenin şeyin âlimi olma kaydı, bilen ile bilinen arasında meydana gelen özel nispetin olumlanması anlamında varlıksal bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla özel bir nispeti olumsuzlama, bir başka özel nispeti olumlamaktan başkadır. Böylece bilen ile bilinen arasında varlıksal bir nispet olan idrak ve bilgi, "bir şeye yerleşmemiş olma" nispetinden başka bir şeydir. Dolayısıyla idrak, maddeden soyut olma kaydından başka bir şey olmuş olur.

3. Maddeye yerleşmemiş olma kaydı, tüm bilinenler için sabit olan bir durumdur. Ancak bir bilineni bilen olma kaydı, tüm bilinenler için sabit değildir. Oysa bilinen suretler kendinde "maddeden soyut olma" kaydına sahip olsalar da bu, onların

bir şeyi bilen olmalarına imkân tanımamaktadır. Dolayısıyla soyut zihnî suretlerin kendinde bilen olmasının imkânsızlığı; bilgi, şuur ve idrakin maddeden soyut olma anlamından başka olduğunu gösterir.[193]

2.2. İzafetin İlişmediği Hakiki Nitelik: Sırf Zihnî Suret Eleştirisi

Bilgi, idrak ve şuurun kendinde bilen özne ile bilinen nesne arasında meydana gelen varlıksal bir şey olduğu, onun yokluksal bir şey olmadığının ispatıyla açığa çıkmış olur. Bilginin varlıksal bir şey olmasına imkân tanıyan şey, onun mahiyetini oluşturan şeyin varlık tarzıdır. Bir diğer ifade ile bilginin mahiyetine dair bir belirlenim, onun varlıksal yönünü de açığa çıkaran bir şeydir. Bu anlamda idrak eden öznede idrak edilene benzer aklî bir suretin hâsıl olduğu ve idrakin nefste suretin hâsıl olmasından ibaret olduğu iddia edildiğinde; idrak eden öznede meydana gelen suretin varlık tarzı, idrak ile bilginin varlık tarzını da belirlemiş olur. Çünkü idrak, suretin zihinde hâsıl olmasından ibarettir. Böylesi bir çerçevede zihinde bulunan suretler, var olan şeylerin suretleri olmak bakımından "tikel" bir şekilde zihinde bulunur. Çünkü zihinde bulunması bakımından bir şeye özgü olan mahiyet, diğer mahiyetlerden ayrışan kendine özgü zihnî bir varlığa sahiptir.[194] Dolayısıyla bilgi durumuna konu olan her bir suret, zihnî varlıklarıyla zihnî gerçeklik düzleminde tikel bir zihnî varlığa sahip olmuş olur. Bilgi ise bu suretlerin zihinde hâsıl olmasından ibaret olmasıyla, kendine özgü bir surete sahip değildir. Dolayısıyla bir şeyin suretini idrak etmekle ortaya çıkan idrak ve bilgi, kendinde bir şey olmaktan ziyade bağlı bulunduğu sureti idrak etmekle açığa çıkan bir hakikate sahip olmuş olur.[195] Burada İbn Sînâ'ya göre soyut aklî bir cevher olan nefsin zâtı itibariyle bilen bir özne olduğu iddiası önem arz eder. Çünkü bilme ve idrak etme özelliği soyut nesfin zâtî bir özelliğidir.[196] Bu iddia, felâsifenin kelâmcılarda olduğu gibi zâta zâid "tikel bir bilgi niteliği"nin var olmadığını, bilme gücünü sıfat ve arazlara değil doğrudan zâtın kendisine atfetmeye imkân tanır.

---

[193] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 7a-b.

[194] Nitekim Râzî zihnî varlık eleştirilerinde, tikel bir nefiste bulunan tikel bir suretin tümel olamayacağı ve dolasıyla zihnî suretlerin tümel olmadığı iddiasını da bu zemine yerleştirir. Bkz. Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 299; Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 221.

[195] Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 3, s. 104.

[196] İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs**, s. 112.

Bilgiyi suretin zihinde hâsıl olmasından ibaret gören bir kişi için bilgi ve idrakin mahiyeti, suretin hâsıl olmasının kendisi olmuş olur. Ancak İbn Sînâ'nın akıl-makul özdeşliği, görme hali ve **İşârât**'taki bilgi tanımı ile tecrîd namatında idraki sırf suretin hâsıl olmasından ibaret kılmadığı gerçeği, Râzî'yi "idrakin *zihnî suretlerin hâsıl olmasından ibaret olması*" ve "*idrakin suretin hâsıl olmasına ilave olan bir izafet olması*" şeklinde iki önemli olguya vurgu yapmasına neden olmuştur. Bu anlamda Râzî'nin böylesi bir ayrımı yapmasına imkân tanıyan şey, onun İbn Sînâ okumasıdır. Ayrıca zihnî suretlerin zihinde var olduğu iddiasını kabul etmesine rağmen idrakin izafî bir durum olduğunu iddia eden Ebü'l-Berekât'ın da Râzî'nin böyle bir ayrıma gitmesinde etkili olduğu kanaatindeyiz. İbn Sînâ'nın sureti idrakin mahiyetine dahil etmesi, suret görüşüyle uyumlu iki görüşün ona isnad edilmesini mümkün kılar: (i.) *İdrak, hasıl olan zihnî suretin tam da kendisidir.* (ii.) *İdrak, hâsıl olan zihnî surete ilave olan bir izafettir.* Nitekim **Mebâhis**, **Nihâye**, **Şerhu'l-İşârât**, **Mülahhas** ve **Metâlib** gibi eserlerinde Râzî, idrakin mahiyeti tartışmalarını temelde bu bağlam üzerine inşa etmektedir. Bu anlam, **Şerhu'l-İşârât**'ta şöyle ifade edilmektedir:

> Bu fasıl, iki meseleyi içerir. Bunlardan biri (i.), bir şeyin idrakinin, ancak idrak edilen şeyin hakikatinin, idrak edenin zâtında hâsıl olması durumunda gerçekleşeceğidir. İkincisi ise (ii.) bunun sabit olması halinde (yani ilk şıkkın doğru olması durumunda), bir şeyin idrakinin, bu hâsıl olmanın tam da kendisi olup olmadığıdır. Bu soruna dalanlar, bu iki meseleyi güç bela birbirinden ayrıştırırlar. Oysa biz, Allah Teâlâ'nın yardımıyla bu ikisi hakkında konuşacağız ve sonra da lafızların yorumuna döneceğiz.[197]

Râzî bilginin mahiyetini incelediği her eserinde az veya çok İbn Sînâ ile özdeşleşen "bilgi, bilinenin suretinin bilende hâsıl olmasıdır" şeklindeki iddiayı inceler. Suretin bilen öznede hâsıl olmasından ibaret görülen idrak olgusu, Râzî'ye göre iki şekilde sorunsallaştırılabilir bir iddia olarak ortaya çıkar. Bunlardan ilki (I.) idrakin, bilen öznede suretin/mahiyetin/hakikatin hâsıl olmasından ibaret olup olmadığı üzerinedir. İkincisi ise (II.) suretlerin zihinde hâsıl olduğu iddiası kabul edildiği takdirde idrakin, hâsıl olan suretin tam da kendisi olup olmadığıdır. Bir diğer

[197] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 217. Benzer ifadeler için bkz. Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 439-443; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 144; Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 475; Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 1b-6a.

ifade ile zihinde hâsıl olan surete ilave olan bir nispet ve izafet bulunmakta mıdır? Râzî'nin bilginin suret olduğu iddiasını indirgediği bu iki ayrım, onun eleştirilerinin de temelini oluşturmaktadır. Nitekim **Mebâhis**, **Nihâye**, **Mülahhas**, **Şerhu'l-İşârât**, **Şerhu 'Uyuni'l-hikme** ve **Metâlib** gibi eserlerinde Râzî, bilginin suret olmasını doğrudan veya dolaylı bir şekilde bu ayrıma indirgeyerek eleştirmektedir. Özellikle **Nihâye**, **Şerhu'l-İşârât** ve **Metâlib**'deki tüm açıklama, bu ayrım üzerinden iki kısımda incelenir. **Metâlib**'den farklı olarak **Nihâye** ve **Şerhu'l-İşârât**'ta ilk önce birinci şıkka bir genel ve iki özel delil getirilerek itiraz edilmekte, sonra da ikinci şık için iki genel delil ve üç özel delil ile eleştiriler serdedilmektedir. Dolayısıyla Râzî'de zihnî suretler eleştirişinin kendine özgü bir bağlamı bulunmaktadır.

Zihnî suret iddiasının idrakin (i.) hasıl olan zihnî suretin tam da kendisi ve (ii.) hâsıl olan zihnî surete ilave olan bir izafet olduğu şeklinde iki iddiaya imkân tanıması, Râzî'nin zihnî suret eleştirisinin merkezinde yer alan bir ayrımdır. Çünkü zihnî suretlerin varlığı özelinde idrakin ontolojik değeri iki farklı kategoriye dahil olmaktadır. İdrakin hasıl olan zihnî suretin kendisi olduğu iddiası, i*zafetin ilişmediği hakiki nitelik* şeklinde ontolojik bir içeriğe sahiptir. İdrakin hâsıl olan zihnî surete ilave olan bir izafet olması ise *izafete sahip nitelik* şeklinde ontolojik bir değere sahiptir. Dolayısıyla Râzî'de zihnî suretler eleştirisi iki farklı ontolojik kategoriye dahil olan bir çerçevede işlenmektedir. Ancak Râzî'nin zihnî suret eleştirileri söz konusu ayrımı gündemde tutuyor olsa da zihnî suret-izafet denkleminde açığa çıkan iki farklı ontolojik kategori çoğunlukla gözden kaçmaktadır. Bundan dolayı Râzî'nin zihnî suret eleştirilerini ontolojik boyutunu göz önünde bulundurarak iki kısımda incelemek gerekir. İzafetin ilişmediği zihnî suretler eleştirisi, idrakin hâsıl olan zihnî suretten ibaret olmasından dolayı bu başlık altında incelenecektir. Ancak izafete sahip zihnî suretler iddiası, idrakin hâsıl olan zihnî surete ilave olan izafet şeklinde farklı bir ontolojik içeriğe sahip olmasından dolayı bir sonraki başlık altında ele alınacaktır. Böylece Râzî'nin eserlerinde yapmaya çalıştığı ayrım, doğru bir ontolojik kategorileştirme ile değerlendirilebilir bir seviyeye ulaşmış olur. Kanaatimizce Râzî'nin bilginin ontolojik değeri noktasında kelâm ile felâsifeyi aynı bağlama indirgediği izafete sahip hakiki nitelik iddiası, Râzî'nin eleştirilerini ve onun bilginin izafet olduğu iddiasını değerlendirdiği düzlemi açığa çıkarmada oldukça önem arz

eder. Râzî'nin bilginin mahiyeti bağlamında sırf izafet iddiasının zihnî bir sureti içerip içermediği de ancak böyle açığa çıkarılabilir. Şimdi Râzî'nin **Nihâye**, **Şerhu'l-İşârât** ve **Metâlib**'de zihnî suretler özelinde yaptığı ayrımın ilki olan, idrakin zihnî suretin hâsıl olmasından ibaret olduğu eleştirilerine geçebiliriz.

İbn Sînâ'nın var olan nesnelere dair bilginin onlara mahiyette eşit bir suretle meydana geldiği iddiası, bilgi düzleminin zihnî suretlere indirgenmesine neden olur. Bu anlamda Râzî'nin ele aldığı ilk iddia, suretin idrak eden öznede hâsıl olmasının imkânı hakkındadır. Bir şeyi idrak etmek ve bilmek en temelde idrak edilen şeyin mahiyetini ve hakikatini bilmek demektir. Nesnenin mahiyet ve hakikatini bilmeye imkân tanıyan şeyin bilen öznede hâsıl olan suret olduğu iddiasında olmak, "zihinde hâsıl olan suret" ile "dış gerçeklikte kendinde var olan nesne" ayrımını yapmayı gerektirir. Dolayısıyla zihinde olan suret ile dış gerçeklikteki nesne arasında bir özdeşlik olup olmadığı üzerinden gerçeklik algımızın neliğine dair açık bir tasavvura sahip olunabilir. Bu bakımdan Râzî zihinde bulunan suret ile dış gerçeklikte var olan nesne arasındaki ilişkinin üç türlü olabileceğini ifade etmektedir. Bu bakımdan zihnî suret ya (i.) bilinenin bizzât kendisi olur ya (ii.) bilinenden başka olup mahiyetin tamamında ona eşit olur ya da (iii.) bilinenden başka olup mahiyetin tamamında ona eşit olmayan (*muğayir*) bir şey olur.[198] Böylece zihnî suret ile nesne arasında sırasıyla ya (i.) "güçlü özdeşlik" ya (ii.) "zayıf özdeşlik" ya da (iii.) "başkalık" şeklinde üç farklı türde gerçeklik ilişkisi kurulabilir.[199] Zihinde bulunan suret ile nesnenin aynı (*misl*) olduğu iddiasında olmak "güçlü özdeşlik"; zihinde bulunan suretin dış gerçeklikte var olan nesnenin mahiyetinin benzeri (*misâl*) olduğunu iddia etmek "zayıf özdeşlik" ve suret ile nesnenin birbirinden ayrı (*muğayir*) şeyler olduğunu iddia etmek ise "başkalık" olarak ifade edilebilir. Bu bakımdan zihinde bir suretin hâsıl olduğu iddia ediliyorsa nesne ile ilişkisinin üç şekilde olmasından başka bir ihtimal bulunmamaktadır. Râzî zihinde hasıl olan suretin dış gerçeklikte var olan nesnenin mahiyetine eşit olmayıp ondan başka bir şey olma seçeneğini iptal etmek için herhangi

[198] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 1b.

[199] Üçer, "Özdeşlikten Temsile", s. 1-53. Güçlü ve zayıf özdeşlik ayrımını kullanmamızın ana nedeni, İbn Sînâ'da suretin misâl olmasını ele aldığı makalesinde Üçer'in böylesi bir ayrımla konuyu ele almasıdır. Anlamı işlevsel bir şekilde yansıttığı için bu ayrıma tez boyunca yer vereceğiz.

bir delil zikretmez. Çünkü ona göre böyle bir iddia, bilginin imkânını ortadan kaldıran bir iddiadır.[200] Ayrıca idrakin suret olduğu iddiasında olanlar, zihinde olan suretin dış gerçeklikteki nesnenin mahiyetine eşit olduğu iddiasındadır. Dolayısıyla böylesi bir seçenek kendinde anlamsız bir seçenek olarak ortaya çıkar. Bu itibarla Râzî, zihinde var olan suretin nesne ile ilişkisinin ya güçlü özdeşlik ya da zayıf özdeşlik olarak ortaya çıkması dışında başka bir seçenek olmadığı iddiasındadır.

I. Güçlü Özdeşlik

Suret ile nesne arasında meydana gelmesi muhtemel olan ilk ilişki türü güçlü özdeşliktir. Güçlü özdeşlik teorisiyle, esasında yukarıda idrakin yokluksal (‘ademî) olması bağlamında felâsifeye özgü olan akıl-makul özdeşliği (*ittihâd*) kastedilir. Râzî’nin idrakin yokluksal bir şey olmasında dikkate aldığı şey, tecrîd faaliyetinin kendinde varlıksal bir nitelemeden farklı olarak yokluksal bir ayrışmayı gerekli kılmasıdır. Bu itibarla da nesneden bir şeyi soyutlamak, varlıksal değil yokluksal bir kayıt olarak ortaya çıkar. Ancak güçlü özdeşliğin varlıksal bir durum olması, aklın akledilen nesne ile bir olmasına itibar edilerek ortaya çıkan bir seçenektir. Bu noktada nefste hâsıl olan şey ile nesne arasındaki ilişki, nesneye özgü olan mahiyet ile bilen öznenin bir olmasını gerektirir. Bilen öznede var olan zihnî suretin bilinen nesne ile aynı olduğunu söylemek Râzî’ye göre, bilen özne her ne zaman gökyüzünü bilirse, onda gökyüzünün zâtının hâsıl olması gerekir. Yine her ne zaman Vacibü’l-Vücûd’u bilirse, kişide O’nun Zâtının meydana gelmesi gerekir. Ayrıca varlığın karşıtı olan ma‘dûm bilindiğinde, onun suretinin kişide var olması gerekir. Râzî’ye göre bu üç örnekte iddia edilen şeyleri akıllı birinin iddia etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla suretin nesnenin aynısı olduğu iddiası kendinde zorunlu olarak yanlıştır.[201] Râzî **Şerhu’l-İşârât**’ta böylesi benzer itirazları ileri sürdüğünde karşı taraf; gökyüzü, dağ, sıcaklık, soğukluk, ateş vb. şeylerin zihinde suretlerinin hâsıl olması ile kastettikleri şeyin, nesnelerin bizzat kendilerinin değil onlara benzer (*misâl*) olan suretlerin zihinde var olduğunu iddia ettiklerini ifade eder.[202] Böylece **Metâlib**’de ikinci ihtimal olarak ortaya çıkan “zayıf özdeşlik” iddiası, **Şerhu’l-İşârât**’ta farklı bir yaklaşımla iki

[200] Râzî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, C. 2, s.233.
[201] Râzî, **el-Cüz’ü’l-evvel mine’l-Metâlibi’l-‘âliye**, v. 2a.
[202] Râzî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, C. 2, s. 219-221.

kısımda ele alınır. Ancak biz **Metâlib**'de olan açıklamanın daha açık olması ve Râzî'nin son eseri olması nedeniyle, onu esas aldık. Ancak deliller ortaya konulduğunda eksiklikler ve değinilmesi gerekli olan kısımlarda **Şerhu'l-İşârât**, **Nihâye** ve diğer eserleri de dikkate alacağız.

II. Zayıf Özdeşlik

Suret ile nesne arasında meydana gelmesi muhtemel olan ikinci ilişki türü *zayıf özdeşlik*tir. Zihnî suretler ile dış gerçeklikteki nesne arasında mahiyetin tamamında birbirine eşit olduğu iddiası üzerine inşa edilen bu anlayış, iki mahiyet arasındaki ayrışmanın her ikisinin varlık tarzında meydana geldiği iddiası üzerinde temellenir. Bu itibarla zihinde bulunan mahiyet hariçte var olan nesnenin mahiyeti ile aynı ve birbirine eşittir. Ancak ikisi arasında açığa çıkan ayrışma, her iki mahiyetin *varlık tarzında* meydana gelmektedir. Bu itibarla zihnî suretlerin zihnî bir varlığa sahip olduğu iddiasında olan İbn Sînâ, iki mahiyet arasındaki ayrışmayı onların varlık tarzına özgü kılmaktadır. Böylesi bir durumda zihnî mahiyet ile haricî mahiyet aynılığı sağlanmakta ve ayrışma varlıksal farklılaşmaya hasredilmektedir. Böylece İbn Sînâ'da mahiyetler üzerinden özdeşlik korunmuş olsa da varlıksal ayrılık suret ile nesnede özdeşliğin zayıf bir halde gerçekleştiğini iddia etmeye imkân tanır. Râzî de İbn Sînâ'nın her ne kadar akıl-makul özdeşliğini **Kitâbü'l-Mebde've'l-me'âd**'da kabul ettiğini ifade etmiş olsa da, onun asıl görüşünü zayıf özdeşlik olarak belirler.[203]

Râzî nesnenin mahiyetine eşit bir suretle idrakin hâsıl olamayacağı noktasında ileri sürdüğü deliller, çoğunlukla güçlü özdeşlik yorumuna karşın ileri sürülen delillerle ortak yönlere sahiptir. Özellikle dış gerçeklikteki nesnelerin idraki durumunda zihinde eşit bir mahiyetin olduğu iddiası, öyle görünüyor ki güçlü özdeşlik ve zayıf özdeşlik arasındaki ayrımı belirsiz bir seviyeye indirmektedir. Nitekim Üçer'e göre İbn Sînâ benlik bilincinde "güçlü özdeşlik" iddiasında olsa da kendisi dışındaki nesnelere dair idrakte "zayıf özdeşlik" iddiasını savunmaktadır.[204] İbn Sînâ'nın suret anlayışında tüm idrak tarzlarını tek bir yönde bir araya getirememesi, öyle görünüyor ki sonraki dönemdeki eleştirilerin hedefinde olmasına neden olmuştur. Râzî'nin zayıf

[203] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 448.
[204] Üçer, "Özdeşlikten Temsile", s. 50.

özdeşliğe karşıt olarak ileri sürdüğü birçok delilde, nesneye mahiyette eşit bir suret iddiasının güçlü bir özdeşliği kaçınılmaz kıldığı ileri sürülür. Bu bağlamda aşağıda ileri sürülecek delillerde görüleceği üzere, Râzî'nin zihnî suret eleştirilerinde güçlü ve zayıf özdeşlik arasındaki ayrım, "eşit mahiyet" iddiasından dolayı belirsiz ve ayrıştırılması zor seçenekler olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda Râzî'nin **Metâlib**'de zayıf özdeşlik iddiasına özgü kıldığı karşıt deliller -kendisinin ifadesiyle kesin deliller (*el-berâhinü'l-kâti'a*)- ve **Şerhu'l-İşârât** ile **Nihâye**'deki benzer deliller üzerinden Râzî'nin zihnî suret eleştirilerini ortaya koymaya çalışacağız. Ancak öncelikle Râzî'nin **Metâlib**'de ileri sürdüğü dokuz delilin **Şerhu'l-İşârât** ile **Nihâye**'den ayrışıp ayrışmadığı üzerinde durmak yerinde olacak.

Hem modern literatürde hem de klasikte Râzî'nin zihnî suret eleştirileri bağlamında öne çıkan en önemli eseri **Şerhu'l-İşârât'**tır. Bu bağlamda **Nihâye**, zihnî suret eleştirilerinin hem şematik hem de içerik noktasında **Şerhu'l-İşârât**'a kaynaklık eden bir eserdir. Ne var ki **Şerhu'l-İşârât**'ta Râzî'nin **Nihâye**'ye nispetle daha rafine bir metin ortaya koyduğu da açık bir şekilde müşahede edilmektedir. Öyle ki **Şerhu'l-İşârât**'ta ortaya konulan açık seçik izah, sonraki dönemlerde zihnî suret eleştirilerinde belirleyici olmasına neden olmuştur.[205] **Metâlib**'in kayıp ilk cildinin ne klasikte ne de modern literatürde dikkate alınmış olduğu gerçeği, çoğu zaman zihnî suret eleştirilerinin **Nihâye** ve **Şerhu'l-İşârât**'taki bağlam ile sınırlandırılmasına neden oldu. Oysa **Metâlib**'de Râzî'nin doğrudan zihnî suretin varlığına yönelik ileri sürdüğü dokuz delil, **Nihâye** ve **Şerhu'l-İşârât**'ta ileri sürülen birçok delil ve alt tartışmalarla ilişkili olsa da kendine özgü bir içeriğe sahiptir. Râzî idrakin idrak edende hâsıl olan suretten ibaret olduğu iddiasına yönelik **Şerhu'l-İşârât** ile **Nihâye**'de bir genel delil, biri hayalî suretlere özgü olan diğeri de görme olayında suretlerin intiba etmesi üzerinden gelişen iki özel delil ileri sürmektedir. Genel delil, bir şeyin bir şeyle nitelenmesinin, niteliğin nitelenende hâsıl olmasından başka bir anlamı olmadığı üzerine temellenir. Bu bağlamda dairesellik, doğrusallık, ateş vb. şeylerin zihinde bulunması, bu genel delil özelinde tartışılmaktadır. Râzî'nin çoğunlukla zihnî suretin zihnî varlık ile ilişkisini tartıştığı bu bağlam, **Nihâye** ve **Şerhu'l-İşârât**'a ek olarak

[205] Karşılaştırma için bkz. Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 149-155; Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 217-226.

Mebâhis ve **Mülahhas**'ın da dikkate alınmasını gerektiren bir içeriğe sahiptir.[206] Bu noktada **Metâlib**'de Râzî'nin ileri sürdüğü dokuz delilin zihnî suretin imkânı noktasında söz konusu bağlama yapacağı katkı hiç şüphesiz oldukça önem arz eder. Bu bakımdan **Metâlib**'deki deliller üzerinden ortaya konulacak açıklama diğer eserlerdeki verilerle de bir arada değerlendirilecek ve böylece kapsamlı bir anlatı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. İlk delil, eşit *(misl)* ile benzer (*misâl)* arasındaki ayrımı belirginleştirip suretin eşit mi benzer mi olduğunu inceler. Buna göre bir şeyin misli, o şeyin mahiyetine eşit (*müsâvî*) olmak demektir. Bu itibarla ateşin misli ateş, karın misli kardır. Şayet bir şeyi akletmek, bilinenin mahiyetinin mislinin bilende hâsıl olması olursa; ateş, kar, gökyüzü, yeryüzü vb. her şeyin bilen öznede zatıyla hâsıl olması gerekir. Bu da güçlü özdeşlik ile ifade edilen, akıl-makul özdeşliğini gerektirir. Râzî'ye göre böylesi bir iddiaya sahip olmak delilik ile eşdeğerdir. Böylesi bir itiraza karşın suretin var olduğunu savunanlar, zihinde hâsıl olan suretin *misl* değil *misâl* olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca bilenin aklında mahiyetin hâsıl olması, aynada duyulur suretlerin hasıl olması gibidir. Dolayısıyla ilk itirazla açığa çıkan ilzamlar, bu iddiaya râci olmamış olur. Râzî böylesi bir cevabın da doğru olmadığını iddia eder.[207] **Şerhu'l-İşârât**'ta bu konuyu ele alan Râzî, misâlin bir yönden misle benzer, bir diğer yönden de ondan ayrı olduğunu ifade eder. Söz gelimi duvara işlenmiş insan, şekil bakımından insana eşit olsa da diğer yönlerden ondan başkadır. Ortaklığın sağlandığı şey ise ayrışmanın sağlandığı şeyden başkadır. Bu itibarla zihinde var olan suret mahiyetin tamamında nesne ile ortak olursa, ayrıştıkları varlıksal durumlara dair bir bilgiye sahip olunması imkânsız olur. Çünkü zihinde hâsıl olan suret sadece dış gerçeklikteki nesnenin mahiyetine dair bir bilgi verir. Şayet bilgi suretin zihinde hâsıl olmasından ibaretse, ayrışılan yönlere dair bir bilgi vermesi mümkün olmaz. Aksi durumda ise ayrışılan yönlere dair zihinde suret hâsıl olmaksızın bir bilgiye sahip olunmuş olur ki bu, bilginin suretin zihinde hâsıl olduğu iddiasını tamamıyla geçersiz

[206] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 130-132, 439-450; Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 297-299, 475-479.
[207] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 2a-b.

kılmış olur.[208] Böylece Râzî, idrakin zihinde ne bir misl ne de bir misâl ile hâsıl olmasının doğru olduğunu iddia eder.

Râzî, bu delilde kullanılan bir diğer misal olan ayna alegorisinin de bilgi ve idrak için doğru bir benzetme olmadığı iddiasındadır. **Metâlib**'de hem bu delilde hem de başlığın sonunda değinilen bu konu, Râzî'ye göre zihnî suretler *mezheb*ini savunan "cumhur" ulema tarafından kullanılan bir örnektir.[209] Râzî'nin suret görüşünü İbn Sînâ ile kayıtlamayarak "cumhur"a nispet etmesi oldukça önem arz eder. Nitekim o kendini **Mülahhas**'ta gözde intiba eden sureti kabul etmeyerek cumhurun karşısında konumlandırır. **Şerhu'l-İşârât** ve **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**'de de benzer bir şekilde bu konu ele alınmaktadır. İbn Sînâ'nın görülen suretin gözde intiba ettiği iddiası üzerinden gelişen ayna benzetmesi, aynada büyük küçük fark etmeksizin bütün suretlerin intiba ettiğinden hareketle gözdeki intibanın da böyle olduğu iddiası üzerinden şekillenir. Gözde suretlerin intiba ettiğine delil olarak ileri sürülen ayna örneği, Râzî tarafından aynada bir intibanın olmadığı iddiasıyla çürütülür. Buna göre Râzî İbn Sînâ'nın da dahil olduğu "muhakkik filozoflar (*el-hukema'u'l-muhakkikîn*)", aynada suretlerin intiba etmediği iddiasını çeşitli delillerle ispatladıklarını ifade eder.[210] Böylece ayna örneğini intiba görüşüyle eşleştiren suret savunucularının iddiası, Râzî'ye göre doğru bir görüş değildir.

2. İkinci delil, nesnenin mahiyetine eşit bir suretin zihinde varsayılması durumunda, nesnenin mahiyetine özgü olan şeyin aynı şekilde zihinde olması gerektiği iddiası üzerine inşa edilir. Buna göre şayet idrak bilinenin mahiyetine eşit bir suretin zihinde hâsıl olması olursa, Zorunlu Varlığı bildiğimizde onun mahiyeti ve zatına eşit bir suretin zihnimizde hâsıl olması gerekir. Râzî bu iddianın iki yönden geçersiz olduğunu iddia etmektedir. Bunlardan ilki, zâtı bakımından Zorunlu Varlık iki şey için söylenemez. İkincisi ise nefsânî bir suretin varlığın zorunluluğunda ve bir mahalden müstağni olmada Zorunlu Varlığa denk olması, bedihî olarak yanlıştır.[211]

[208] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 234-235.
[209] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 4b.
[210] Bu deliller için bkz. Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 224-225; Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, C. 2, s. 197-198.
[211] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 2b.

3. İnsan yokluğu yokluk olması itibariyle (*min haysu ennehu ma'dûm*) akleder. Şayet yokluğa dair bu tasavvur oluşmamış olsaydı, bir şeyin var ve yok olduğuna dair bedihî bir hükümle yargıda bulunulamazdı. Çünkü tasavvur tasdiki önceler. Ancak yokluk olması itibariyle yokluk, mutlak olumsuzlama ve mutlak yokluktur. Ne var ki suret zihinde mevcut bir mahiyet olarak bulunur. Dolayısıyla da zihinde var olan suretin, mutlak yokluğa eşit bir mahiyet olduğunu iddia etmek imkânsız olmuş olur. Böylelikle de bilginin, bilinenin mahiyetine eşit zihnî bir suret olduğunu iddia etmek imkânsızdır.[212]

4. Bilginin suret olması, onun bir araz olarak nitelik kategorisinde olmasını gerektirir. Gökyüzü ve yeryüzü gibi şeyler bilindiğinde bilinenler cevher olsa da bilgi niteliktir. Aynı şekilde babalık, oğulluk, yukarıda olmaklık ve aşağıda olmaklık gibi şeyler bilindiğinde bilinen muzaf kategorisinde, bilgi ise nitelik kategorisindedir. Dolayısıyla bilgi ile bilinen yüksek cins olan kategorileri bakımından birbirinden ayrışır. Böyle olan şeylerin mahiyetlerinin tamamında veya mahiyetin parçalarında birbirine benzer olmaları imkânsızdır. Çünkü kategorik olarak ayrışan iki şeyin yani bilgi ile bilinenin, zâtîlerinden herhangi bir şeyde ortak olması imkânsız olur. Böylelikle de bilginin, bilinenin mahiyetine eşit zihnî bir suretin bilende hâsıl olduğunu iddia etmek imkânsızdır.[213]

5. Bir şeyi bilen olduğumuza dair kendimizde bulduğumuz bilgi, "şeyin bilgisi" ve "şeyin bilgisinin bilgisi" olmak üzere iki yöne sahiptir. Bu itibarla bir şeyin âlimi olmak, ya (i.) o şeye dair bilginin bilgisi olur ya (ii.) o şeyin bilgisinin mahiyetine eşit bir suret olur ya da (iii.) şeyin bilgisine muhalif bir şey olmak üzere temelde üç kısımda ortaya çıkabilir. İlk kısım "şeyin bilgisi" ile "şeyin bilgisinin bilgisi"nin aynı şey olduğu iddiası üzerinden temellenir. Buna göre şeyin bilgisi hâsıl olduğunda, ona dair bilgi durumu da zorunlu olarak meydana gelmesi gerekir. Çünkü şeyin kendinden ayrılması imkânsızdır. Ancak şeye dair ilk bilgi ile ikinci bilgi aynı olursa, üçüncü bilgi de ikinci ile aynı olur ki bu, sonsuza kadar devam edecek bir teselsüle neden olur.

---

[212] Râzî, **a.y.**, v. 2b. Zihnî varlık bağlamında bu delilin işlendiği yerler için bkz. Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 131; Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 297-299.

[213] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 2b-3a. Râzî **Nihâye** ve **Şerhu'l-İşârât**'taki ilgili yerde bu delile yer vermemektedir.

Bu da sonsuza kadar devam eden seviyelerdeki bilgi durumunun bilfiil hazır olması demek olur. Bu ise imkânsızdır. Dolayısıyla Râzî'ye göre şeyin bilgisi ile şeye dair bilginin bilgisi kendinde aynı demek değildir. İkinci kısım da yanlıştır. Çünkü bu durumda şeye dair iki benzer suret birleşmiş olur. Bu ise imkânsızdır. Üçüncü kısım şeye dair bilgi ile bilginin bilgisinin mahiyet bakımından birbirinden başka ve aykırı olduğu şeklindeki iddiadır. Râzî böylesi bir durumda, bilginin bilinene eşit bir suret olduğu iddiasının iptal olacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla Râzî bilginin suret olması durumunda, şeyin bilgisi ile şeyin bilgisinin bilgisi arasındaki ilişkinin hiçbir kısımda doğru olamayacağını iddia etmiş olur.[214]

6. Siyah ve beyaza dair bilginin onların mahiyetlerine eşit bir suretin zihinde var olduğunu iddia etmek, iki çelişiğin birleşmesini gerektirir. Çünkü bu sayede siyah ve beyazın birbirine zıt olduğuna dair hükümde bulunulabilir. Böyle olursa da tek bir mahalde aynı anda iki zıttın birleşmesi gerekir ki, bu imkânsızdır. Râzî'ye göre böylesi bir iddiaya karşın siyah ve beyazın hariçte zıt olup zihinde birbirine zıt olmadığı iddiasında bulunulamaz. Çünkü siyah ve beyazın birbirine zıt olması onların mahiyetleri ile ilgili bir şeydir. Mahiyetlerin zâtileri de mahal ve konumuna itibarla bir değişikliğe uğramazlar. Böylece siyah ve beyazın mahiyetlerinin var olduğu iddia edilen zihinde, her ikisinin birbirine zıt olmadığı iddiası kendinde geçersiz olmuş olur. Dolayısıyla da siyah ve beyaza dair bilginin mahiyete eşit bir suretin zihinde hâsıl olmasıyla gerçekleştiği iddiası kendinde yanlış olmuş olur.[215]

7. Bir önceki delille benzer şekilde dairelik ve doğrusallık akledildiğinde, bunların mahiyetine eşit bir suretin zihinde hâsıl olması gerekir. Bu da mahiyetlerin hâsıl olduğu mekânın dairesel ve doğrusal olmasını gerektirir. Tanrı'nın küllî mahiyetleri bildiği şeklindeki iddia, onun dairesel ve doğrusal olmasına neden olur. Bu iddiaya da aynı şekilde bunların hariçte hâsıl olduğunda özel bir heyetle meydana geldiği şeklinde itiraz edilir. Ancak Râzî'ye göre dairelik ile doğrusallık ile kastedilen

[214] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 3a. Görebildiğimiz kadarıyla Râzî bu delile sadece **Metâlib**'de yer vermektedir.

[215] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 3b. Râzî siyah ile beyaz bağlamında renk örneğini **Şerhu'l-İşârât** ve **Nihâye**'de idrakin zihnî surete ilave olan bir izafet olduğu iddiasını tartışırken ilk genel delilde yer verir. Bkz. Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 155; Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 226.

bu özel heyetten başkası olamaz. Dolayısıyla da itiraz delilin aslına dair bir ilzama imkân tanımaz. Böylece dairelik ve doğrusallığın suret ile akledildiği iddiası kendinde geçersizdir.[216]

8. Tahayyüle özgü olan bu delile göre, dağları, denizleri, şehirleri vb. şeyleri büyüklüklerine rağmen hayal ederiz. Bir şeye dair idrak ve şuurun idrak edilene eşit bir suretin idrak edenin zatında hâsıl olmasını gerektirir ilkesince, hayal edilen bu suretlerin ya cismânî bir cevherde ya da soyut bir cevherde meydana gelmesi gerekir. Cismânî bir cevherde meydana gelemez, çünkü bedenimizde bu büyüklükte suretlerin yerleşebileceği bir uzva sahip değiliz. Soyut bir cevher de olamaz, çünkü soyut bir cevherde hacim ve miktar yoktur. İdrak edilen hayalî suretler ise kendinde belirli yönlere özgü olan bir uzama ve hacme sahiptir. Kendinde bir uzam ve hacme sahip olan bir suretin, bunları kabil olmayan bir mahalde bulunması bedihî olarak imkânsızdır. Dolayısıyla idrakin bilinene eşit bir suretle meydana geldiği iddiası geçersizdir.[217] Bu delil aynı zamanda Râzî'ye göre hayalî suretlerin ne cisimsel güçlerde ne de soyut aklî nefste intiba ettiğini gösterir.

Zihnî suretlerin varlığı ile ilgili oldukça yaygın bir şekilde kullanılan hayalî suretler ile ilgili bir başka açıklama, **Metâlib**'de faslın sonunda zikredilir. Râzî cumhurun suret görüşünü, hayalî suretler deliline dayanarak kabul ettiğini zikreder.[218] Esasında **Mebâhis**, **Nihâye**, **Mülahhas** ve **Şerhu'l-İşârât** gibi eserlerinde Râzî, bu delili zihnî varlık tartışmalarında yaygın bir şekilde kullanır. Çünkü hariçte var olmayan bin başlı insan, cıva denizi, yakuttan dağ gibi hayalî suretler, mahiyete eşit bir suretin hâsıl olması bağlamında zorunlu bir şekilde zihnî varlığa sahip olmalıdır. Çünkü İbn Sînâ'da tasavvur edilen mahiyet bir şekilde var değilse, onu tasavvur etmek imkânsızdır. Nitekim varlıksal bir nitelikle hakkında hüküm verilen bir tasavvur, kendinde var olmalıdır. Hayalî suretlerin hariçte bir varlığı olmadığı dikkate

[216] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 146; Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 219-220; Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 3b-4a.

[217] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 222-224; Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 4a; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 149-154. Râzî ile Şerefüddîn Mesûdî arasındaki tartışmalarda Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin hayalî suretlerin soyut aklî nefste intiba ettiği iddiasının doğru olan görüş olarak ifade eder. Bu bağlamda hayalî suretlerin nefste intiba etmesini doğru olarak görür. Ancak Râzî'nin diğer eserlerinde açığa çıktığı üzere hayalî suretler, nefste intiba etmemektedir.

[218] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 4b-5a.

alındığında, onların zihnî bir varlığa sahip olarak var olmaları gerekir. Yukarıdaki delilde de ortaya konulduğu üzere hayalî suretlerin bilen öznede bir varlığa sahip olduğu iddiası geçersizdir. Dolayısıyla onun zihin dışında var olması gerekir. Râzî **Mülahhas** ve **Şerhu'l-İşârât**'ta hayalî suretlerin varlığını "Platoncu idealara" nispet ederek temellendirir.[219] Ancak **Metâlib**'de hayalî suretlerin varlığı Platoncu idealardan ziyade "*tılsım taraftarları (ashâbu't-tılsımât)*" olarak bilinen *Sabiî*'lere nispet edilir.[220] Nitekim Râzî okült bilimine dair yazmış olduğu **es-Sırru'l-mektûm** adlı eserinde bu iddiayı, Sabiî ilkelerine indirgeyerek çözmektedir. Bu bağlamda biz de öncelikle **Metâlib** ve **es-Sırru'l-mektûm**'da ileri sürülen benzer açıklamayı alıntılayacak, daha sonra Râzî'nin **Metâlib**'de hayalî suretlere dair öne sürdüğü ikinci ihtimali ele alacağız. Râzî **Metâlib** ve **es-Sırru'l-mektûm**'da "*tılsım ustaları (ashâbu't-tılsımât)*"na atfettiği görüşü şöyle ortaya koyar:

> [Hayalî suretlerin varlığına dair] cevap iki yöne sahiptir. İlki şöyle dememizdir: *Biz suretlerin zihinlerde var olduğu iddiasının batıl bir iddia (kavlun bâtilun) olduğuna yönelik kesin burhanlar (el-berâhînu'l-kâtı'a) ikame ettik.* Ancak siz onların hariçte (*a'yân*) var olmadığına dair kesin bir kanıt ortaya koymadınız. Belki de onlar, bizim indimizde hazır bulunmasalar da hariçte var olabilirler. Görmüyor musun ki tılsım ustaları *(ashâbu't-tılsımât)* kadîm kitaplarında, süflî âlemde hâdis olan her bir şekil ve suretin benzerinin (*nazîr*) felekte var olduğunu zikrettiler. Şayet bu muhtemel ise ona dayanmak, batıla tutunanların görüşlerine dayanmaktan daha evlâdır.[221]
>
> Tılsım ustalarının *(ashâbu't-tılsımât)* ittifak ettiği bu ilmin mukaddimelerinden biri, *bu âlemde var olan her suretin felekte bir benzerinin (misâl) var olmasıdır.* Ayrıca onlar, süflî suretlerin ulvî suretlere itaat ettiğini iddia ettiler. Yılanlar Ejderha'ya (*Draco/et-Tinîn*), akrepler Akreb'e (*Scorpion/el-'Akreb*), yırtıcı hayvanlar ise Aslan (*Leo/el-Esed*) vb. [takımyıldızlarına itaat eder]. Bu mukaddime, mantıksal burhanlarla da doğrulanmıştır. Hadi bu inceliğe (*nükte*) işaret edelim! Bin başlı adam veya bir fersah uzunluğunda bir yakut gibi hayal ettiğimiz suretler ya mahza yokluk halindedir ya da bir varlığa sahip oldukları söylenebilir. İlki yanlıştır, çünkü hayal gücümüz ona işaret eder ve onun miktarına, uzunluğuna, genişliğine, uzaklığına ve alanını müşahede eder. Oysa mutlak olumsuzlama böyle değildir. Böylece bu suretlerin ya bizde ya da hariçte mevcut olduğu

[219] Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 298; Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 236.
[220] Michael-Sebastian Noble, **Philosophising the Occult: Avicennan Psychology and "The Hidden Secret" of Fakhr al-Dīn al-Rāzī**, De Gruyter, 2020, s. 48.
[221] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 5a.

> sabit oldu (…) Açığa çıktığı üzere bu suretler bizim dışımızda mevcuttur. O ya aşağı âlemde (*el-'âlemu'l-esfel*) mevcuttur, ki bu batıldır. Aksi takdirde hazır bulunan herkes onu görebilirdi. Dolayısıyla onun en yüksek âlemde (*el-'âlemu'l-e'lâ*) var olduğu açığa çıkmaktadır.[222]

Alıntılanan metinler hayalî suretlerin zihnî bir varlığa sahip olmadığını, tam aksine bunların haricî bir gerçeklikte var olabileceğini *Sabiî* inancına atfen temellendirmektedir. Sabiîlik; Yunan, Çin, Mısır, Mezopotamya ve Hint gibi eski medenî dünyada astrolojik bir pagan kültürü etrafında ortaklaşan kesimlere söylenen ortak bir inanç olarak ortaya çıkmaktadır. Semavî felek ile gök kürelerinin kendinde canlı ve akıllı (*nâtık*) olduğu iddiasında olan Sabiîler, Râzî'ye göre üç gruba ayrılmaktadır: Putperestler, filozof Sabiîler (Zorunlu Varlık, sudûr kozmolojisi vb. iddialara sahip olanlar) ve Keldânî Sabiîler (Fail-i Muhtâr bir Tanrı tasavvuruna sahip olanlar).[223] Her üç grup da bu âlemdeki olayların meydana gelmesinde semavî cisimlerin etkisinin olduğu iddiasındadır. Râzî'nin doğrudan "felâsife"ye nispet ettiği ikinci kesim, zorunlu varlık ve sudûr anlayışı ile Râzî'nin eleştirilerinin merkezinde yer almaktadır. Noble Râzî'nin Keldânî Sabiîlerin fâil-i muhtâr tanrı tasavvuru, nefs anlayışı ve nübüvvet teorisini; İbn Sînâcı zorunlu varlık, sudûrcu kozmoloji ve nefs anlayışına alternatif bir teori olarak gördüğünü iddia etmektedir. Bu anlamda Râzî **Sırr**, **Tefsir** ve **Metâlib** gibi eserlerinde, belli başlı Sabiî ilkelerine oldukça olumlu bir yaklaşım içinde görünmektedir. Râzî'nin Keldânî Sabiîlerin çeşitli ilkelerini, Felâsifenin Eş'arî kelâmına yönelen felsefî etkisini azaltmak için kullanması oldukça dikkat çekicidir. Bu doğrultuda Tanrı-âlem ilişkisi noktasında Ehl-i Sünnet tasavvuruna yakın bir anlayış olarak ortaya çıkan Keldânî Sabiîlerin fikirleri, Râzî'nin İbn Sînâcı felsefî sisteme karşı önemli bir karşıt argüman olarak ortaya çıkar.[224]

Râzî'nin hâyalî suretlerin zihnî suretlerle değil izafetle meydana gelmesini temellendirmek adına, Sabiî ilkelerine atfen var olan her şeyin bir benzerinin felekte var olduğu iddiasına yönelmesi oldukça önem arz eder. Râzî'nin Keldânî Sabiîlere atfettiği bu görüş, İbn Sînâcı sudur kozmolojisi ekseninde açığa çıkan faal akıl ve zihnî

[222] Fahreddin Râzî, **es-Sırru'l-mektûm**, thk. Mirza Muhammed Şirazî, Kahire, t.y., s. 17-18.
[223] Noble, **Philosophising the Occult**, s. 68-69. Râzî'nin "Felsefeci Sabiîler" olarak kastettiği kesim felâsifedir.
[224] Noble, **Philosophising the Occult**, s. 8, 258.

varlık teorilerinden farklı bir şekilde temellenen ontolojik bir çerçeve sunmaktadır. Râzî'nin bilginin suret ile meydana gelmediği iddiasını temellendirmek adına **Mülahhas** ve **Şerhu'l-İşârât**'taki Eflâtuncu idealara yapılan atıfları da Sabiî felekî suretlere yapılan göndermeler olarak okumak gerekir. Ne var ki Sabiîlerin felekî suretler fikri, Râzî'nin epistemolojisinin temel bir unsuru değildir. Bu noktada felekî suretler, faal aklın İbn Sînâ'nın bilgi teorisinde kazandığı rolü sahiplenen bir konumda değildir. Ancak özellikle vahiy, rüya, ilham, hayal vb. astral vizyonların ontolojik gerçeklikleri noktasında Râzî'nin Sabiîlerin çeşitli görüşlerini oldukça tutarlı ve İbn Sînâ'ya karşı muhtemel bir açıklama modeli olarak gördüğü ifade edilebilir.[225] Dolayısıyla hayalî suretlerin varlığını açıklama noktasında, felekî suretlerin etkisi onların bilinmesine imkân tanımış olabilir. Böylesi bir ihtimalin varlığı, kendinde katî bir suretle yanlış olan zihnî suretler iddiasını kabul etmekten daha yeğdir.

Râzî'nin hayalî suretleri açıklama noktasında Sabiî felekî suretlerden farklı olarak ileri sürdüğü bir diğer görüş, epistemolojik bakımdan ayakları yere basan bir açıklama olarak ortaya çıkar. Râzî'nin ifadesiyle bu görüş şöyledir:

> [Hayalî suretlerin varlığına dair cevabın] ikincisi: Bin başlı insan hayal ettiğimizde, baş hariçte mevcuttur ve insan da hariçte mevcuttur. Zihne özgü olan şey, baş adedince hükümde bulunmasıdır. Dolayısıyla başın mahiyetinin zihinde bir huzurunun olmayıp aksine onun varlığının hariçte olması, "zihne özgü olan şeyin baş adedince hükümde bulunmak" demek olduğu neden mümkün olmasın? *Bu takdirde tasavvurların suretlerinin ne zihinlerde ne de nefislerde hazır bulunması gerekir.*[226]

Râzî'nin bu açıklamasının gönderimde bulunduğu tasavvurların dış gerçeklikte var olduğu ve onlara dair hükmün zihin tarafından verilmesiyle meydana geldiği iddiası, temelde onun tasavvurların nasıl elde edildiği ile ilgili teorisinde yatar. Râzî'ye göre elde edilen tüm tasavvurlar dört şekilde meydana gelebilir. Bunlar, (i.) beş duyu ile elde edilen tasavvurlar, (ii.) acı ve haz gibi kişinin kendinde bulduğu (*vicdânî*) bir şekilde erişilen tasavvurlar, (iii.) varlık, birlik, çokluk vb. aklın doğasında (*bedîhetü'l-'akl*) bulduğu tasavvurlar ve (iv.) akıl ile hayalin bu kısımlardan birleştirdiği

[225] Noble, **Philosophising the Occult**, s. 231.
[226] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 5a.

tasavvurlar olmak üzere dört kısımdan oluşmaktadır.[227] Beş duyu ile elde edilen tasavvurlar, kişinin kendinde bulduğu bilişsel durumlar ve aklın tabiatına özgü olan kavramlar, insanın etki edemediği aksine maruz kaldığı gerçeklik tarafından *verili* olan kavramlardır.

Buna göre insan içinde konumlandığı gerçekliği, kendisine sunulduğu şekilde idrak eder. Çünkü bilen özne ile nesne arasında gerçekleşen izafet, dış gerçekliği zihnî suretlerde olduğu gibi soyut suretlere dönüştürerek idrak ettirmez. Aksine izafet sayesinde bilen özne ile nesne arasında doğrudan bir gerçeklik ilişkisi meydana gelir. Böylelikle insan var olduğu düzlemi idrak ederken, nesnelerin varlık düzlemini soyutlayıp değiştirmeye ve yeni bir varlık alanı ihdas etmeye ihtiyaç duymaksızın idraki gerçekleştirir. Böylesi bir düzlemde meydana gelen tasavvurlar, nesnelere özgü olmaları itibariyle dışsal olana özgüdür. Bu itibarla hayalî tasavvurlar zihnin veyahut nefsin hükmüne bağlı bir şekilde ortaya çıkar. Nefsin gerçekleştirdiği hüküm, zihnî bir eylem olarak nefse özgü bir şeydir. Ancak bu eylemin maddesi olan tasavvurların gerçekliği nefse değil, dış gerçeklikte var olan şeylere özgüdür. Böylece akıl ve hayalin birleştirmesi ile meydana gelen tasavvurlar, olumlama ve olumsuzlama hükmüyle açığa çıkan önermeden farklı bir şekilde tasavvur düzeyinde kalmaktadır. İki tasavvurun birleştirilmesiyle açığa çıkan tasavvur, yüklemin konuya olumlu veya olumsuz bir şekilde hamledilmesinden farklı bir şeydir. Üçüncü bölümde ortaya konulacağı üzere, Râzî'nin önerme anlayışında bu birleştirme "nispet tasavvuruna (hüve hüve)" tekabül eden bir şeydir. Bu itibarla da Râzî'de nispet tasavvuru seviyesi, aklın olumlama ve olumsuzlama hükmünde bulunduğu kelâm-ı nefsî durumundan önceki bir seviyedir.

Râzî'nin zihnî suretlere dair inkârı dikkate alındığında, zihnî bir hükümle meydana gelmesi bakımından hayalî suretler, zihnî suretler olarak değerlendirilemeyecek şeyler olmuş olur. Çünkü burada gerçek anlamda bir tasavvur değil, nefsin gerçekleştirdiği hükümle dış gerçeklikte bulunan şeylerden yapılan bir telif söz konusudur. Dolayısıyla aklın o şeyin ne olduğuna dair işaret edebileceği kendinde bir varlığından bahsetmek söz konusu değildir. Aksine var olan şeylerden

[227] Râzî, **el-Muhassal**, s. 24.

hareketle zihnin hükümle meydana getirdiği bir şeyden bahsetmek mümkün hale gelir. Râzî'nin böylece tasavvurların insanın nefsinde ve zihninde bir varlığının olmayıp nefsin dış gerçeklikle kurduğu izafetle onlara eriştiği iddiası, oldukça önem arz eder. Böylece Râzî'nin "*Bu takdirde tasavvurların suretlerinin ne zihinlerde ne de nefislerde hazır bulunması gerekir*" yargısı, nefsin hükümle gerçekleştirdiği hayalî suretlerin zihnî bir varlık olmaksızın tasavvur edilebilmesinin mümkün olduğunu gösterir. Bu da zihnî suretlerin varlığı konusunda en güçlü delillerden biri olan hayalî suretleri, zihnî suretler şeklinde varlıksal bir statü atfetmeksizin zihnî bir açıklamanın mümkün olduğu anlamına gelir. Böylece Râzî hayalî suretlerin varlığı problemini, hayalî suretlere ontolojik bir gerçeklik atfetmeksizin epistemolojik bir temelde çözüme kavuşturur.

9. Biz kendi başına kaim olan bir mevcudu aklederiz. Bu durumda da akletmenin akledilen mahiyete eşit bir suret olması imkânsız olur. Çünkü kendi başına kaim bir cevher olan akledilenin bir mahalde bulunması imkânsızdır. Oysa akletme, kendinde bir mahalde meydana gelen bir şeydir. Bu durumda bir mahale ihtiyaç duymayan cevher ile bir mahale ihtiyaç duyan şeyin mahiyetinin eşit olması imkânsız olur.[228]

Râzî'nin zikrettiği tüm bu deliller, tek bir amaca matuftur: Suretlerin zihinde bir varlığa sahip olduğu iddiası yanlıştır. Dolayısıyla da zihnî varlık şeklinde bir düzlemden bahsetmek mümkün değildir. Bu bağlamda idrak, idrak edilenin mahiyetine eşit olan bir suretin zihinde hâsıl olması demek değildir. Çünkü zihinde nesnelerin mahiyetine eşit olan suretlerin var olması mümkün değildir. Zihinde sadece mahiyete eşit suretin hasıl olması, idrak edilen nesnenin varlığına dair bir bilgiyi imkânsız kılar. Çünkü suret, mahiyete eşittir. Bir şeyin varlığı ile mahiyeti birbirinden başkadır. Suret ile meydana gelen bilgi mahiyete dair bilgi verir. Dolayısıyla idrakin suretin hâsıl olmasından ibaret olması, varlığa dair bilginin imkânını ortadan kaldırır. Ayrıca dış gerçeklikte var olan şeylere eşit mahiyetlerin var olduğu iddiası, zorunlu bir şekilde kişide Zorunlu Varlık, cevherler, arazlar, yok olan şeyler, hayalî suretler vb. birçok şeye dair bilgide onlara eşit bir mahiyetin zihinde var olmasını gerekli kılar.

[228] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 4b.

Çünkü Râzî idrakin suretin hasıl olmasından ibaret olduğu bir düzlemde güçlü özdeşlik ve zayıf özdeşlik arasında bir ayrımın kalmayacağı iddiasındadır. Bundan dolayı nesnenin mahiyetine eşit bir suretin zihinde hâsıl olduğu iddiası, akıl-makul özdeşliğini zorunlu kılar. Ancak hâsıl olan surete ilave bir izafetin olduğu var sayıldığında zayıf özdeşlik iddiasını savunmak daha anlamlı bir seviyeye ulaşır. Nitekim yukarıda Râzî'nin kesin kanıtlar (*el-berâhinu'l-kati'â*) olarak nitelediği deliller, zihinde mahiyete eşit bir suretin var olduğu durumda ne tür imkânsızlıkların meydana geleceğini ortaya koyar. Bu bakımdan Râzî'nin getirdiği deliller sadece zihnî suretlerin varlığının olamayacağını değil aynı zamanda idrakin suret ile meydana gelmediği iddiasını da desteklemektedir.

Râzî'ye göre idrakin sırf suretin hâsıl olmasından ibaret olduğu iddiası, ontolojik bağlamda idrakin kendinde müstakil bir şekilde var olan zihnî suretlerden ibaret olduğu anlamına gelir. Bu noktada hakiki nitelikler olarak var olan zihnî suretler, idrakin meydana gelmesinde dikkate alınan tek ontolojik bağlamdır. Râzî'nin zihnî suret anlayışının kaçınılmaz bir şekilde akıl-makul özdeşliğini gerektireceği iddiası, idrakin sırf suret olduğu iddiası esas alındığında ortaya çıkan bir iddiadır. Ancak zihnî surete ilave olan bir izafetin var olduğu iddia edildiğinde akıl-makul özdeşliği iddiası ortadan kalkar. Nitekim İbn Sînâ'nın akıl-makul özdeşliğinden kurtulmasını sağlayan şey, zihnî surete ilave olan bir izafet iddiasını savunuyor oluşudur. Şimdi Râzî'nin kelâm ile felsefî geleneği aynı düzlemde ele almaya imkân tanıyan "izafete sahip hakiki nitelik" iddiasına geçebiliriz.

2.3. İdrakin İzafete Sahip Nitelik Oluşuna Dair Eleştiriler

2.3.1. İzafete Sahip Zihnî Suret Görüşünün Eleştirisi

Râzî'nin idrakte zihnî suretin rolüne dair yaptığı eleştiriler, idrakin izafî bir durum olduğu iddiasına giden yolu inşa eden bir seviyedir. Bu bakımdan yukarıda Râzî'nin İbn Sînâ'ya nispet etmeye meylettiği idrakin zihnî surete ilave olan izafî bir durum olduğu iddiası, öyle anlaşılıyor ki idrakin hâsıl olan suretten ibaret olduğu iddiası ile bir araya gelemeyen bir mahiyete sahiptir. Ancak idrakin izafî bir durum olduğu iddiası, beraberinde zihnî suret iddiasını savunmaya engel değildir. Râzî bunu Mesûdî'ye verdiği cevapta İbn Sînâ'yı da dahil ederek şöyle ifade etmektedir:

> Bu noktada "özel izafet"e itibar edilen görüşü savunmak "intibâ" görüşünün geçersizliğini gerektirmediği, aksine izafet iddiasının intibâ görüşünün varlığını gerektirdiği görülür. Bunun da Şeyh'in **İşârât**'taki tecrîd namatında zikrettiği: "Bilgi mahza izafet değildir. Aksine izafete sahip bir niteliktir." şeklindeki görüşü olduğu ortaya çıkar. Yine o: "Bilgi bizzât nitelik bilaraz izafet kategorisindedir. Çünkü bilgi izafeti olan bir niteliktir." iddiasıyla bilginin "hakiki izafetler" kabilinden olduğunu savunanlara da cevap vermiş olur. **Kitâbü'ş-Şifâ** ve ondan başka [eserlerde] bu hususa delalet eden ibareleri takip edecek olursak konu uzar gider. Ancak açıklığı sebebiyle bu ve benzeri hususlarda konuyu uzatmak gereksizdir. Bu zikrettiğimiz şey *hak olan* [görüştür].[229]

İzafete sahip nitelik iddiası, idrakin intiba eden surete ilave oluşunun ontolojik değerini ifade eder. Bu bağlamda idrak durumunda izafet ve intiba olmak üzere iki bilişsel olgu ön plana çıkar. Râzî'nin de vurguladığı üzere idrakin izafet olması, suretlerin intiba ettiği iddiasını geçersiz kılmayan bir şeydir. Bu bağlamda idrakin izafî bir durum olduğu iddiasında olmak, zihnî suretlerin var olduğu bir düzlemi dışarıda bırakmaz. Ne var ki idrakin izafet olduğu iddiasının zihnî varlık düzlemini dışarıda bıraktığı şeklinde yaygın bir iddia söz konusudur. Nitekim Râzî'nin izafet ile intiba arasında bir karşıtlık olmadığına dair vurgusunun nedeni de "sırf izafet" iddiası ile "izafete sahip zihnî suret" arasındaki ayrımı belirginleştirmektir. Çünkü idrakin sırf izafet olduğu iddia edildiğinde ne zihnî suret ne de tikel niteliğin varlıksal bir konumundan bahsedilebilir. Bu noktada idrakin izafet olduğu iddiası ile suretlerin intiba ettiği iddiası, filozofun tutumuna göre ya aynı anda geçerli olur ya da ikisinden biri diğerini dışarıda bırakır. Böylece sırf suret, sırf izafet ve izafete sahip suret şeklinde üçlü bir ontolojik çerçeve ortaya çıkar. İşte izafete sahip suret iddiasının Râzî tarafından İbn Sînâ ile Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'ye nispet edilmesi, izafet ile intiba görüşlerini aynı potada birleştiren idrak teorilerinden neşet etmektedir.

Her ne kadar İbn Sînâ'ya yaygın bir şekilde idrakin hâsıl olan suretten ibaret olduğu iddiası atfediliyor olsa da -hatta Râzî de birçok yerde bunu dile getiriyor olsa da-, Râzî'ye göre İbn Sînâ birçok eserinde bilginin zihnî surete ilave olan bir izafet olduğu iddiasını savunmaktadır. Yukarıdaki metinde geçtiği üzere Râzî, İbn Sînâ'nın eserlerinde bu iddianın apaçık bir şekilde takip edilebileceği iddiasındadır. Bu itibarla

[229] Râzî, "Cevâbâtü'l-mesâili'l-Buhâriyye", s. 37.

İbn Sînâ'ya göre bilgi bizzât nitelik bilaraz da izafet kategorisi altına dahil olan bir şeydir. Bilginin "bizzât nitelik" kategorisi altına dahil olmasını sağlayan şey zihnî suretlerdir. Zihnî suretler kendinde hakiki nitelikler olarak var olmaktadır. Bu bağlamda idrak, birer nitelik olarak var olan zihnî suretlere ilave olan izafetle gerçekleşir. Dolayısıyla zihnî suretlerin kendisinin hâsıl olmasıyla değil ona ilave olan izafetle birlikte idrak gerçekleşir. Bu noktada zihnî suretlerin bilginin zâtî bir unsuru ve izafetin arazî bir şey olması dikkate alındığında Râzî, bilginin mahza izafet olması ile izafete sahip bir nitelik olduğu iddialarını birbirinden ayrıştırır. **Mebâhis**'te ve yukarıda aktarılan metinde Râzî'nin "hak olan görüş" şeklinde ifade ettiği izafete sahip nitelik iddiası, zihnî surete ilave olan izafet iddiasını açık bir şekilde ileri sürer.[230] Nihaî anlamda bilginin "sırf izafet" olmasıyla zihnî surete ilave olan izafet iddiası kastedilmez. Bundan dolayı zihnî surete ilave olan izafet iddiasını, izafete sahip nitelik kategorisi altında incelemek bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır.

Râzî, İbn Sînâ'nın akıl-makul özdeşliği iddiasını kabul etmemesi nedeniyle, onun idrakin sırf suretin kendisi olduğu iddiasını savunamayacağını ileri sürer. Çünkü idrakin soyut suretlerin hâsıl olmasının kendisi olduğu iddiası, kaçınılmaz bir şekilde akıl-makul özdeşliğini gerektirir.[231] Ayrıca Râzî'ye göre İbn Sînâ görme olayında idrakin sırf intiba eden suretin kendisi olmadığını, **Kitâbü'ş-Şifâ**'da açık bir şekilde savunmaktadır.[232] Yine **Şerhu'l-İşârât**'ta Râzî İbn Sînâ'nın "*bir şeyin idraki, idrak edende, o şeyin hakikatinin temessül etmiş olmasıdır ki, bu, kendisi vasıtasıyla idrakin gerçekleştiği şeyin onu müşahede etmesi yoluyla olur*" şeklindeki bilgi tanımını iki kısma ayırmaktadır. İlk kısım olan "*bir şeyin idraki, idrak edende, o şeyin hakikatinin temessül etmiş olmasıdır"* ibaresi, idrakin zihnî bir suretin hâsıl olmasıyla meydana geldiğini ifade eder. Ancak ikinci kısım olan *"bu, kendisi vasıtasıyla idrakin gerçekleştiği şeyin onu müşahede etmesi yoluyla olur"* ibaresi, Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın idraki suretin hâsıl olmasının tam da kendisi kılmayıp ona ilave olan bir *müşahede* durumunun olduğunu hissettirdiği (*müş'irun*) anlamına gelir.[233] Ayrıca İbn

[230] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 446, 450.
[231] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 229.
[232] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 233; Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, C. 2, s. 229-230.
[233] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 234.

Sînâ'nın **İşârât**'ın "tecrîd namat"ında bilginin zihnî surete ilave olan bir izafet iddiasında olduğunu iddia ettiği düşünüldüğünde, Râzî'ye göre İbn Sînâ'ya atfedilebilecek en doğru iddia idrakin zihnî surete ilave olan izafet olduğu iddiasıdır.[234] Nitekim Râzî Mesûdî'ye verdiği cevapta bu iddianın, felâsifenin (*kavm*) görüşü (*mezheb*) olduğunu açıkça ifade eder.[235] İbn Sînâ eleştirileriyle ön plana çıkmış olmasına rağmen Râzî'ye göre Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî de felâsifenin önemli temsilcilerinden biridir. Ayrıca Râzî'nin İbn Sînâ'ya da nispet ettiği zihnî suretlerin varlığı durumunda bilginin izafet olduğu iddiası da Ebû'l-Berekât'ın öne çıkan en önemli iddialarından biridir.[236]

Ebü'l-Berekât idrakin vücûdî ve zihnî olmak üzere iki türde meydana geldiğini iddia etmektedir. Vücûdî idrak cisimsel bir hareketle meydana gelip beş duyuya özgü olan idraktir. Zihnî idrak ise cisimsel bir hareket olmaksızın nefsin kendisinde bulunan suretlerle gerçekleştirdiği bir idraktir. Ebü'l-Berekât İbn Sînâcı nefs-beden ayrımında cisimsel güçlere atfedilen idrak iddiasını eleştirerek ister vücûdî ister zihnî her türlü idrak tarzını gerçekleştiren şeyin nefsin kendisi olduğunu iddia etmektedir. Bu noktada Ebü'l-Berekât ile İbn Sînâ arasında intiba eden suretlerin nerede gerçekleştiği noktasında önemli bir ayrım ortaya çıkar. İbn Sînâ dış duyular ve iç duyularda meydana gelen idrak durumunda suretlerin cisimsel güçlerde hasıl olduğunu iddia etmektedir. Ancak Ebü'l-Berekât hem dış duyular hem de iç duyular noktasında herhangi bir cisimsel gücün varlığını kabul etmemektedir. Tüm idrak türlerinin

[234] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 545.
[235] Râzî, "Cevâbâtü'l-mesâili'l-Buhâriyye", s. 36.
[236] Griffel, bilginin izafet olduğu iddiasını geliştirenin Ebü'l-Berekât olduğunu iddia eder. Bkz. Griffel, **İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü**, s. 350. Ancak Ebü'l-Berekât'ın izafet iddiasını öne sürmüş olmasına rağmen zihnî suret iddiasını devam ettirdiği görülür. Bu anlamda Ebü'l-Berekât'ın izafet iddiasında zihnî suretin konumu, onun idrakin "sırf izafet" oluşu iddiasından ziyade "izafete sahip zihnî suret" iddiasında olduğunu gösterir. Bunun yanında tarihsel anlamda da Ebü'l-Berekât'tan çok önce İbn Sînâ ile çağdaş olan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî hem kadîm hem hâdis düzlemde hakiki bir bilgi sıfatının varlığını inkâr edip bilginin "sırf izafet (taalluk)" olduğunu iddia etmektedir. Halil İbrahim Delen, **Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelam Sistemi**, Ankara, Fecr Yayınları, 2023, s. 169-182. Ebü'l-Hüseyin'in sırf izafet iddiasının Râzî tarafından kabul gördüğü oldukça belirgin bir şekilde hissedilmektedir. Ne var ki ikincil literatürde Râzî'nin izafet iddiasını Ebü'l-Berekât'a dayandırma, oldukça popüler bir tavır olarak öne çıkar. Bkz. Fedor Benevich, "God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Kalām, and The Post-Avicennian Synthesis", **Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales**, C. 86, No: 1, 2019, s. 29-32; Griffel, **İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü**, s. 350. Kanaatimizce Râzî'nin bilginin sırf izafet olduğu iddiası, Ebü'l-Hüseyin'in aktif olduğu kelam arka planıyla şekillenen bir içeriktedir.

gerçekleştiği yer soyut nefsin kendisidir. Bu doğrultuda Râzî Ebü'l-Berekât'ın hayalî suretlerin nefste intiba ettiği iddiasında olduğunu ifade eder. Hayalî suretlerin nefste intiba etmesi, aynı şeyin görme, işitme gibi dış duyularla elde edilen suretler için de geçerli olduğu anlamına gelir. Çünkü tikel suretlerin nefste intiba etmesinin mümkün olması, beş duyu idrakinde de suretlerin nefste intiba etmesini mümkün kılar. Ancak Ebü'l-Berekât'ın görme özelinde gözde bir intibanın meydana gelmediği iddiası, onun intiba görüşünü tamamıyla devre dışı bıraktığı şeklinde yorumlanmıştır.[237] Oysa Râzî'ye göre Ebü'l-Berekât'ın hayalî suretlerin nefste intiba ettiği iddiasında olması, Ebü'l-Berekât'ın mutlak anlamda intiba iddiasını reddettiği anlamına gelmez. Bu itibarla da görme olayında suretlerin gözde değil de nefste intiba ettiğini söylemek mümkün bir hale gelir. Ancak Ebü'l-Berekât gözden çıkan bir ışının nesneye vardığı ve izafetin böylece meydana geldiği iddiasındadır. Buna rağmen hayalî suretlerin nefste intiba ettiği iddiasını savunması ise tikel suretlerin nefste intiba etmesine imkân tanır. Kâdı Ömer es-Sâvî (ö. 540/1145 [?]), Ebü'l-Berekât'ın hayalî suretlerin soyut nefste intiba ettiği iddiasına itiraz ederek, kendinde bir yöne ve uzama sahip olmayan soyut nefste suretlerin intiba ettiğini iddia etmenin, bu suretlerin cisimsel bir güçte intiba etmesinden daha uzak bir ihtimal olduğunu iddia eder.[238] Bu itibarla da Râzî ne İbn Sînâ ne Ebü'l-Berekât ne de Kâdı Ömer es-Sâvî'nin iddiasını kabul eder. Ona göre aletlerin sağlam görülenin bilfiil aydınlığa sahip olduğu durumda şartların sağlanması ve engellerin ortadan kalkmasıyla görme gerçekleşir. Bu itibarla görme izafî bir durum olarak ne intiba teorisine ne ışın teorisine ne de gözün dışında hâdis olan bir nitelik ile

[237] Benevich Ebü'l-Berekât'ın nesneye özgü olan miktar, uzunluk ve yakınlık gibi durumların gözde intiba edemeyeceği iddiasıyla, dış duyulardaki idrakin suret olmaksızın doğrudan bilen özne ile nesne arasında gerçekleşen izafetle meydana geldiğini iddia eder. Bu itibarla dış gerçekliğe dair idrakte, idrak edilen şey nesnenin sureti veya benzeri değil doğrudan nesnenin kendisidir. Fedor Benevich, "Perceiving Things in Themselves: Abū l-Barakāt al-Baġdādī's Critique of Representationalism", **Arabic Sciences and Philosophy**, C. 30, No: 2, 2020, s. 236-239. Aynı şekilde Yıldırım da Ebü'l-Berekât'a göre suretin hâsıl olduğu bir düzlemden bahsedilemeyeceği iddiasındadır. Yıldırım, **Nefis, Benlik ve Bilgi**, s. 159. Oysa Râzî'nin Ebü'l-Berekât okuması hem Benevich hem Griffel hem de Yıldırım'ın iddiasından farklılaşan bir iddia olarak ortaya çıkar. Çünkü hayalî suretler nefsin kendisinde intiba etmektedir. Bu da Ebü'l-Berekât'a göre tikel suretlerin nefste intiba ettiği anlamına gelir. Görme teorisinde gözden çıkan ışının nesnede yayılması ile görmenin gerçekleştiği iddiasında olan Ebü'l-Berekât, Râzî'nin görme teorisinden farklı bir iddiaya sahiptir. Râzî intiba teorisini kabul etmediği gibi ışın teorisini de kabul etmez. Ancak Ebü'l-Berekât'ın hayalî suretler gibi tikel suretlerin nefste intiba ettiği iddiasını savunması, Râzî'nin ona görülen şeylerin de soyut nefste intiba etmeyi atfetmenin mümkün olduğunu iddia eder. Böylece kanaatimizce Râzî kendisi ile Ebü'l-Berekât'ın iddiası arasında bir ayrışmaya gitmiştir.

[238] Râzî, "Cevâbâtü'l-mesâili'l-Buhâriyye", s. 43-44.

şartlı bir durumdur.[239] Bu anlamda Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât** ile **Metâlib**'de hayalî suretlerin ne cisimde ne cisimsel bir şeyde ne de soyut bir varlıkta intiba ettiğini iddia etmektedir. Böylece Râzî görme teorisiyle uyumlu bir şekilde, herhangi bir şekilde nefste intiba eden suretlerin var olamayacağını iddia etmiş olur.

Ebü'l-Berekât zihnî suretlerin varlığını kabul etmekle beraber, bilginin izafî bir durum olduğunu iddia etmektedir. İdrak edilen şeylere dair suretlerin dış gerçeklikte var olan nesnelerin misalleri olduğunu iddia eden Ebü'l-Berekât, idrakin izafî bir durum olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Kendisi bunu şöyle ifade etmektedir:

> Zihindeki idrak olunanlar (*el-müdrekâtü'z-zihniyye*), nefiste hâsıl olmuş suretlerdir. Bu suretler, varlıkta [yani hâriçte] idrake konu olan nesneleri taklit eden misaller olup suretleri oldukları nesnelere nispetleriyle birlikte nefiste mahfuzdurlar. İşte onlarla yani bu nispetlerle bilen özne ('ârif) "Bu, budur" diyerek bilir.[240]

Ebü'l-Berekât'ın bilginin izafî bir durum olduğuna dair iddiasının zihnî varlık düzlemini dışarıda bırakmadığı görünmektedir.[241] Ayrıca bu pasajın devamında Ebü'l-Berekât açıkça zihnî suretlerin nefste hâsıl olan arazlar olduğunu iddia eder. Dış gerçeklikte kendinde var olan nesnelerin hazır bulunması durumunda izafetin gerçekleştiği kendinde apaçık bir şeydir. Ebü'l-Berekât var olan nesnelere dair izafete ek olarak onlara benzer misallerin bulunduğu iddiasında olması, onun açık bir şekilde zihnî surete ilave olan izafet iddiasında olduğunu gösterir. Ayrıca zihinde hâsıl olan suretler dış gerçeklikte var olan nesne ile kurulan nispeti de kendinde barındırır. Dolayısıyla idrak, izafî bir durum olması itibariyle zihinde hasıl olan suretle birlikte saklı bulunur. Bu sayede nefs hâsıl olan surette bulunan nispet ile dış gerçeklikte var olan nesne arasındaki ilişkiyi muhafaza ederek, onun zihinde bulunan misal ile aynı olduğunu söylemeye imkân bulur. Böylece dış gerçeklikte var olan bir nesneye dair izafeti bulunan suret, soyut nefsin kendisinde hâsıl olarak idraki meydana getirir. Ancak nefte hâsıl olan suret izafî bir araz mıdır yoksa hakiki bir araz mıdır?

İlk başlıkta detaylı bir şekilde değindiğimiz üzere Ebü'l-Berekât'a göre idrak, bilen zâtın bilinen zâta ulaşmasıdır (*likâ'*). İdrakin izafî bir durum olduğu da bu

[239] Râzî, "Cevâbâtü'l-mesâili'l-Buhâriyye", s. 49.
[240] el-Bağdâdî, **Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-hikme**, C. 3, s. 92.
[241] Alper, **Varlık ve Zihin**, s. 38-42.

noktada anlam kazanır. Bu bakımdan ister tikel şeyler olsun ister tümel, idrak durumunda var olanlara dair suretler izafetle beraber nefsin kendisinde hâsıl olmaktadır. Bu bakımdan vücûdî ve zihnî idrakleri gerçekleştiren şey nefsin kendisidir. Ayrıca nefsin suretleri sürekli bir şekilde elde ettiği; ancak onlara dair zihnî idrakin yani şuurun zamansal bir süreçte belli bir sırayla gerçekleştiği ifade edilmişti. Nefsin suretleri elde ettiği düzlemin dış gerçeklikte var olan nesneler olduğu şüphe götürmezdir. Ayrıca Ebü'l-Berekât'a göre idrak, kendinde farklı seviyelerde meydana gelen dereceli bir durumdur. İlk seviye nefsin dış gerçeklikte var olan nesnelerden onlara mahiyette eşit misalleri elde etmesidir. Nefsin kendisinde intiba eden bu suretler idrak edilmekle birlikte, nefste saklanıp korundukları durumda bu suretlere dair bir şuur yani zihnî idrak bulunmamaktadır. İkinci seviyede nefs kendisinde bulunan suretlere yönelerek onlarla özel bir izafet kurmakta ve suretlere dair bir şuura sahip olmaktadır. Böylece nefs zihnî bir idrakle kendinde bulunan "idrakin idrakine" varır. Üçüncü seviyede nefs, zihinde bulunan misale dair sallantılı idraki karar kılarak o misale dair "zihnî idrakin idrakine" vararak tam bir tasavvura ulaşır. Dolayısıyla Ebü'l-Berekât idrakin izafet olması bağlamında hiçbir seviyede idrakin suretsiz bir şekilde gerçekleştiğini söylememiş olur. Böylece Ebü'l-Berekât'ın izafet iddiasının "sırf izafet" kategorisine dahil olmayan bir görüş olarak ortaya çıktığı görülür. Râzî'nin zihnî surete ilave olan izafet iddiasını İbn Sînâ'ya dahi atfedecek şekilde ortaya koyduğu iddialar, öyle görünüyor ki Ebü'l-Berekât'ın bilginin izafî bir durum olmasına rağmen zihnî suretin varlığını iddia etmesiyle desteklenir. Elbette İbn Sînâ tikel şeylere dair bilginin cismânî kuvveler aracılığıyla ve tümel şeylere dair idrakin de soyut aklî nefs tarafından gerçekleştirildiği iddiasıyla Ebü'l-Berekât'tan farklılaşır. Ancak söz konusu idrakin zihnî surete ilave olan izafet olduğu iddiası olduğunda, her iki isim de aynı kanaate sahip olduğu görülür. Dolayısıyla Râzî'nin diğer eserlerinde "sırf izafet" iddiasıyla bu iddianın karıştırılmaması oldukça önem araz eder. Ayrıca Râzî'nin Ebü'l-Berekât'a nispet ettiği iddianın Benevich ve Yıldırım'ın aksine daha tutarlı olduğu görülür.

Râzî zihnî suretlerin varlığının kabul edilmesi durumunda, idrakin hâsıl olan suretten farklı olarak özel bir nispet ve özel bir izafet olması gerektiği iddiasındadır. Râzî'nin bu başlıktaki tüm gayreti, idrakin hâsıl olan suretten farklı olarak izafî bir şey

olduğunu ispat etmektir. Yukarıda zihnî suretlerin inkarına dair ileri sürülen deliller, Râzî için mahiyetlerin zihnî varlık kazandığı ontolojik bir düzlemi ortadan kaldırır. Ancak Râzî spekülatif bir şekilde zihnî suretlerin varlıklarının ikrar edilmesi durumunda dahi, idrakin hâsıl olan suretten farklı olarak izafî bir şey olduğunu iddia eder. Böylelikle de sadece zihnî varlık iddiasını iptal etmekle kalmaz, zihnî varlığın kabul edilmesi durumunda dahi idrakin zihnî varlık olarak bulunan suretlerden başka olduğunu iddia eder. Bu itibarla idrakin izafet olduğu iddiasını savunan bir kişi, zorunlu olarak zihnî varlık görüşünü inkâr etmek durumunda değildir. Çünkü zihnî varlık başka bir şey; idrak, bilgi ve şuur kendinde başka bir şey olmuş olur. Nitekim Râzî'ye göre İbn Sînâ da idrak ile zihnî suretler arasında açık bir ayrıma gitmektedir. Ancak bu ayrımda İbn Sînâ, zihnî suretleri idrakin mahiyetine içkin olarak görür. Bu itibarla da bilgiyi bizzat nitelik bilaraz izafet kategorisi altında konumlandırır. Oysa Râzî'ye göre izafet, idrakin mahiyetinin mukavvim zâtî bir unsurudur. İzafet dışında onun mahiyetine dahil olan bir suretten bahsetmek mümkün değildir. Bu itibarla da Râzî'ye göre bilgi, İbn Sînâ'nın tam aksine bizzât izafet bilaraz izafî niteliktir. Bu bakımdan bu başlıkta idrakin zihnî suretlere ilave olduğu iddiasıyla Râzî, kendi "sırf izafet" iddiasına giden yolu tahkim etmektedir.

İdrak ve bilginin zihnî suretlerin var olduğu durumda onlardan başka olduğu iddiası; **Mebâhis**, **Mülahhas**, **Nihâyetü'l-'ukûl**, **Şerhu'l-İşârât** ve **Metâlib**'de benzer delillerle ele alınmaktadır. Ancak Râzî'nin bu iddiaya dair delilleri en geniş şekilde ele aldığı eseri **Şerhu'l-İşârât**'tır. Râzî burada her bir delile getirilebilecek itirazları detaylı bir şekilde ele almaktadır. **Metâlib**'deki açıklamalar, **Şerhu'l-İşârât**'taki detaylı tartışmanın bir özeti mesabesindedir. Ayrıca **Şerhu'l-İşârât**'taki tahlil, **Nihâye**'deki delillerin daha mütekâmil bir formudur. Râzî **Nihâyetü'l-'ukûl** ve **Şerhu'l-İşârât**'ta tüm idrak tarzları için geçerli olan ortak bir yöne sahip iki genel delil ile akletme, tahayyül ve görmeye özgü kıldığı özel deliller zikretmektedir. Bununla beraber **Metâlib**'de sadece **Şerhu'l-İşârât**'ta akletmeye özgü kılınan "kendilik bilinci" deliline yer verilmez. Dolayısıyla Râzî, zihnî suretlerin varlığının imkânı ile idrakin zihnî suretlerin kendisinden ibaret olmayıp izafî bir şey olması gerektiğini ilk eserlerinden itibaren vurgulamaktadır. Böylece Râzî'nin zihnî suretlerin

var sayıldığı bir durumda dahi idrakin, hâsıl olan zihnî suretlerden başka olduğuna dair delillerini incelemeye geçebiliriz.

1. Genel delilin ilki, bilen öznede suretlerin hâsıl olmasının mahiyeti üzerinde durmaktadır. Buna göre zorunlu olarak siyah ve beyazın cansız cisimlerde var olduğunu biliriz. Şayet bilgi mahiyetin hâsıl olmasının kendisi olsaydı, cansız cisimlerin onlarda meydana gelen arazları bilmesi gerekirdi. Oysa bu zorunlu olarak yanlıştır. Ancak suret iddiasında olanlar, (a.) kendilerinin idrakin, suretin mutlak bir şekilde hâsıl olmasından ibaret olduğunu iddia etmediklerini; aksine siyahın idraki, cansız cisimden farklı olarak idrak eden bir güçte meydana geldiğinde hâsıl olduğu iddiasındadır. Ayrıca (b.) nefsin mahiyeti cismin mahiyetinden farklı olduğundan, cisimde siyahın hâsıl olması nefste siyahın hâsıl olmasından farklıdır. Bu itibarla siyah ve beyazın mahiyeti nefste hâsıl olduğunda idrak meydana gelirken, cansız cisimde meydana geldiğinde idrak hâsıl olmaz. Son olarak (c.) mahiyete eşit bir suretin hâsıl olmasının idrak olması, bu hâsıl olmanın "maddeden soyutlanma" şeklinde özel bir kayıtla kayıtlanır. Oysa cansız bir cisimde siyah ve beyaz hâsıl olduğunda "maddeden soyutlanma" şeklinde bir kayıttan bahsedilemez. Dolayısıyla da cisimde hâsıl olan siyahın mahiyeti, idrakin hâsıl olmasına imkân tanımaz.[242] Râzî'nin suret iddiasında olanların zikredilen üç görüşe dair itirazlarına verdiği cevaplar, onların itirazlarının geçersiz olduğu yönündedir.

a. Râzî'ye göre idrak mahiyete eşit bir suretin hâsıl olmasından ibaret görüldüğünde ister idrak eden bir güçte ister cansız bir cisimde olsun idrakin meydana gelmesi gerekir. Çünkü idrak bu tanımda mahiyetin hâsıl olmasının kendisi olarak görülmektedir. Bu doğrultuda "idrak eden" kendisi için "mahiyetin hâsıl olduğu şey" olmuş olduğunda, aynı anlam cansız cisimde de bilfiil tahakkuk etmiş olmaktadır. Cansız cisimde siyahın mahiyetinin hâsıl olmasının idraki gerektirmediği bedihî bir şekilde bilindiğinde, idrak eden güç için de surete eşit mahiyetin hâsıl olması idraki

[242] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 226-227; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 155-156.

gerektirmez. Böylelikle de idrakin mahiyete eşit suretin hâsıl olmasından başka bir şey olduğu ortaya çıkmış olur.[243]

b. Râzî'ye göre nefs ile cansız cisim arasındaki ayrışma, idrakin mahiyetin hâsıl olmasından ibaret olduğunu ispatlamaz. Buna göre nefsin siyahı bilen olması, nesfin zâtına ve onda hâsıl olduğu varsayılan surete ilave bir şeydir. Nefsin siyahlığı bilen olması durumu; "nefsin zâtı", "sihaylığın zâtı" ve "siyahlığın bilgisi" şeklinde birbirinden farklı üç şeyi gerektirir. (i.) Nefs, siyahlığı kendi zâtında hâsıl olan suretle bilemez. Çünkü herhangi bir hâsıl olma durumuna itibar edilmeksizin nefsin zâtı itibariyle siyahlığı bildiği iddia edilebilir. Nitekim hâsıl olduğu varsayılan suret, nefsin zâtından başkadır. Ayrıca hâsıl olan suretle nefsin zâtının nitelendiği ifade edilirse, bu durumda nefs zâtı itibariyle sürekli olarak siyahı idrak etmesi gerekir. Bunun böyle olmadığı apaçıktır. Her iki durumda da idrakin hâsıl olan suretten başka olması gerekir. (ii.) Nefs siyahlığı onda hâsıl olan suret aracılığıyla da bilemez. Çünkü idrak, nefste siyahlığa eşit bir mahiyetin hâsıl olmasından ibaret olursa, onun cisimde var olan siyaha benzer olması gerekir. Aksi durumda siyahlığın bilgisi, mahiyete eşit bir suretin hâsıl olmasından ibaret olmadığı ortaya çıkar. Böylelikle bir şey dair bilginin, nefsin kendi zâtına ve onda hâsıl olduğu varsayılan bir suretin zâtına ilave bir şey olduğu ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla bilgi, idrak ve şuur hem nefsin zâtından hem de nefste hâsıl olduğu varsayılan suretten başka bir şey olduğu ortaya çıkmış olur.[244]

c. İdrakin kendinde "maddeden soyut olma" kaydı ile kayıtlandığı iddiası, kendinde olumsuz bir kayıt olarak zihinde hâsıl olan surete ilişmektedir. Olumsuz bir kayıtla bir şeyi nitelemek, onun mahiyetine içkin bir şey değildir. Dolayısıyla idrakin hâsıl olan suretten ibaret olması, onun kendinde yokluksal bir şey olmadığı anlamına gelir. Râzî bu minvalde "maddeden soyut olma" kaydının, güçlü bir özdeşlik (*ittihad*) iddiasında olan antik filozoflar tarafından nefs ile cansız cisim arasındaki farkı belirtmek için öne sürüldüğünü iddia eder. Bu bakımdan akılda siyahlık mahiyeti meydana geldiğinde akıl ile siyahlık ittihad eder, ancak cisimde meydana geldiğinde

[243] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 227; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 156.
[244] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 227-228; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 156-157.

bir ittihad gerçekleşmez. Râzî idrakin mahiyete eşit olan bir suretin hâsıl olmasından ibaret olmasının kaçınılmaz bir şekilde ittihad görüşünü gerektireceğini iddia eder. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın ittihad görüşünü reddetmesi, kaçınılmaz bir şekilde onu idrakin intiba eden suretin ötesinde bir şey olmasına götürdüğü iddiasındadır. Ancak İbn Sînâ'nın idraki nefste intiba eden suretin ötesinde bir şey olarak görüp, suretin intiba ettiği görüşüyle de ittihad görüşü bağlamında teori içinde kalarak gerçekleştirdiği uzlaşı, Râzî'ye göre kendinde oldukça problemli bir görüştür. Dolayısıyla idrakin hâsıl olan suretten başka bir şey olduğu, idrakin intiba eden suretlere ilave bir şey olduğu iddiasında olan İbn Sînâ tarafından da kabul edilen bir şeydir. Böylece idrakin hâsıl olan suretten ibaret olmadığı ve maddeden soyut olma kaydı gibi yokluksal bir şey olmadığı, aksine her iki durumdan da farlı olarak bilen özneye ilave olan bir şey olduğu sabit olur.[245]

2. Genel delillerin ikincisi, soyut cevherlerin bilgisiyle ilgilidir. Buna göre siyahın suret olarak soyut cevherde yerleşmiş olduğuna dair bir inanca sahip olduğumuzda, zorunlu bir şekilde soyut cevherin siyahlığa dair bir bilgiye sahip olduğuna ulaşmamız gerekir. Ancak Allah'ın cisim ve cisme yerleşmemiş olduğuna dair kesin bir bilgiye sahip olunsa da O'nun bilen olduğuna dair bir kuşkuya sahip olmak mümkündür. Böylelikle de bir şeyin bir şeyi bilen olması, onda o şeyin hâsıl olmasından başka olmuş olur.[246]

3. Râzî'nin akletmeye özgü kıldığı delil, bir insanın kendilik bilincinin nasıl gerçekleştiği üzerinden işlenir. Buna göre kişinin kendi zâtını akletmesi ya (i.) zâtın kendisidir ya da (ii.) zâta ilave bir şeydir. Râzî kişinin kendisini akletmesini zâta ilave bir şey olmaksızın doğrudan zâtın kendisine atfeden ilk seçeneği felâsifeye atfetmektedir. Buna göre soyut bir mevcudun kendisini akletmesi, onda bir çokluğa ve farklı niteliklere imkân tanımaksızın kendi zâtı itibariyle akıl, akleden ve akledilen kılar. Tek bir zâtın kendisine ilave bir şey olmaksızın farklı itibarlarla farklı anlamlara gelen akıl, akleden ve akledilen olması, Râzî'ye göre mümkün değildir. Râzî nitelikleri

[245] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 228-229; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 157-158.
[246] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 229; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 158.

çoğalmaksızın bir zâtın akıl, akleden ve akledilen olduğu iddiasını, kendinde anlamı belirsiz güzel bir kelâm-ı kibar olması itibariyle insanları cezbettiğini iddia eder. Ancak Râzî'ye göre zâtın kendisine ilave bir şey olmaksızın söz konusu farklı itibarlara sahip olması mümkün değildir. Bu da kendilik bilincinin zâta ilave bir şey ile gerçekleştiğini gösterir. Bunun zâtın kendisine eşit bir suretle olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda birbirine mahiyet bakımından eşit iki zâttan birinin diğerinde hâsıl olmaya daha elverişli olması mümkün değildir. Böylelikle de kendilik bilinci, kişinin kendi zâtına ilave bir şeyle gerçekleşmiş olur. Zâta zaid olan şey ise izafettir.[247]

4. İbn Sînâ'ya göre hayalî suretler, iç duyulardan biri olan *hayal duyusu*nda mahfuz bir haldedir. Hayalî suretler hayal duyusunda haklarında bir idrak meydana gelmeksizin hâsıl olurlar. Çünkü hayal duyusu idrak edici bir duyu değildir. Hayal duyusunda mahfuz olan suretler, ortak duyunun hayalde saklı bulunan suretlere yönelip onları mütalaa ettiğinde tahayyül gerçekleşir. Bu da idrakin, hâsıl olan suretten başka bir şey olması demektir. Çünkü hayalde bir husûl olsa da idrakten söz etmek mümkün değildir. Bu da idrakin hâsıl olan suretten başka bir şey olduğu anlamına gelir.[248]

5. Bu kanıt görme olayı özelinde idrakin gözde intiba eden şeyin kendisi olmadığı üzerine inşa edilir. Buna göre İbn Sînâcı anlayışta görülenlerin benzerleri iki gözün ön kısmındaki yaşlıkta (rutûbet-i celîdiyye) intiba eder. Ancak görme kuvvesi, gözlerin ön kısmındaki yaşlıkta değil, iki gözden çıkan sinir damarlarının buluştuğu yerde bulunmaktadır. Şayet gözlerin ön kısmındaki yaşlıkta bulunmuş olsa, dış gerçeklikteki tek bir şeyi iki şey olarak görmüş olurduk. Çünkü her bir gözün ön kısmındaki yaşlıkta intiba eden suret, sağ ve sol gözlerde ayrı ayrı idrak edilmiş olurdu. Dolayısıyla Râzî, suretin gözde intiba ettiği iddia edildiğinde dahi, idrakin intiba eden

[247] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 230-233; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 158-162.
[248] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 233; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 1162-163.

suretin kendisinden ibaret olmadığını iddia eder. Nitekim kendisi İbn Sînâ'nın görüşünün de buna mutabık olduğunu belirtir.[249]

6. Râzî idrakin nisbî ve izafî bir şey olduğu bilgisinin bedihî bir şekilde bilindiği iddiasındadır. Esasında Râzî'nin felsefî sistemi, kesin bilginin aklın bedihî ilkelerinden türetilmesi üzerine inşa edilmiştir. Bilginin hakikatine dair bedihî bilgi, onun özne ile nesne arasında meydana gelen bir şey olduğuna delalet eder. İki şey arasındaki ilişki ile açığa çıkan bilgi, zorunlu bir şekilde nisbî ve izafî bir mahiyete sahip olmayı gerektirir. Özne ile nesne dışında bilginin meydana gelmesinde itibar edilecek üçüncü bir şeyin (mana/suret) olduğu iddiası, Râzî'ye göre ne bedihî ne de nazarî bir şekilde ispat edilmiştir. Dolayısıyla da suret ve mana bilginin mahiyetine içkin şeyler değildir. Böylelikle bilginin hem özne hem de nesne arasında kurduğu nisbî ve izafî ilişki, bilginin mahiyetine bedihî bir şekilde dahil olan bir şeydir. Nihayetinde idrak, mahiyeti itibariyle zihnî suretleri dışarıda bırakan izafî ve nisbî bir şeydir.[250]

Râzî'nin idrakin zihnî suretlerden başkalığına dair ileri sürdüğü deliller, idrakin kendinde izafî ve nisbî bir şey olduğunu açığa çıkarır. Suretin hâsıl olması idrakin kendisi olmadığı gibi, zihnî suretlerin varlığı durumunda bile idrak ondan başka bir şey olarak ortaya çıkar. Bu itibarla zihnî suretlerin varlığı, idrakin mahiyetinde herhangi bir role sahip değildir. Zihnî suretlerin zihinde hâsıl olmadığına dair ileri sürülen deliller, Râzî'de zihnî suretler şeklinde ontolojik bir alanın varlığını anlamsız bir seviyeye indirir. Aynı şekilde zihnî suretlerin bilginin mahiyetinde de bir role sahip olmaması, Râzî'ye göre bilginin mahiyetinin ontolojik içeriğinin zihnî suretlerden başka bir şekilde açıklanmasını gerektirir. Çünkü bilginin mahiyetine dahil olan izafet, kendi ontolojik içeriğini de beraberinde getirir. Nitekim Râzî'ye göre yukarıda ifade edildiği üzere izafet *vücûdî* bir şey olmakla beraber bilen özneye zaiddir. İzâfetin ontolojik içeriğini belirleyen şeyin ne olduğu ve onu zâta zaid olmasının ne demek olduğu ikinci bölümde ortaya konulacak.

[249] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 233; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 163.
[250] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 6a.

2.3.2. İzafete Sahip Hakiki Sıfat Eleştirisi[251]

Zât-sıfat ilişkisinin kelâm ekolleri arasında meydana gelen en önemli tartışma konularından biri olduğu şüphe götürmezdir. Şâhid ve gâib âlemde var olan şeylere bilgi, kudret, irade vb. çeşitli nitelikler atfetmenin ontolojik değeri, Tanrı tasavvurundan insan tasavvuruna kadar birçok problemle yakından bir ilişkiyi ifade eder. Zât-sıfat ilişkisi etrafında ortaya çıkan teorileri şâhid ve gâib âleme uygulama, özellikle Allah'ı tenzih ve tevhid ilkelerini muhafaza kaygısıyla değişkenlik gösterir. Ancak özellikle Râzî'nin de mensubu olduğu Eş'arî tavır, hâdis ve kadîm düzlem arasında bir ayrım gözetmez. Bununla birlikte Mu'tezîlî anlayış *ahvâl* teorisiyle hâdis ve kadîm düzlem arasında epistemolojik bir müştereklik iddiasında olsa da[252] manevî sıfatların Zât-ı Bârî'ye zaid olarak var olmayıp insanın zâtına zaid arazlar olarak var olabileceği iddiasıyla şâhid ve gâib âlem arasında bir ayrıma gider. Bu bağlamda Râzî, sıfatların şâhid ve gâib âlem arasında *aynı ontolojik içerikte* olma iddiasıyla Eş'arî tavrı devam ettirir.[253] Ancak Râzî hem kadîm hem de hâdis düzlemde zâta zaid olan Eş'arî hakiki sıfat görüşünü reddederek zâta zaid olan şeyin "sırf izafet" olduğu iddiasında olmasına rağmen, "sırf izafet" iddiasını hâdis ve kadîm düzleme aynı şekilde uygular. Râzî'nin sırf izafet iddiası bağlamında şâhid ve gâib âlemi aynı ontolojik düzlemde bir araya getirme tavrı, Aktaş'ı Râzî'nin ilâhî sıfatlar bağlamında ahvâl teorisine meylettiğini iddia etmeye sevketmiştir.[254] Aktaş'ın bu tespitine yazdığı eleştirel makalesiyle Erdinç, esasında "sırf izafet" iddiasıyla Râzî'nin ontolojik bağlamda "ahvâl" görüşüne değil Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin "ahkâm" teorisini iddia ettiğini savunmaktadır.[255] Bu iki iddianın Râzî'ye nispetini izafetlerin ontolojik değeri bağlamında üçüncü bölümde ele alacağız. Çünkü Râzî'nin "sırf izafet" iddiasını

[251] Hakiki sıfat şeklinde ifade edilen lafız, kelâmcıların zâta zâid olduğu iddia edilen manevî sıfatlara tekabül etmektedir. Kadîm düzlemde ilâhî sıfatlara ve hâdis düzlemde arazlara tekabül eden bu anlam, zâta zaid olan ve kendinde tikel bir gerçekliğe sahip olan manevî nitelikler için kullanılmıştır.

[252] Ahvâl teorisinin nesnenin atomlar ve arazlardan meydana geldiği iddiasında olan kelâm atomculuğunda "tümeller" şeklinde bir fonksiyona sahip olduğu iddiası için bkz. Mehmet Aktaş, **Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, s. 167-250.

[253] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 235.

[254] Aktaş, "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi", s. 49-60.

[255] Erdinç, "İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfât İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri", s. 177-181.

savunduğunu ispattan sonra, ahvâl ve ahkâm arasında Râzî'nin pozisyonuna dair açık bir tasavvura sahip olunabilir. Bu bağlamda Aktaş'ın erken dönem kelâmındaki zât-sıfat teorilerinin ontik bağlamını dikkate alarak yaptığı dörtlü ayrım, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelamcıları arasındaki ayrışmaları yansıtması açısından oldukça işlevseldir. Hakiki sıfat ve ahvâl şeklinde ontik iki değişkenin kadîm ve hâdis düzleme nispet edilmesi noktasında ortaya çıkan dört farklı iddia, Râzî'nin konumunu tespit etme noktasında oldukça önem arz eder. Bunlar şöyledir:

(i.) Özdeş Sıfat Teorisi: Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf'a (ö. 235/849-50 [?]) nispet edilen bu iddiaya göre, kadîm düzlemde Zât-ı Bârî'ye eklemlenen hakiki sıfatlardan bahsedilemez. Tüm nitelikler ontolojik gerçekliği olmayan isimlerden ibarettir. Hâdis düzlemde ise insanın zâtına ilave olan bir ilim arazı bulunmaktadır. Bu açıdan hâdis düzlem, kadîm varlık alanından farklı olarak bilen öznede bulunan bir ilim arazını gerektirir.

(ii.) Tümel Sıfat Teorisi: Ebû Hâşim Cübbâî'ye nispet edilen bu görüş, kadîm düzlemde Zât-ı Bârî'ye eklemlenen tikel bir bilgi mânâsının olmadığını iddia etmekle beraber, O'nun âlim yüklemine sahip oluşunu da bir isimden ibaret görmemektedir. Bu bakımdan Zât-ı Bârî'nin nitelendiği âlim olma yüklemi, nefsî bir sıfat olarak kendinde *ahvâl* kabilinden tümel ontolojik bir içeriğe sahiptir. Ahvâl hem kadîm hem de hâdis düzlemde "âlim" yükleminin aynı anlamı ifade etmesini sağlayan "epistemolojik" bir ortaklığı ifade eder. Ne varlık ne de yokluk ile nitelenen ahvâl, tümel bir sübûta sahiptir. Hâdis düzlemde bilen öznenin tikel bir ilim arazına sahip olduğunu iddia eden Ebû Hâşim, insanın sahip olduğu ilim arazıyla bünyesinin âlim olma yüklemine sahip olduğunu iddia eder. Bu itibarla insanın âlim olması, ilim arazıyla illetli olan bir *hâldir*.

(iii.) Tikel Sıfat Teorisi: Ebü'l-Hasen el-Eş'ârî'ye nispet edilen bu iddia, kadîm düzlemde Zât-ı Bârî'ye eklemlenen tikel bir ilim mânâsının olduğunu iddia etmekle beraber, âlim yükleminin bir isimden ibaret olduğunu iddia eder. Ancak âlim adlandırması ilk teoriden farklı olarak, zâta zaid tikel bir bilgi mânâsının olduğunu gösterir. Aynı şekilde hâdis düzlemde de insan zâtına zaid

olan tikel bir ilim arazına sahip olmakta ve "âlim" yüklemi bir isimlendirmeden ibaret olmasına rağmen tikel bilgi arazının varlığına işaret eder.

(iv.) Tikel Sıfatlara Dayalı Tümel Sıfat Teorisi: Eş'arî mezhebinin önemli temsilcilerinden olan Ebû Bekir el-Bâkıllânî ve İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'ye nispet edilen bu görüş, kadîm düzlemde Zât-ı Bârî ve tikel bilgi mânâsına ek olarak "âlim" olma yükleminin tikel bilgi mânâsı ile illetli olan *tümel* bir anlam olup *ahvâl* kabilinden ontolojik bir içeriğe sahip olduğunu iddia eder. Hâdis düzlemde de zât ve tikel bilgi niteliğine ek olarak "âlim" olma yükleminin tümel bir anlam olup ahvâl kabilinden ontolojik bir içeriğe sahip olduğu iddia edilir.[256]

İlk iki teori Basra Mu'tezilîleri tarafından, son ikisi ise Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından savunulmaktadır. İlâhî sıfatlar noktasındaki ayrışmalar konunun ayrı bir boyutunu oluşturuyor olsa da dört teorinin her biri, hâdis düzlemde insanlar için bir bilgi arazının bilen özneye eklemlenmiş bir şekilde var olduğunu iddia eder. Bu bağlamda kelâm ekolleri insanın bilen ve idrak eden olması noktasında, zâta ilave olan hakiki bir niteliğin var olduğu noktasında ittifak halindedir. Ancak bunun Zât-ı Bârî'ye nispeti noktasında oldukça muhtelif açıklamalara yönelmişlerdir. Râzî'nin bu iddiayı "izafete sahip hakiki nitelik" olarak niteleyip kelâmcıların çoğuna nispet etmesine imkân veren yön, kelâm ekollerinin insanın bilme ve idrak etmede bir bilgi ve idrak arazının var olması gerektiği iddiasıdır.

Aktaş'ın tespit ettiği üzere Râzî, ilk kelâm eserinden sonuncusuna kadar Eş'arî ilâhî sıfat ve mânâ anlayışına karşı belirgin bir muhalefet içindedir. Bununla beraber ayrışma sadece ilâhi sıfat anlayışı ile de sınırlı değildir. Çünkü Râzî'ye göre bilginin hakikati ve mahiyeti, hâdis özneler olan tikel insan fertleri ve Zât-ı Bârî için aynı anlama sahiptir. Bu bağlamda Aktaş **İşâre**, **Nihâye**, **Tefsir**, **Erba'în** ve **Muhassal**'dan pasajlarla, Râzî'nin Eş'arî ilâhî sıfat ve mânâ iddiasını benimsemediği ve ahvâl görüşüne meylettiğini iddia eder.[257] Bu bağlamda öncelikle Râzî'nin kelâmcıların bilgi

[256] Aktaş, "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi", s. 46-49.

[257] Aktaş, **a.g.e.**, s. 49-60. Zikredilen eserlerdeki pasajlara dönerek tekrar bir yorumlama faaliyetine girmeye gerek görmüyoruz. Ancak Aktaş'ın makaledeki ana iddiası olan, Râzî'nin

anlayışını indirgediği düzlemi ortaya çıkarıp onun eleştirilerinin yöneldiği yönleri açığa çıkaracağız. Râzî izafete sahip hakiki sıfat anlayışını **Metâlib**'de veciz bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

> Üçüncü kısma gelince; bu, bilginin, özel bir izafetle birlikte hakiki bir sıfat olduğunun söylenmesidir. Bu da kelâmcıların çoğunun görüşüdür. Çünkü onlar, şunu ileri sürmüştür: Bilgi, bilenin zâtıyla kaim olan *özel bir nitelik* olup bu niteliğin bilinen şeye bir taalluku bulunmaktadır. Onlar, bu "taalluk" ile bizim "nispet" ve "izafet" diye adlandırdığımız şeyi kastetmişlerdir. İşte bu kelâmcılar, bu hakiki niteliğin, bilinenin mahiyetine eşit bir suret olmasını reddetmişlerdir. Aksine onlara göre o, özel bir mahiyet olup kendisi olması bakımından, bilinenin mahiyetine muhalif ve aykırıdır; bununla birlikte bilinen şey ile onun arasında özel ve belirli bir nispet bulunmaktadır ki, bu nispet, "taalluk" diye adlandırılmıştır.[258]

Görüleceği üzere kelâmî düzlemde bilginin ontolojik içeriğini belirleyen şey, hakiki bilgi sıfatının kendisidir. Râzî'nin izafete sahip hakiki sıfat ile ilgili açıklamaları, felâsifenin zihnî suretler görüşüyle de karşılaştırmalı bir şekilde verilmektedir.[259] Buna göre İbn Sînâcı düzlemde zihinde hâsıl olan zihnî suretler, dış gerçeklikte var olan nesnelerin mahiyetine eşit ve onlara mutabık olan suretlerdir. Ancak kelâmcılara göre bilen zâtta bulunan tikel bilgi sıfatı, bilinenin mahiyetine ne eşit ne de benzer bir mahiyettir. Aksine tikel bilgi sıfatı bilinenlerin mahiyetinden tamamen farklı kendine özgü olan özel bir mahiyeti bulunur. Ayrıca İbn Sînâ'da zihnî suretler veya tasavvurlar, zihinde tasavvur edilen nesne adedince bir çokluğa sahiptir. Ancak kelâmcı düzlemde bilgi niteliği *tek bir özel mahiyetten* ibarettir. Bu mahiyet ile nesneler arasında kurulan çokluk ilişkisi izafetler ile sağlanmaktadır. İzafetler bu

---

Eş'arî ilâhî sıfat ve mânâ anlayışını Mu'tezilî sıfat anlayışıyla bağdaştırdığı iddiasını ikinci bölümde izafetlerin ontolojik içeriği kısmında daha detaylı bir şekilde işleyeceğiz.

[258] Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 3, s. 104.

[259] Esasında Râzî Eş'arî hakiki sıfat ile İbn Sînâ'nın zihnî suretler görüşünü birbirine oldukça yakın görüşler olarak görür. Bunu **Nihâye**'de şöyle ifade eder: "Kısacası sıfat savunucuları ile felsefeciler arasında herhangi bir fark bulunmaz. Ancak şu farkla ki, sıfatları savunanlar 'sıfatlar zât tarafından taşınır (kâimetün bihi)' derken, felsefeciler de 'bu aklî suretler zât ile beraber mukavvim suretlerdir' ifadesinde bulunur. Dolayısıyla sıfat savunucusunun 'sıfat' dediği şeye felsefeci 'zâta arız olan' ('ârid) der. Sıfatları savunanlar 'kāim' terimine başvururken felsefeciler ise 'tekavvüm' terimini kullanır. Dolayısıyla iki cenah arasındaki yegâne ayrım kullanılan farklı terimlerde saklıdır. Yoksa taraflar arasında gerçek bir tartışma söz konusu değildir." Bkz. Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 239. Bizim izafete sahip zihnî suretler ile izafete sahip hakiki sıfat görüşlerini aynı ontolojik kategori altında incelememizin nedeni de Râzî'nin böylesi bir teorik yakınlaşmayı savunuyor oluşudur.

düzlemde, zihnî suretler şeklinde ontolojik bir içeriğe sahip değildir. Ancak Râzî'ye göre hem hakiki sıfat hem de zihnî suretler bilen zâta ilave olan şeylerdir. Bu itibarla filozoflar ile kelâmcılar arasında bilginin bilen zâta ilave olan bir nitelik olduğu noktasında ortak bir payda bulunur. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın bilginin "bizzât" nefsânî nitelik (*el-keyfiyyâtü'l-nefsâniyye*) ve "bilaraz" ise izafet kategorisi altına girdiği iddiası, aynı şekilde kelâmcı anlayış için de geçerli olur. Çünkü hakiki sıfat zâta ilave olması itibariyle bilginin mahiyetini oluştururken, bilgi niteliğinin sahip olduğu izafetler bilaraz bilgi niteliğine ilişmiş olmaktadır.

Râzî'nin tikel bilgi niteliğinin kendinde özel bir mahiyet olup bilinenin mahiyetinden başka olduğunu ifade etmesi, bilinenlerin mahiyetine dair izafetlerin bilginin mahiyetine arız olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla bilen özne kendinde var olan tikel bilgi arazının sahip olduğu izafet ile bilen olur, kendi zâtı ile değil. Bu bağlamda nesnelerin mahiyetinin bilinir olması, bilgi niteliğinin mukavvim bir unsuru olmaksızın izafî bir şekilde ona ilişir. Oysa İbn Sînâ'da zihnî suretler yani bilinen nesnelerin mahiyetine eşit suretler, bilginin mahiyetinin içeriğinde zâtî unsurlar olarak yer alır. Dolayısıyla kelâmcılara göre bilginin ontolojik içeriği doğrudan tikel bilgi anlamına aitken, İbn Sînâ'da zihnî suretler bilginin ontolojik içeriğini oluşturmuş olur. Ancak İbn Sînâ, nefsin soyut aklî bir cevher olduğu iddiasında olması itibariyle kelâmcılardan ayrışır. Ona göre nesnelere dair soyut suretlerin aklî nefste hâsıl olması, özneyi bilen kılmaktadır. Buna karşın kelâmcılarda bilgi, bilen öznenin zâtına ilave olan bir şeydir. Bu nokta her iki ekol arasında oldukça önemli ve hakiki bir ayrışmayı ifade eder. Nitekim Râzî'nin tikel sıfat teorisine dair eleştirileri de tam olarak tikel niteliğin, bilen öznenin zâtını bilen kılamayacağı üzerine inşa edilmektedir.

Râzî'ye göre bilgi ne İbn Sînâ'da olduğu gibi soyut aklî cevhere ne de hakikî sıfat anlayışına indirgenebilir bir şeydir. Çünkü bilgi kendinde bir nitelik değildir. Aksine bilgi, mahiyeti itibariyle izafî bir şeydir. Bilen özne, zâtına zâid olan izafetler itibariyle bilendir, onda var olan tikel bir nitelik ile değil. Bilinenler bilen zâtın var olan nesnelerle kurduğu izafetlerle bilinirler, zihnî suretler ile değil. Bu itibarla Râzî, Eş'arî tikel sıfat teorisinde kendisini gösteren "zât bilgi arazını taşır, bilgi arazı da bilinenlere ait olan izafetleri taşır" iddiasında "hakiki sıfat" iddiasının kendinde geçersiz olduğunu iddia eder. İşte böylece Râzî'nin "zât ← izafet → nesne" şeklindeki

formülleştirmesiyle bilgi olgusu açıklığa kavuşur. Nitekim Râzî **Metâlib**'in ilk cildinde tikel sıfat teorisine dair kanaatini şöyle ortaya koyar:

> İkinci kısma gelince, o şöyle denilmesidir: Bilgi hakiki bir nitelikten ibarettir ve bu nitelik bilinene yönelik özel bir izafete sahiptir. Deriz ki; âlimlerin çoğunluğu bu görüşü seçmiştir. Çünkü onlar şöyle dediler: Bilgi bilinene taalluku bulunan bir niteliktir. Bu nitelik kendinde hakiki bir mevcuttur. Sonra nitelik ile bu bilinen arasında özel bir nispeti ispat ettiler ve bu nispeti, "taalluk" diye adlandırdılar. (Allah ondan razı olsun, efendimiz, Allah'a daim yakaran İmam (Fahreddin er-Râzî) dedi ki:) Benim tercih ettiğim görüş (*ve'l-lezî hüve'l-muhtar 'indî*), bu özel nispet ve özel izafetin hâsıl olduğunun itiraf edilmesi gereken bir şey olduğudur. Ancak hakiki bir niteliğin var olduğu ve bu özel nispetin ona iliştiğine gelince, bu, hakkında herhangi bir delilin ikâme edilmediği bir şeydir.[260]

Pasajın ilk kısmındaki açıklama, yukarıda tikel sıfat teorisi ile ilgili ortaya konulan anlayışla paralel bir mahiyettedir. Râzî'nin kendi görüşünü ifade ettiği ikinci kısım ise oldukça önemli iki yargıya sahiptir. Bunlardan ilki, Râzî'ye göre bilen ile bilinen arasında sadece özel bir nispet ve özel bir izafet hâsıl olmaktadır. İkincisi ise hakiki tikel bir niteliğin var olduğu ve izafetlerin ona ilişip nesneleri bilinir kıldığı iddiası, hakkında herhangi bir delilin bulunmadığı bir iddiadır. Râzî **Nihâye**'de "delili olmayanın inkârı gerekir" şeklindeki klasik kelâm yöntemini "zayıf bir yöntem" olarak nitelemektedir.[261] Ancak yine de **Metâlib**'de niteliğin delili olmamasının, onu meçhul kıldığını ve var olmasının caiz olmadığını iddia eder.[262] Böylece delili olmayan şeyin varlığını iddia etmek kendinde abes bir durum olarak ortaya çıkar. Râzî'nin bu noktada temel yaklaşımı, zâta zaid tikel niteliğin varlığını ispatlayan bir delilin olmamasıdır. Yukarıda zihnî suretlerin varlığı ile ilgili spekülatif varsayımda olduğu gibi; böyle bir şeyin ispatı durumunda dahi bilgi, bilen özne ile bilinen nesne arasında meydana gelen izafetten ibarettir. Dolayısıyla Râzî'ye göre bilgi niteliği veya zihnî suretler, bilginin mahiyetini ifade eden şeyler olmamaktadır. Nitekim Râzî'nin doğrudan öğrencisi olan Kutbuddîn Mısrî, Râzî'nin bilginin izafet olduğu görüşünün Eş'arî anlayıştan farklılaştığını **Muhassal**'a yazmış olduğu şerhte şöyle ifade eder:

---

[260] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 7b.
[261] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 1, s.124.
[262] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 9a.

> Bil ki Allah ondan razı olsun Üstad İmam (Fahreddin Râzî)'ın bu konudaki görüşü (*mezheb*) ilginçtir. O, izafet ve taallukun varlıksal (*vücûdî*) bir şey olduğunu ortaya koydu ve çoğu eserinde izafetlerin hariçte (*a'yân*) bir varlığının olmadığını söyledi. Oysa bu çelişkidir (*tenakuz*). Ayrıca ona izafetin değişimi, kadîmin yokluğu, Allah'ın zâtında hâdislerin bulunması ve varlıksal sıfatların yokluksal şeylerle bulunması lazım gelir ki, bu, imkânsızdır. Bunlar, Allah ondan razı olsun Üstad İmam'a yönelebilecek itirazlardır. Bu konuda İmam'ın ashaba muhalefet etmemesini arzu ederdim. Ancak olacak olan her şey için artık mürekkep kurumuştur (*ceffe'l-kalemu bi-mâ hüve kâin*).[263]

Böylece Râzî'nin hem kendi Eş'arî ashabına hem de genel kelâmî görüşe muhalefeti, ilk elden tanıklıkla açığa çıkar. Bu anlamda Râzî, Eş'arîlerin hakiki sıfat görüşünün delili olmadığını iddia etmekle beraber, onların kendi iddialarını çeşitli yönlerle ortaya koyduğunu ifade eder. Buna göre **Metâlib**'in ilk cildinde Râzî, Eş'arîlerin zâta zaid olan hakiki sıfat iddiasını dört yönle (*vücûh*) ispatlamaya çalıştıklarını ifade eder. Râzî her dört yöne de "biri şöyle diyebilir (*ve li-kâilin en yekûle*)" şeklinde itirazî bir kayıtla alternatif cevaplar verir. Alternatif tüm cevaplar, tikel bilgi sıfatının var olmadığı ve zâta ilave olan şeyin sırf izafet olduğunu iddia eder. Böylelikle de hakiki sıfat iddiasında olanların görüşlerinin geçersizliği ispatlanmaya çalışılır. Râzî'nin kelamcılara atfen ifade ettiği dört yön ve cevapları şöyledir:

1. Kişi kendisinin bilen olmadığını ve sonradan bilen olduğunu kendinde zorunlu bir şekilde bulur. Kişinin zâtında meydana gelen bu değişim ve dönüşümü akledebilmesi, sadece ve sadece kişinin zâtına ek bir şeyin hâdis olması ile olabilir. Bu hadis olan da bilgi arazı ve niteliğidir.

   > Râzî'ye göre zâta ilave bir şekilde hâdis olan şey, izafetin kendisinden ibarettir. İzafetin dışında başka bir şeyin varlığından bahsetmek ise mümkün değildir. Râzî böylece izafetin bilen öznenin zâtına ilave olarak hâdis olduğunu iddia eder. Dolayısıyla bu durumda izafet hâdis olabilecek bir şey olmuş olur. Bir diğer ifade ile izafet dış gerçeklikte tahakkuk etmiş tikel bir ferde ilâve olabilecek bir şey olmuş olur ki, ikinci bölümde izafetin ontolojik statüsü ile ilgili oldukça önemli bir iddiaya ulaşılmış olur.

[263] Kutbüddin el-Mısrî, **Şerhu'l-Muhassal**, t.y., (Ragıp Paşa Kütüpanesi) 792, v. 122a.

2. İnsandan herhangi bir şey olumsuzlandığında, bu onun zâtının olumsuzlandığı anlamına gelmez. Aynı şekilde insanın bilen olduğu ispatlandığında, bu onun zâtının ispatlanmasını zorunlu kılmaz. Aksine böyle bir durumda insanın zâtına ilave olan bir şeyin ispatlandığı zorunlu olarak ortaya çıkar.

   Râzî zâta ilave bir şeyin hâdis olduğu hakkında herhangi bir tartışmanın olmadığını ifade eder. Ancak zâta ilave olarak hâdis olan şey, bu özel nispet ve özel izafetin kendisidir.

3. Tikel sıfat savunucuları *nefs* ve *zât* arasında bir ayrıma giderek, insanın nefsine hükmederek bir şeyi bilmeye güç yetireceğini ifade eder. Ancak kişi zâtına yönelik bir kudrete sahip değildir. Çünkü kendinde bâkî olan bir şey, bâkî olduğu durumda kudrete konu (*makdûr*) olmaz. Böylece insanın şeylere dair bilgisi, onun kendi zâtından başka olmuş olur.

   Râzî bir önceki iddia ile aynı şekilde zâttan başka bir şeyin olduğu hakkında tartışmanın bulunmadığını iddia eder. Zâttan başka olan bu şey ise izafetten ibarettir.

4. Şeylere dair bilgiye sahip bilen özne, kendi özel hakikati bulunan ve zâtı ile kaim olan bir cevher olmalıdır. Kendi zâtı ile kâim ve kendine özgü hakikati ile mevcut bir halde olan bir cevhere, ilksel bir şekilde izafetlerin ârız olması imkânsızdır. Çünkü zâtı ile kâim ve kendine özgü hakikati ile mevcut bir halde olması itibariyle bilen özne, zâtına dair bir bilgi durumunda tek bir şey olarak var olması itibariyle ona izafetin kurulacağı bir diğer taraf bulunmamaktadır. Dolayısıyla izafetin gerçekleşmesi, zorunlu olarak tikel bir bilgi niteliğine ihtiyaç duyar. Çünkü izafet iki şey arasında gerçekleşen bir ilişkidir. Böylelikle de zât ile hakiki sıfat arasında bir izafet meydana gelir ve kişi kendi zâtına dair bilgiye sahip olur. Bu yüzden zâta ilave olan tikel bilgi sıfatının var olduğunu ve onun izafetlerle nitelendiğinin kabul edilmesi gerekir.

   Râzî zâta ilave olarak farzedilen bilginin ya "hakiki bir nitelik" ya da "izafî bir nitelik" olmak üzere iki türde olabileceğini ifade eder. Şayet bilgi hakiki nitelik olursa, dış gerçeklikte kendinde var olan bir niteliğin nispet ve izafetlerle

nitelenebileceği kabul edilmiş olur. Böylesi bir durumda dış gerçeklikte tikel bir şekilde var olan bir ferdin nispet ve izafetlerle nitelenebildiği kabul edilmiş olur. Gerçek bir niteliğin izafetlerle nitelendiğine dair kabul, tikel zâtın ve cevherin de nitelenebileceği anlamına gelir. Bu durumda da insanın kendi zâtı ve cevheri ile tikel/hakiki bir bilgi niteliğine ihtiyaç duymaksızın izafetlerle nitelenebileceği sonucuna ulaşılır. Böylece hakiki bilgi sıfatına ihtiyaç duymaksızın tikel zâta izafetler ilişebilir. Aynı şekilde bilgi sırf izafî bir nitelik olarak kendine özgü bir varlığı olmadığında ve kendinde başka bir şeye özgü olan izafî bir şey olduğunda, bilen zâtın cevherinin bu izafî şeyle nitelenmesi mümkün olur. Böylelikle de sırf izafetten ibaret olan bilgi, gerçek hakiki sıfat şeklinde bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın zâta ilişebilir.[264]

Zikredilen deliller ve Râzî'nin cevaplarından çıkan en önemli sonuç, bilen özne kendinde var olan tikel bir bilgi arazına ihtiyaç duymaksızın doğrudan izafî bir nitelikle nitelenebilir iddiasıdır. Böylece bilen özne ile bilinen nesne arasında, dış gerçeklikte var olan tikel bir bilgi arazının var olmasına gerek kalmaksızın bilginin hâsıl olabileceği iddia edilebilir. Bu itibarla da bilinen nesneye özgü olan izafet, bilen özneye ilave olan izafî bir nitelikle hâsıl olabilir. Ancak zâta ilave olduğu iddia edilen izafî nitelik, bilginin mahiyetini "bizzât" oluşturan bilinene yönelik olan izafet değildir. Aksine bilen zâta ilave olduğu varsayılan izafet, bilene nispeti bulunup bilginin mahiyetine "bilaraz" ilişen izafettir. Bu itibarla Râzî'nin bilgide zâta ilave olarak var olan tikel bir niteliğin varlığını inkâr etmesi, onu hem ilâhî sıfatlar teorisinde hem de hâdis âlemde hakiki sıfatların varlığını inkâr etmeye götürmüştür. Bu itibarla bilgi durumunda zâta ilave olan izafî nitelik dışında başka bir şeye itibar edilemez. Böylece Râzî'nin bilginin mahiyeti ve ilâhî sıfatlar teorisinde klasik kelâm teorisinden farklı bir çizgide olduğu ortaya çıkmaktadır.

2.4. İdrakin Sırf İzafet Oluşu

Bilginin ontolojik değeri bağlamında Râzî'nin eleştirileri, zihnî suretler ve tikel bilgi sıfatı gibi kendinde müstakil bir varlığa sahip olan varlıksal bir durumun olmadığını açığa çıkarır. Hem zihnî suretler hem de tikel bilgi sıfatı algılayanın

[264] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 7b-8b.

algılamasından bağımsız olarak bir araz olarak var olur. Oysa idrakin sırf izafet olduğu iddia edildiğinde izafet ne zihnî suretler ne de tikel bilgi sıfatı gibi kendine özgü bir varlığa sahip bir araz olarak ortaya çıkar. İzafetin meydana gelmesinin dayanağı, bilen özne ve bilinen nesne gibi iki zâtın kendinde var olmasıdır. Dolayısıyla izafet, cevher ve araz gibi kendinde müstakil bir varlığa sahip olan şeylerin ötesinde ve onlara bağlı olarak açığa çıkan varlıksal bir durumdur. Böylelikle de izafet, müstakil bir varlığa sahip olan şeylere bağımlı olarak açığa çıkan bir durum olarak ortaya çıkar. Bundan dolayı idrakin izafî bir durum olduğu iddia edildiğinde, var olan nesnelerin kendinde oldukları hal üzere idrak edildiği iddia edilir. Çünkü izafet dış gerçeklikte var olan nesneye ilişerek onun hakikatini kendinde olduğu hal üzere bilen özne tarafından idrak edilmesini sağlar. Burada nesneye bağımlı olan izafet, bilgi olması bakımından bilginin zâtî bir unsurudur. Bilen öznenin nefsinde hâsıl olan izafî nitelik ise bilgi olması bakımından bilgiye yabancı bir şeydir. Çünkü bilgi, dış gerçeklikte var olan nesnenin kendisine aittir.

Dış gerçekliğin kendinde kazandığı düzene bilen bir özne olarak eklemlenen insan, var olan nesnelerle kurduğu ilişkiler üzerinden onlara özgü olan mahiyetleri idrak eder. Dış gerçekliğin kendinde sahip olduğu varlık düzlemini canlı ve akıllı bir varlık olarak insanın nasıl bilip idrak ettiği, *zihnî suretler* ve *tikel bilgi sıfatı* iddiasında olanların iddiaları etrafında ortaya konuldu. Râzî'de bilginin mahiyetinin varlıksal bir düzlemde anlamlı bir şekilde ortaya konulduğu üçüncü ve son seçenek, bilginin "sırf izafet" olmasıdır. Râzî'nin bilginin izafet olduğu iddiasını ifade ederken kullandığı tanım şöyledir: "Bilgi, idrak ve şuur bilen özne ile bilinen nesne arasındaki sırf özel bir nispet ve özel bir izafetten ibarettir."[265] İdrakin nesne ile kurulan bir izafet olması,

[265] Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 3, s. 103-104; Râzî, **Me'âlimu usûli'd-dîn**, s. 72; Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 219; Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 479; Râzî, **el-Muhassal**, s. 86; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 163; Fahreddin Râzî, **el-İşâre fi ilmi'l-kelâm.**, thk. Hânî Muhammed Hamid Muhammed, Kahire, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas el-Cezire, 2009, s. 113; Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, C. 2, s. 290. Aşağıda Arapçaları verilen tanımlar dipnottaki kaynak sırası takip edilerek verilmiştir. Râzî'nin bilgi, idrak ve şuurun özel bir nispet ve özel bir izafet olduğunu ifade ederken kullandığı ibareler, görüleceği üzere farklılık arz etmektedir. Çünkü Râzî'nin buradaki amacı bilginin hakikatini veren tam bir tanım (hadd) yapmaktan ziyade, bilginin varlıksal boyutunda sadece nispet ve izafetin bulunduğunu ifade etmektir. Bu anlamda Râzî verdiği her tanımda bir şekilde nispet ve izafet kavramlarını kullanmaktadır.
(العلم والإدراك عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة)

dış gerçekliğe dair kurulan özel ilişkide nesnenin mahiyetine eşit olan bir suretin varlığını dışarıda bırakır. Çünkü izafetin doğasında içkin olan nesnenin mahiyetine eşit bir suretten bahsedilemez. Yukarıda değinildiği üzere suretin varlığı, izafetin kendisinden farklı olarak kendinde bir ontolojik düzlem olarak iddia edilebilir. Böylesi bir durumda idrak, zihnî surete ilave olan bir izafet olur. Oysa idrakin sırf izafet olduğu görüşünün temel iddiası, izafet dışında zihnî suretler ve tikel bilgi sıfatının olmadığıdır. Nitekim yukarıda görüldüğü üzere, idrak durumunda bir izafetin olduğu hem zihnî suretler iddiasında olan felâsife hem de hakiki bilgi sıfatı iddiasında olan kelâmcılar tarafından ikrar edilen bir şeydir. Dolayısıyla idrakin sırf izafî bir şey olduğu iddiası, zihnî suretler ve hakiki bilgi sıfatının ontolojik gerçekliğini doğrudan dışarıda bırakan bir görüş olarak ortaya çıkar. Bu itibarla Râzî'nin bilgi ve idrak durumunda izafet dışında başka bir ontolojik kategoriyi kabul etmediği, onun zihnî suret ve hakiki bilgi sıfatına yönelik eleştirileriyle belirginlik kazanmıştır.

Fahreddin Râzî külliyatında idrakin sırf izafet olduğu iddiasının serencamı, onun temsil gücü yüksek eserlerinden hareketle kronolojik bir şekilde takip edilmelidir. Böylece Râzî'nin ilk kelâm eseri olan **el-İşâre fî 'ilmi'l-kelâm**'dan **Metâlib**'e kadar uzanan hacimli külliyatında, bilginin sırf izafet olduğu iddiasının ne derece bir tutarlılıkta iddia edildiğini tespit edilmesi iktiza eder. Bu bağlamda ele alınacak eserlerde Râzî'nin zihnî suretler ve hakiki bilgi sıfatına dair kanaatine de bir açıklık getirerek, onun görüşünü tam olarak tespit etmeye çalışacağız. Özellikle Râzî'nin felsefî eserlerinde bilgiyi sırf izafetten ibaret görmeyip beraberinde bir suret görüşünü de savunduğu iddialarını dikkate alarak, Râzî'de felsefî ve kelâmî eserlerinde ayrışan bir tavra sahip olup olmadığını da test etmiş olacağız. Böylece Râzî'nin felsefî eserlerinde felsefî ilkeler ile uyumlu ve kelâmî eserlerinde kelâmî

(يحصل بين العالم والمعلوم نسبة مخصوصة، وتلك النسبة هي المسماة بالشعور والعلم والإدراك)
(أن العلم عبارة عن نفس هذا التعلق وعن نفس هذه الإضافة المخصوصة)
(أن الشعور لا يتحقق عند إضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به)
(إنه أمر إضافي، وهو حق)
(بل الحق أنه حالة نسبية إضافية)
(العلم حصول إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم)
(بل التحقيق أن الإدراك والشعور عبارة عن حالة نسبية إضافية تحصل بين المدرك والمدرَك)

ilkeler ile uyumlu olduğu iddiasını,[266] bilginin sırf izafet oluşu etrafında ne kadar anlamlı olduğunu sınama imkânı da bulmuş olacağız. Zihnî suretler ve hakiki bilgi sıfatını reddeden Râzî'nin, sırf izafet görüşüyle tarihsel ve düşünsel olarak nereye konumlanacağı da önemi haizdir. Dolayısıyla Râzî'nin gerçekten kendi inandığı tek bir iddiasının mı olduğu yoksa felsefî eserlerinde "izafete sahip zihnî suretler" kelâm eserlerinde ise "izafete sahip hakiki bilgi sıfatı" iddiasında olduğunu mu söylemek gerekir? Bu anlamda bulunduğu kaba göre şekil alan bir Râzî mi var karşımızda yoksa her iki iddiadan farklı bir pozisyonu savunan bir Râzî ile mi karşı karşıyayız? Çünkü yukarıda Râzî'nin zihnî suretleri ve tikel bilgi sıfatını kabul etmediğine dair tespitimiz, Griffel'ın iddiasını oldukça tutarsız bir hale getirir. Çünkü Râzî ne felsefî zihnî suretler ne de genel kelamî tikel bilgi arazını kabul eden bir pozisyonu savunmaktadır. Şimdi Râzî külliyatında bilginin mahiyetinin ontolojik serencamını kronolojik bir şekilde ele almaya geçebiliriz.

1. Râzî ilk kelâm eseri olan **İşâre**'de, "bilgi, bilinene dair suretin bilende irtisam etmesidir" şeklindeki felâsifeye nispet edilen bilgi tanımını kabul etmeyip eleştirdikten sonra, bilginin "bilen ile bilinen arasında özel bir izafetin hâsıl olmasından" ibaret olduğunu ifade eder. Ayrıca kelâmcıların "bilgi bilinene ilişkindir (*müteallık*)" şeklindeki tanımın da zikredilen tanımla aynı olduğunu vurgular.[267] Bu itibarla da bilgi, bilen ile bilinen arasında hâsıl olan bir izafetten ibaret olmuş olur. İzafet kendisine nispet edilen bilinene ilişkin olduğu için, bilinenin değişmesi izafetin de değişmesini beraberinde getirir. Bu itibarla izafetin mahiyeti ve hakikati, bilinen şeye özgü olmuş olur.[268] Yine Râzî **İşâre**'de İmam Eş'ârî'nin hakiki bilgi sıfatının zâta ilave olup olmadığı noktasında kararsız (*müterediddir*) olduğunu iddia etmekte ve onun bilgi ile bilen olmaklık (*el-'âlimiyye*) durumlarının tek bir şey olduğu iddiasının, bilgiyi izafetten ibaret gördüğü anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu itibarla Râzî'ye göre İmam Eş'ârî, izafetlerin zâta ilave olan bir illet (mana/hakiki sıfat)

[266] Griffel, **İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü**, s. 529. Griffel, Râzî'nin izafet iddiasında olmakla beraber zihnî suretlerin varlığını savunmaya devam ettiğini iddia etmektedir. Bkz. Griffel, **a.g.e.**, s. 342, 373.
[267] Râzî, **el-İşâre fi ilmi'l-kelâm**, s. 113.
[268] Râzî, **el-İşâre fi ilmi'l-kelâm,** s. 115.

olmaksızın zâtın izafetlerle nitelendiğini kabul etmiş olur.[269] Ayrıca Râzî ilerleyen sayfalarda şeylere dair izafetlerin bilen özneye ilave olan tikel bir nitelikten ziyade doğrudan zâta iliştiğini iddia etmektedir.[270] Dolayısıyla Râzî ilk kelâm eseri olan **İşâre**'de, zât ve izafet dışında ne zihnî suretlerin varlığını ne de hakiki bilgi sıfatının zâta ilave bir şekilde var olduğunu iddia etmektedir.

2. Râzî'nin **Mebâhis**'te bilginin mahiyetine yönelik iddiası, **İşâre**'den farklılaşan bir içeriktedir. İbn Sînâ'nın bilginin mahiyetini eserlerinde belirlemede zorlandığı iddiasında olan Râzî; yokluk, sırf suret, sırf izafet ve izafete sahip nitelik şeklinde bilginin mahiyetini dört görüşe indirger. Râzî'ye göre zikredilen her bir görüş, İbn Sînâ tarafından farklı eserlerinde savunulmaktadır. Ancak Râzî bunlardan ilk üç görüşün yanlışlığını iddia etmekte ve "doğru olan görüşün" sonuncusu olduğunu iddia etmektedir. Bu bakımdan Râzî'ye göre bilgi, izafete sahip bir niteliktir. Ancak bu nitelik, kelâmcıların savunduğu anlamda zâta zaid olan hakiki bilgi sıfatı değil zihnî suretlerdir.[271] Râzî **Mebâhis**'te bilginin sırf izafet olduğu iddiasını kabul etmemektedir. Çünkü izafetin meydana gelmesi, bilen özne ile bilinen nesnenin var olmasına bağlıdır. Bu itibarla var olmayan şeylere dair bilgi, bilginin sırf izafet olmasına imkân tanımaz.[272] Bu bakımdan dış gerçeklikte var olmayan şeylerin bilinmesi, yok olan şeylerin zihinde bir varlığa sahip olduğunu gösterir. Nitekim Râzî'ye göre yok olan şeylere dair bilgi durumunda izafet, zihinde var olan surete ilişmektedir.[273] Bu itibarla Râzî, **Mebâhis**'te zihnî varlık görüşünü kabul etmektedir. Böylece **Mebâhis**'te yukarıda İbn Sînâ ve Ebü'l-Berekât'a ait olduğu noktasında geniş

[269] Râzî, **el-İşâre fi ilmi'l-kelâm,** s. 127-128. Ancak İmam Eş'ârî'nin asıl görüşünün zâta ilave olan hakiki bir niteliğin olduğu oldukça kabul gören bir iddiadır. Bkz. Aktaş, "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi", s. 48.

[270] Râzî, **el-İşâre fi ilmi'l-kelâm**, s. 134-135.

[271] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 450.

[272] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 446. Griffel Râzî'nin **Mebâhis** ve **Mülahhas**'ta hangi bilgi tanımlarını inkâr ettiğini ortaya koymak için yaptığı sıralamada, Râzî'nin **Mebâhis**'te bilginin "sırf izafet" olduğu görüşünü inkâr ettiğine yer vermemektedir. Kendi anlatısını Râzî'nin hem **Mebâhis**'te hem de **Mülahhas**'ta zihnî suretleri kabul edip bilginin izafet olduğunu kabul ettiği üzerine inşa eden Griffel, **Mülahhas**'ta Râzî'nin bilgiyi zihnî sureti kabul etmeksizin "sırf izafet" olarak kabul ettiğine de vurgu yapmamaktadır. Griffel Râzî'nin zihnî suretler ile dış gerçeklik arasındaki özdeşliği inkâr ettiğini ancak zihnî suret iddiasını daha düşük bir seviyede devam ettirdiğini belirtmektedir. Griffel, **İslam'da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü**, s. 342-345.

[273] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 450.

bir şekilde işlenen "izafete sahip zihnî suretler" iddiasının kabul edildiği görülmektedir.

3. Râzî **Nihâye**'de bilginin mahiyeti ile ilgili iddiaları, **Mebâhis**'te olduğu gibi dört kısma indirger. Varlıksal bir şey olması itibariyle bilginin mahiyetine dair tartışmalar, diğer eserlerinde olduğu gibi bilen öznede zihnî suretlerin hâsıl olup olmadığı üzerine yoğunlaşmaktadır. Öncelikle "bilen öznede zihnî suretlerin varlığının imkânını" daha sonra da "idrakin hâsıl olan/intiba eden zihnî suretten başka olup olmadığını" ele alan Râzî, bilginin izafetten ibaret olduğu görüşünü en son zikretmektedir. Ancak Râzî **Nihâye**'de bir idrak durumunda bilen öznede zihnî suretlerin varlığını iddia eden ve bunu inkâr edenlerin delillerini zikrettikten sonra, kendisinin her iki karşıt görüşün delillerini savuşturacak güçlü delilleri olmadığını iddia ederek *tevakkuf* etmektedir.[274] Ne var ki zihnî suretlerin varlığı ile ilgili Râzî'nin tevakkufu, onun idrakin "intiba eden/hâsıl olan suretin kendisi" olduğu görüşü inkâr etmesine engel olamamıştır.[275] Râzî'nin zihnî suretler veya zihnî varlık hakkında tevakkuf edip, idrakin suretin kendisi olduğu iddiasını inkâr etmesi ve bu ikisi arasında bir ayrıma gitmesi, zihnî varlık ile idrakin izafet olması arasında bir zıtlık ve karşıtlık ilişkisinin olmadığı anlamına gelir. Bir diğer ifade ile zihnî varlık görüşü, bilginin izafet olmasına engel olan bir iddia değildir. Bilgi ve idraki izafet olarak kabul edip, zihnî varlık görüşünü idrakin suretin hâsıl olmasından ibaret olmadığını kabul etmek kaydıyla savunmak mümkündür. Ancak yine de Râzî'nin bilgi ve idrakin izafet ile meydana geldiği iddiası, zihnî varlık düzlemine atıf yapılmaksızın şöyle temellendirilir:

> İdrakin intibanın kendisinden ibaret olmadığı, bu yönlerle sabit oldu. Aksine hak olan şu ki; bilgi, nisbî ve izafî bir durumdur. Zeyd'i gördüğümüzde, görme kuvvesinin ona yönelik özel bir nispete sahip olduğunu bedihî olarak biliriz. Görülenin dış gerçeklikte var olan Zeyd olmadığını, aksine onun aslında görülenden başka olduğunu ve görülenin Zeyd'in misâli ve silüeti (*şebeh*) olduğunu söyleyen kimse, zorunlu bilgilerin en açığı ve en güçlüsüne şüphe düşürmektedir.[276]

[274] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 143-155.
[275] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 155-162.
[276] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 163.

İdrakin dış gerçeklikte var olan nesnelere benzer (*şebeh*) suretlerin intiba etmesi ile meydana geldiği iddiası, Râzî'ye göre dış gerçeklikte var olan şeylerin hakikatinin bilinemezliğine neden olur. Çünkü Zeyd'i görme durumunda, onu idrak etmenin onun kendisi olmayıp ona benzer bir misâl veya şebehle meydana geldiğini iddia etmek, bir anlamda Zeyd'i değil onun misâlini bilmek anlamına gelir. Bu iddia, Zeyd'e dair misâl ve Zeyd'in dış gerçekliği arasında bir ayrıma gitmeyi zorunlu kılar. Bu düzlemde Zeyd'e dair bilginin Zeyd ile özdeş olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü epistemik bir düzlemde misâl ve şebeh, dış gerçeklikte kendinde var olan nesne ile aynı özelliklere sahip değildir. Oysa Râzî'ye göre zorunlu ve bedihî bir şekilde Zeyd'i dış gerçeklikte olduğu hal üzere idrak ettiğimizi bilmekteyiz. Dış gerçekliğe dair beş duyu ile elde edilen bilgiler, zorunlu bilgilerin en açığı ve güçlüsü konumundadır. Dolayısıyla idrakin misâl ve şebehle gerçekleştiği iddiası, Râzî açısından gerçeklik algısını ortadan kaldıran bir iddia olarak ortaya çıkar.

Râzî **Nihâye**'de mahiyete eşit zihnî suretler noktasında tevakkuf etmekle birlikte, kelâmcı "tikel hakiki nitelik" iddiasının zayıf bir iddia olduğunu açık bir şekilde idda etmektedir. Râzî'nin hakiki sıfat ile zihnî suretler noktasında felâsife ile Eş'arî kelâmcılar arasında hakiki bir ayrışmanın olmadığını iddia etmesi, her iki görüşü aynı düzleme konumlandırdığını gösterir.[277] Yine beş duyu idraki bağlamında yaptığı açıklamalarda Râzî, zâta zaid olan tikel bir idrak niteliğinin oluşunu da inkâr etmektedir.[278] Ayrıca Eş'arî kelâmcıların zâta zaid olan hakiki sıfat görüşünün de oldukça zayıf olduğunu ikrar etmektedir.[279] Böylece Râzî, **Nihâye**'de Eş'arî hakiki sıfat iddiasını kabul etmeksizin bilginin sırf izafet olduğu iddiasını kabul etmektedir.

4. Râzî **Mülahhas**'ta bilginin mahiyetine dair dörtlü taksimi devam ettirir. Ancak burada Râzî ilginç bir şekilde diğer tasniflerde "izafete sahip nitelik" şeklinde karşılık bulan ve "suretin kendisi" ile "sırf izafet" görüşlerinden ayrışan kısımda bir değişikliğe gitmektedir. Buna göre Râzî idrakin ya *hakiki* ya *izafî* ya da "*hakiki, izafî ve ademî*" şeylerden birleşik bir şey olduğunu ifade ederek, "izafete sahip nitelik" görüşüne "ademî" kaydını eklemektedir. Buna göre bilgi ve idrak hakiki bir nitelik ve

[277] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 239.
[278] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 389.
[279] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 403-406.

suretten ibaret değildir. Aksine bilgi, özne ile nesne arasında meydana gelen özel bir izafetten ibarettir. Râzî bilginin sırf izafet olduğu durumda, başka bir "hakiki, izafî ve ademî" bir şeyin var olmasının gereksiz olduğunu iddia etmektedir. Çünkü izafet dışında bilginin mahiyetine eklemlenebilecek ne bir suret ne tikel bir nitelik ne de ademî bir şeyden bahsetmek mümkündür. Bu itibarla bilgi, sırf izafî bir şeydir.[280] Nitekim bilginin araz olup olmadığını incelediği başlıkta Râzî, kendi görüşüne göre bilginin izafî bir durum olup kendinde tikel ve gerçek bir varlığa sahip olmadığını iddia eder. Buna göre bilgi nesneyle açığa çıkmakla beraber ne onun bir parçasıdır ne de içinde bulunduğu nesne olmaksızın bilginin ontolojik içeriğinden söz edilebilir. Dolayısıyla bilgi izafî bir durum olarak zihnî suretler gibi kendinde hakiki bir araz olarak var değildir.[281] Bu itibarla bilginin araz kategorisinde var olan zihnî suretlerle nefsanî bir nitelik olduğu iddiası ile Râzî'nin iddiası arasında önemli bir fark vardır. Ayrıca Râzî'nin bilginin mahiyetine dahil etmediği zihnî varlık teorisi de **Mülahhas**'ta inkâr edilmektedir.[282]

5. Râzî **Şerhu'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'nın "*bir şeyin idraki, idrak edende, o şeyin hakikatinin temessül etmiş olmasıdır ki, bu, kendisi vasıtasıyla idrakin gerçekleştiği şeyin onu müşahede etmesi yoluyla olur*" şeklindeki idrak tanımını merkeze alarak, **Nihâye**'deki geniş açıklamalar ile oldukça benzer bir tartışmaya girişmektedir.[283] Öyle ki Râzî'nin **Nihâye'**deki incelemesinin kolaylıkla **Şerhu'l-İşârat**'taki kapsamlı izahatın taslak hali olduğu söylenebilir. Çünkü Râzî'nin **Şerhu'l-İşârat**'ta yaptığı, **Nihâye**'de ortaya koyduğu delillerin daha açık ve sistemli bir sunumu olarak ortaya çıkar. Râzî **Nihâye**'de olduğu gibi, **Şerhu'l-İşârat**'ta da idrakin izafet olduğunu benzer ifadelerle şöyle ortaya koyar:

> İşte bütün bu yönlerle sabit olmuştur ki, idrak, intibâın kendisinden ibaret değildir. Aksine doğrusu şudur ki, idrak, izafî ve nisbî bir haldir. Biz, aklın apaçık yargılarıyla biliriz ki, Zeyd'i gördüğümüzde, görme gücümüz, ona özgü bir nispete sahiptir. Dahası "Görülen, hariçte mevcut bulunan Zeyd değildir, hatta o, kesinlikle görülmeyendir. Görülen sadece

[280] Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 478-479.
[281] Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 484.
(أما على قولنا فلإنه حالة إضافية، فيكون موجودا في شيء لا كجزء منه، ولا يصح قوامه دون ما هو فيه.)
[282] Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 295-299.
[283] Alper, **Varlık ve Zihin**, s. 94 Arapça orijinali için bkz. Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 216-236.

> Zeyd'in misali ve görüntüsüdür (*şebeh*)" şeklinde söylenen söz, zorunlu bilgilerin en açık ve en sağlam olanı hakkında bile kuşkuya düşmektir. Bu ve benzeri sözlerin akl-ı selim sahibi insanların aklına dahi gelmemesi gerekir. Hele hele bunların araştırma ve inceleme konusu kılınması hiç düşünülmemelidir bile. Bu, idrak ve bilgi/bilinç (*şu'ûr*) konusundaki sözün sonudur.[284]

Râzî'nin idrakin meydana gelmesinde sırf izafetin yeterli olduğunu iddia eden bu metin, misâl ve şebeh görüşünün gerçeklik tasavvurunu ortadan kaldırdığı iddiasındadır. Çünkü intibâ eden misâl ve şebeh, dış gerçeklikte var olan nesnenin kendisi olamaz. Nitekim bir şeyin misâli ve şebehi, o şeyin mahiyeti ve hakikatinden farklıdır. Bu anlamda dış gerçeklikte var olan bir nesne ile kurulan bir nispet ve izafet durumunda, bilinen şeyin o nesne değil de zihinde hâsıl olduğu var sayılan misâl ve şebeh olduğunu söylemek, en temelde var olan nesneyi değil onun hakikatinden farklı olan bir şeyi bilmek anlamına gelir. Bu da var olan şeylerin hakikatine dair bilginin insan için bedihî ve apaçık olduğu iddiasında olan Râzî için imkânsız bir şeydir. Çünkü insan dış gerçeklikte var olan Zeyd'i, duyular aracılığıyla doğrudan ve apaçık bir şekilde bilmektedir. Böylece nesneyle kurulan özel bir nispet ve özel bir izafet, dış gerçeklik bilgisinin elde edilmesini mümkün kılmaktadır.

Râzî'ye göre zihnî suretlerin özellikle dış gerçeklikte var olmayan şeylere dair kazandığı fonksiyon, idrakin zihnî suretin hâsıl olmasından ibaret olduğu iddiasının temel motivasyon kaynağıdır. Bu itibarla Râzî, zihnî suretlerin varlığını inkâr eden delilleri, kendinde bir ihtimal bulunmayan "kesin (*kati'a*)" deliller olduğunu ifade eder.[285] Ancak buna rağmen Râzî, bilginin izafet olduğunu söylemiş olsa da şöyle bir açıklama yaparak izafetin dışında zihnî bir suret fikrine kapı aralayan bir açıklamada bulunur:

> Bize göre doğru olan şudur: İdrak, o suretin husûlünün kendisinden ibaret olmayıp aksine izafî ve nisbî bir halden ibarettir. Bu da ya *akleden güç ile akılda mevcut bulunan suretin mahiyeti arasında* ya da onunla hariçte karar kılmış bir şey arasındadır.[286]

[284] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 233-234.
[285] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 226.
[286] Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, C. 2, s. 226.

Bu metin, bilen öznenin ya zihnî suret ya da dış gerçeklikte var olan nesne ile kurduğu izafetle onları idrak edebileceğini ifade eder. Bu itibarla da dış gerçeklikten farklı olarak, zihnî varlık düzleminde var olan zihnî suretlerden söz etmek mümkün hale gelir. **Mebâhis**'te kabul edilen, **Mülahhas**'ta reddedilen, **Nihâye**'de tevakkuf edilip, **Şerhu'l-İşârat**'ta bir "ihtimal" olarak açığa çıkan zihnî suretler, Râzî'nin **Şerhu'l-İşârat**'taki iddiaları bütünsel bir şekilde ele alındığında kabul edilmediği görülür. Nitekim Râzî dış gerçeklikte var olmayan hayalî suretlere dair idrakin, zihnî suretlerden ziyade -her ne kadar uzak bir ihtimal olsa da- Eflâtuncu idelere atfetmektedir.[287] Şerhu'l-İşârât'ta kelamcılara atfın sınırlı bir şekilde yapıldığı göz önünde bulundurulduğunda, Râzî **İşârât**'ın "tecrîd namatı"nda Allah'ın tikellere dair bilgisi bağlamında İbn Sînâ'nın "izafete sahip hakiki nitelik" iddiasını eleştirerek, "muhakkik kelâmcıların (*kesîren mine'l-mütekellimîn el-muhakkikîn*)" çoğunun bu iddiaya itiraz ederek bilginin "sırf izafet" olarak kabul ettiklerini şöyle ifade etmektedir:

> [İbn Sînâ] önceki fasılda hakiki sıfatların üç kısmını zikrederken, burada ise bir şeyin sağda ve solda olması gibi sadece "sırf izafetler" olan [izafî] sıfatları zikretti. Dolayısıyla bu şeylerin (sağda ve solda olma gibi) sırf izafetler olduğunu ve bir şeyin âlim ile kadir olmasının ise izafetlerin kendilerini takip ettiği [hakiki] sıfatlar olduğunu iddia etti.
>
> Bil ki muhakkik kelamcıların çoğu buna itiraz etti ve bilginin sadece ve sadece sırf özel bir nispet olduğunu iddia ettiler. Bilginin hakiki bir sıfat olup ona nispetin ilişti̇ğinin söylenmesini ise katiyen [kabul etmediler.] Nitekim Şeyh (İbn Sînâ) iddiasının doğruluğunu destekleyen bir burhan ikame etmedi. [Oysa İbn Sînâ'nın iddiasının doğruluğu için bir burhan ikame etmesi] gerekirdi.[288]

Bilginin ontolojik değeri ile ilgili **Şerhu'l-İşârât**'ın en önemli pasajlarından biri olan bu ifadeler, Râzî'nin İbn Sînâ'nın zihnî suretler eleştirisine dair kelamcılara yapılan tek atfı kendinde barındırır. Öncelikle metinde "izafetlerin kendisini takip ettiği nitelik (*sıfatun tetbe'uhâ izâfât*)" ibaresiyle -"izafete sahip zihnî suretler" kısmında detaylı bir şekilde ortaya konulduğu üzere- kastedilen, İbn Sînâ'ya göre izafete sahip olan niteliğin zihnî suretler olduğudur. Yukarıda idrakin izafete sahip

[287]Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 236.
[288] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 545.

hakiki nitelik olduğu noktasında, kelamcılar ile felâsife arasındaki ayrışmanın zihnî suretler ile hakiki bilgi sıfatı arasında olduğu ortaya konuldu. Her iki kesim de hakiki bir niteliğin varlığı noktasında ortak bir pozisyonu paylaştığı ifade edildi. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın nitelik (*sıfat*) olarak kabul ettiği bilgi, zihnî suretler ile özdeştir. Râzî'nin "muhakkik kelâmcılar" olarak ifade ettiği kesimin bilgi durumunda hakiki niteliklerin varlığını kesinlikle kabul etmediği iddiası, hakiki bilgi sıfatının varlığını kabul etmeyen belli bir grup kelamcıya referansta bulunur. Râzî, **İşâre**'de farklı bir İmam Eş'arî yorumu ile bu iddiayı ona da atfetmeye meyyal olsa da[289] esasında bu iddianın en önemli temsilcisi Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'dir.[290] Ebu'l-Hüseyin bilen özne ile bilinen nesne arasında izafet dışında başka bir ontolojik düzlemin var olmadığı iddiasındadır. Bu anlamda diğer kelamcılardan farklı olarak bilen özneye eklemlenen bir tikel bilgi arazından bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât**'ta İbn Sînâ'nın zihnî suretlere ilave olan izafet iddiasında olmadığı anlaşılır. Nitekim yukarıdaki metinde Râzî'ye göre, İbn Sînâ'nın bilen öznede zihnî suretlerin (*sıfat*) var olduğu iddiasını ispatlayan bir burhan getirmediği iddiası oldukça dikkate değerdir. Bu durumda Râzî bir anlamda zihnî suretler iddiasının kendisine burhan getirilmeyen bir iddia olduğunu iddia etmiş olmaktadır. Ayrıca idrakin mahiyeti etrafında üçüncü namatta zihnî suretlerin varlığı ile ilgili öne sürülen iddiaların tamamı çürütülmekte ve Râzî zihnî suretlere karşı ileri sürülen iddiaların kendinde bir ihtimal barındırmayan kesin deliller olduğunu iddia etmektedir.[291]

6. Râzî **Muhassal**'da bilginin mahiyetine dair ileri sürülen ademî, zihnî suret ve izafete sahip hakiki sıfat iddialarının her birini eleştirmektedir. Burada yapılan eleştiriler diğer eserlerindeki eleştiriler ile benzer bir mahiyettedir. Râzî'nin **Muhassal**'daki nihaî kanaati, bilginin sırf izafet olduğu iddiasıdır. Râzî kendi görüşünü şöyle ifade eder:

> Söyle denilmiştir: "Bilgi *izâfî* bir şeydir." Bu görüş, doğrudur; gerekçesi ise şudur: Biz bir şeyin bilen olmasını, ancak onun karşısına bilineni koyduğumuzda düşünebiliriz. Sonra bu

[289] Râzî, **el-İşâre fi ilmi'l-kelâm**, s. 126-127.
[290] Ebu'l-Hüseyin'in sıfat teorisinin diğer kelamcılardan farklılığı ve Fahreddin Râzî'nin ilâhî sıfatlar ile ilişkisinin kurulduğu tek çalışma için bkz. Erdinç, "İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfât İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri", s. 149-188.
[291] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 2, s. 218-226.

> görüşü benimseyenlerin bir kısmı, bu göreliği "ilgi" (*taalluk*) diye isimlendirip bu ilgiyi gerektiren başka bir şey ispat etmişlerdir. Bir kısmı da bilginin bilen olmayı zorunlu kılan bir araz olduğunu ve bilen olmaklığın (*âlimiyye*), bilinene ilgisi olan bir hal olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bunlar üç şey ispat etmişlerdir. Biz ise sadece bu ilgi (*taalluk*) görüşünü savunuyoruz. Zira bilen olmaklık ve bilgi, henüz bir delille ispat edilmiş değildir.[292]

Râzî'nin hakiki bilgi sıfatı ile bu hakiki bilgi sıfatı ile illetli olan ahvâli kabul eden kelâmcı anlayışı eleştirip sırf izafet görüşünü iddia etmesi, oldukça önem arz eder. Bilen ile bilinen arasında meydana gelen izafet durumundan başka olarak ne tikel bir niteliği ne de bu hakiki sıfatla illetli olan ahvâl görüşünü kabul etmemesi, sadece izafetin varlıksal bir şey olduğu anlamına gelir. Böylece Râzî izafetle ne hakiki bilgi sıfatının sahip olduğu ontolojik gerçekliği ne de ahvâlin sahip olduğu ontolojik gerçekliği kastetmektedir.

7. Râzî **Erbâîn**'de "*Bize göre bilgi, bu taallukun kendisinden ve bu özel izafetin kendisinden ibarettir.*" diyerek, bilginin sırf izafet olduğunu iddia etmektedir.[293] Bu bağlamda o, Eş'arîlerin bilginin mahiyeti bağlamında *zât*, *zâta ilave olan hakiki bir bilgi niteliği* ve *izafet* olmak üzere üç şeyin var olduğu iddiasını kabul etmemektedir. Çünkü bu düzlemde izafet, hakiki bilgi sıfatı ile bilinen nesne arasında olmaktadır. Oysa Râzî izafetin zâta ilave olması gerektiği iddiasındadır. Ayrıca Kâdî Ebû Bekir el-Bakıllânî, zikredilen üç unsura *bilen olmaklık (alimiyye)* şeklinde illetli bir hâl eklemektedir. Bu durumda da varsayılan izafet, bilgi niteliğine değil bilen olmaklığa veyahut bilen olmaklığa dair bilgiye yapılmaktadır. Her iki durumda da bilen zât, izafet ile nitelenmemektedir. Oysa Râzî'nin temel iddiası, zâta ilave olanın sırf izafet olduğudur. Bu bağlamda Râzî zâta zaid olan hakiki sıfatları kabul etmeyen Mu'tezilîler ile kendisi arasında, zâtın kendisi ile zâtın âlim, kadir, hayy vb. olmasını, onun zâtına ilave olan bir şey olduğunu iddia etmeleri durumunda herhangi bir ihtilafın kalmayacağını ifade eder.[294] Bu itibarla Râzî, bilginin mahiyeti noktasında Eş'arî çizgiden ziyade Mu'tezilî iddiaya yaklaşmaktadır.

---

[292] Râzî, **el-Muhassal**, s. 86.
[293] Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 220.
[294] Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 219-220.

8. Râzî'nin **Me'âlim**'deki açıklamaları, **Erba'în**'de bilginin mahiyeti ile ilgili ifade edilen iddialara oldukça benzer bir içeriktedir. Râzî burada "*Bir kimse bir şeyi bildiğinde bilen ile bilinen arasında özel bir nispet hâsıl olur. Bu nispet şuur, bilgi ve idrak olarak isimlendirilen şeydir. Biz bu nispetin zâta zâid bir şey olduğunu iddia ediyoruz.*" diyerek bilginin sırf izafet olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Eş'arî hakiki bilgi sıfatı ve hakiki bilgi sıfatı ile illetli olan ahvâl görüşünü eleştirmektedir. Bu itibarla da zâta ilave olan şey, sadece özel bir nispet ve özel bir izafetten ibarettir.[295]

9. Râzî **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**'de İbn Sînâ'nın idrakin mahiyeti ile ilgili görüşlerinin farklılaştığını ifade ederek, okuyucuyu detaylı tartışmalar için **Şerhu'l-İşârât**'a yönlendirmektedir.[296] Bu bakımdan **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**'de idrakin mahiyetine dair detaylı bir tartışma bulunmamaktadır. Yine de dış duyular, iç duyular ve natık nefs çerçevesinde İbn Sînâ'nın zihnî suret iddiası ve ilgili konular birçok yerde eleştirilmektedir. Bu itibarla Râzî **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**'de de İbn Sînâcı zihnî suret görüşünü kabul etmemekte ve idrakin bilen ile bilinen arasında meydana gelen nisbî ve izafî bir durum olduğunu iddia etmektedir.[297]

10. Râzî'nin **Metâlib**'de bilginin mahiyeti ile ilgili ortaya koyduğu çerçeve, diğer eserlerindeki tavırla uyum içindedir. Felâsifenin zihnî suret ve Eş'arîlerin hakiki bilgi sıfatı dair Râzî'nin **Metâlib**'de ileri sürdüğü ve yukarıda geniş bir şekilde yer verilen eleştiriler, Râzî'nin idrakin sırf özel bir nispet ve özel bir izafet olduğu iddiasını savunmasına imkân tanımıştır. Bu itibarla Râzî **Metâlib**'de kendi görüşünü açık bir şekilde şöyle ifade eder:

> Benim tercih ettiğim görüş (*ve'l-lezî hüve'l-muhtar 'indî*), bu özel nispet ve özel izafetin hâsıl olduğunun itiraf edilmesi gereken bir şey olduğudur. Ancak hakiki bir niteliğin var olduğu ve bu özel nispetin ona iliştiğine gelince, bu hakkında herhangi bir delilin ikâme edilmediği bir şeydir.[298]

[295] Râzî, **Me'âlimu usûli'd-dîn**, s. 72-73.
[296] Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, C. 2, s. 230.
[297] Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, C. 2, s. 290.
[298] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 7b. **Şerhu'l-İşârât**'ta da İbn Sînâ'nın zihnî suret iddiasına dair bir burhan getirmediği iddiasıyla birlikte düşünüldüğünde, İbn Sînâcı zihnî suret iddiasının delilsiz olduğu Râzî'nin müsellem bir iddiası olarak ortaya çıkar.

> Birinci kısma gelince; bu, bilgi ve idrakin, sırf özel bir nispetten ve özel bir izafetten ibaret olmasıdır. Bu görüsü, hükemâ ve kelâmcılardan büyük (*'azim*) bir topluluk benimsemiştir ki, bizim tercihimiz de bu görüştür (*hüve'l-muhtâr 'indenâ*). Ve bu görüş, doğrudur. Şöyle ki, biz, bir şeyi bildiğimizde; akıllarımız ile o bilinen şey arasında özel bir nispetin ve özel bir izafetin olduğunu görürüz. İşte bu sebepten dolayı bilen özne karşısında bilinen nesne olmadıkça, "bilgi" diye adlandırılan bir şeyin husûlü imkânsız olur. Özetle bilgi, idrak ve şuur olarak adlandırılan şeyin husûlü anında bu nispetin meydana gelmiş olması, bedihî olarak bilinen şey gibidir.[299]

Böylece Râzî **Metâlib**'de bilgi ve idrakin mahiyeti bağlamında, özel bir nispet ve özel izafet dışında ne zihnî surete ne de hakiki bilgi sıfatına imkân tanımaktadır. Bu itibarla bilgi, idrak ve şuur durumunda, bilen özne ile nesne arasında izafet dışında aracı bir ontolojik içerik söz konusu değildir. İzafetlerin bilen öznenin zâtına ilave olduğu iddiasında olan Râzî, kişiyi bilen kılan şeyin sadece ve sadece bu izafet olduğunu iddia etmiş olmaktadır. Bilgi durumunda iki nispetin olduğunu iddia eden Râzî, nesneye ait nispetin bilgi olması bakımından bilginin zâtî bir unsuru olduğunu iddia etmektedir. Bu bakımında bilen öznenin zâtına zâid olan ikinci nispet, bilginin hakikatine yabancı (*ecnebî*) bir şey olarak bilen özneye yerleşip onda araz olarak bulunan bir niteliktir. Bu anlamda nesneyle açığa çıkan ve bilginin mahiyetini oluşturan nispete mukabil olan ikinci bir nispet, bilen öznenin zâtına zâid olarak onda bir nitelik olarak bulunmaktadır.[300] Bu itibarla bilginin hakikati nesneye özgü olsa da bilen özne kendi zâtına zâid olan bir nispetle bilen olabilmektedir.

Bilgi ve idrakin mahiyeti ile ilgili Râzî'nin eserlerini takip ettiğimizde, onun ilk kelâm eseri olan **İşâre** ve son eseri olan **Metâlib**'de aynı kanaati paylaştığı görülmektedir. Bir müellifin ilmî hayatının başında ve sonunda aynı kanaati paylaşması onun asıl görüşünü tespit etme noktasında oldukça önemlidir. Çünkü zihnî suretler ve hakiki bilgi sıfatı gibi izafete eklemlenen felsefî ve kelamî ontolojik içeriklere yönelik tavrının çok erken bir dönemde olgunlaştığı sonucu ortaya çıkar. Râzî'nin eserlerinde "sırf izafet" iddiasının açıkça reddedildiği istisnai tek eser, **Mebâhis** olarak ortaya çıkar. Zihnî suretler noktasında **Nihâye**'de tevakkuf edilmiş olsa da bilginin izafet olduğu özellikle vurgulanmaktadır. **Şerhu'l-İşârât**'ın zihnî

[299] Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 3, s. 103-104.
[300] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 104a.

suretler eleştirisi, bilginin izafet oluşuna dair ikrar ve "sırf izafet" iddiasının "muhakkik kelamcılar"a nispet edilerek İbn Sînâ'nın zihnî suretlerin varlığına dair bir burhan getirmediği iddiası, Râzî'nin bu eserde de "sırf izafet" iddiasını savunduğunu gösterir. **Muhassal**'dan itibaren bilginin mahiyeti bağlamında "sırf izafet" iddiasının standart bir açıklama olarak kabul edilmesi, Râzî'ye nispet edilebilecek doğru olan görüşün "sırf izafet" olduğunu gösterir. **Mebâhis**'teki istisnayı Râzî'nin kendi görüşü olarak iddia etmek ise oldukça zordur. Buradan hareketle de Râzî'nin felsefî eserlerinde, felsefî ilkeler ile uyumlu olduğunu iddia etmek de doğru olmaz. Çünkü yukarıda ortaya konulduğu üzere, Râzî **Mebâhis**'te "izafete sahip zihnî suret" iddiasını kabul etmiş olsa da **Mülahhas**'ta "sırf izafet" iddiasını savunmaktadır. **Mülahhas**'ın "mantık" kısmı hariç "hikmet" bölümünün **Mebâhis**'le aynı tertip ve tasnif esas alınarak yazılan tek örnek olması ve birinde zihnî suretin olumlanması ve diğerinde yok sayılması, esasında Râzî'nin "felsefî" eserlerinde felsefî ilkeler ile uyumlu olduğu iddiasının doğru olmadığını gösterir. Ancak **Mebâhis**'teki istisnanın Râzî açısından motivasyon kaynağının ne olduğu, farklı ihtimallere irca edilebilir.[301] Sonuç olarak Râzî, ilmî hayatı boyunca bilginin sırf izafet olduğu iddiasını savunarak ne zihnî suretlere ne de hakiki bilgi sıfatı şeklinde ontolojik başka bir kategoriye imkân bırakmaktadır.

hakiki bilgi sıfatı ve zihnî suretler eleştirileriyle bilginin "sırf izafet" olduğu iddiasında olan Râzî, bilginin mahiyetinin ontolojik içeriğinde sadece izafete varlıksal bir değer atfetmektedir. Bu bakımdan Râzî hem felsefî hem de kelamî çoğunluğa muhalefet ederek özgün bir pozisyonu savunur görünmektedir. Ancak Râzî, bilginin sırf izafet olduğu iddiasını savunan ilk kişi değildir. İslam düşünce tarihinde Râzî'den

[301] Râzî'nin *Mebâhis'*te zihnî suret teorisini benimsemesini, bu eserin genel karakteristiğinden hareketle İbn Sînâ'nın felsefi sistemini kendi kuramsal amaçları doğrultusunda sunma gayretine bağlayan bir çalışma için bkz. Hasan Korkmaz, "Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye ve el-Mülahhas Bağlamında Bir İnceleme", İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017, s. 41. Bu iddianın yanlışlandığı veya kabul edilmediği bir düzlemde Râzî'nin **İşâre**'den sonra **Mebâhi**s'te zihnî suret iddiasını kabul edip **Nihâye**'de tevakkuf ettiği ve sonraki eserlerinde de zihnî suret iddiasını kabul etmediğini söylemek gerekir. Her iki iddianın da belirli dayanaklarla savunulması muhtemel olsa da kanaatimizce **Mebâhis**'in yazılış tarzının böylesi bir açıklamaya yöneltmiş olduğu daha baskın bir seçenek olarak görünür. Çünkü diğer türlü Râzî'nin ilk eseri olan **İşâre**'de zihnî suret iddiası reddederek bilginin sırf izafet olduğu iddiasını savunduğu, **Mebâhis**'te sırf izafeti reddettiği ve **Mülahhas**'tan sonra tekrar bu görüşe döndüğünü söylemek gerekir. Bu, birçok açıdan problemli bir açıklama olarak ortaya çıkmaktadır.

önce bilginin sırf izafet olduğu iddiasını savunan en önemli isim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'dir. Yukarıda Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin bilginin izafet olduğu iddiasının zihnî suret iddiasını dışarıda bırakmadığından dolayı "sırf izafet" iddiasında olmadığını ortaya koymuştuk. Bu bakımdan Râzî'nin "sırf izafet" iddiasını savunmasında etkili olan en önemli isim Ebü'l-Hüseyin olarak gün yüzüne çıkar. Râzî'nin eserlerini ezbere bildiği, bilgi ve idrak ile ilgili bölümlerde adı sıklıkla geçen Ebü'l-Hüseyin, Râzî'nin izafet iddiasına yönelmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Nitekim Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât**'ta "muhakkik kelâmcılar"a nispetle ifade ettiği "sırf izafet" iddiasının kendisiyle özdeşleştiği en önemli isimlerden biri Ebü'l-Hüseyin olarak ön plana çıkmaktadır.

Kelamcıların bilginin mahiyeti bağlamında "hakikî sıfat" ve "ahvâl" şeklinde "zihnî suretler"den farklı olarak iki ontik kategorinin varlığını iddia ettiğine yukarıda değinmiştik. Ancak Ebü'l-Hüseyin, mensubu olduğu Basra Mu'tezîlesinin yanında tüm kelâm geleneğine muhalefet ederek ne manevî sıfatların gerçek bir varlığa sahip olduğunu ne de ahvâlin sübûtunu kabul etmektedir. Bu bakımdan Ebü'l-Hüseyin'e göre kadîm ve hâdis âlemde ne zâta zaid olup tikel bir gerçekliğe sahip olan sıfatların varlığından ne de kendi başına müstakil bir varlığı olmayıp zâtın bilinmesinden sonra açığa çıkan ve kendinde ne birlik ne çokluk ne bilinirlik ne de bilinememezlik ne varlık ne de yoklukla nitelenen ancak tümel bir gerçekliğe sahip olan ahvâlin sübûtundan bahsedilebilir. Bilgiyi bilen özne ile bilinen nesne arasında taalluk/izafet olarak tanımlayan Ebü'l-Hüseyin, bilgi durumunda zâta zaid olan şeyin varlıksal bir şey olması itibariyle "ahkâm" şeklinde ontolojik bir içeriğe sahip olduğunu iddia etmektedir. Erdinç ilk defa Ebü'l-Hüseyin'in geliştirdiği ve Râzî'nin Ebü'l-Hüseyin'in mezhebinin kurucu ismi olarak zikrettiği (*nâsiru tarîkatihi*) Ebû Abdullah Mahmûd el-Havarezmî İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) tarafından geliştirilip sistemleştirilen "ahkam teorisi"ni incelediği makalesinde, Ebü'l-Hüseyin'in kadîm ve hâdis âlemde mana ve ahvâlin sübutunu reddedip sadece ahkâmın varlığına kail olduğunu iddia eder.[302] Nitekim Râzî de **Nihâye**'de Ebü'l-Hüseyin'in Basra Mu'tezîlesinden

[302] Erdinç, "İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfât İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri", s. 182.

ayrışarak tüm manevi sıfatların varlığını inkâr ettiğini iddia etmektedir.[303] Bununla beraber Râzî **Riyazü'l-munîkâ**'da Ebü'l-Hüseyin'in **Tasaffuh** adlı eserinde Allah'ın âlim oluşu noktasında bir hâlin sübutunu kabul ettiğini ve **Gurer** adlı eserinde de bunu reddettiğini ifade eder.[304] Ayrıca Râzî **Nihâye**'de Ebü'l-Hüseyin'in ilahî sıfatların ontolojik değeri bağlamında *ahkâm* teorisinin *ahvâl* teorisinden farklı bir teori olduğunu vurgulamaktadır.[305] Bununla beraber Râzî, ilâhî sıfatlar bağlamında felâsifenin izafî ve selbî sıfat anlayışı ile Ebü'l-Hüseyin'in ahkâmı arasında bir benzerlik olduğunu iddia eder.[306] Nitekim İbnü'l-Melâhimi de Ebü'l-Hüseyin'in ahkâm şeklinde ifade ettiği şeylerin, felâsifenin izafî ve selbî sıfatlarına tekabül ettiği iddiasındadır.[307]

Ahkâm, dış gerçeklikte tahakkuk etmiş nesnenin sahip olduğu çeşitli niteliklerin kendinde bir gerçekliğinin olmayıp zâta özgü olan hükümler olduğunu ifade eden bir kavramdır.[308] Ebü'l-Hüseyin dış gerçeklikte var olan nesnenin, atomlardan meydana geldiğini iddia edip arazların varlığını inkâr etmektedir. Bu itibarla cisimlerde hayat, kudret, ilim gibi hakiki manalar olmadığı gibi, arazlar da dış gerçeklikte gerçek bir varlığa sahip değildir. Ebü'l-Hüseyin kelâmcıların mana, araz ve sıfat şeklinde dış gerçeklikte gerçek bir varlığa veya ahvâl şeklinde bir sübûta sahip olduğu varsayılan şeylerin tamamının, zâta zaid olan *izafetler* olduğu iddiasındadır. Dolayısıyla atomik cevherlerden meydana gelen cisim, onu oluşturan parçaların bir araya gelmesi ile dış gerçeklikte varlık bulur. Ancak cisim tek bir şey olarak, tüm hükümlerin kendisinden açığa çıkan nesnedir. Bu itibarla da Ebü'l-Hüseyin kelam atomculuğunda atomik cevherlerden meydana gelen bütünün kendinde bir hakikate sahip olmadığı iddiasını kabul etmemektedir. Nesne, parça-bütün ilişkisinde kendinde tek bir şey olarak var olmaktadır. Ahkâm da nesnenin kendisinden ortaya çıkan hükümler olarak açığa çıkmaktadır. Bu anlamda Ebü'l-Hüseyin'e göre, kelâmcı anlayışta atomik parçalardan birinde veya arazların biriyle illetli olan ve bütünün

[303] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 400.
[304] Râzî, **er-Riyâzü'l-mûnika fî ârâi ehli'l-'ilm**, s. 289.
[305] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 1, s. 542.
[306] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 1, s. 544-545.
[307] Erdinç, "İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfât İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri", s. 171-172.
[308] Erdinç, İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfât İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri", s. 166-170.

parçada olan özellikle nitelenmesine neden olan mereolojik (*parça-bütün*) bir ilişkiden söz edilemez. Ahkâmın tamamının illeti nesnenin zâtıdır.[309] Bu bakımdan dış gerçeklikte nesne kendinde bir bütünlüğe sahip olması itibariyle bir zât olarak ortaya çıkar. Var olan zât, dış gerçeklikte kendi mahiyetinden ayrışan çeşitli hükümlerle nitelendiği zorunlu bir şekilde idrak edilmektedir. Söz gelimi Zeyd'in bir fiili meydana getirmesinden hareketle, onun kâdir olduğu zorunlu bir şekilde bilinir. Çünkü Zeyd'i gören biri, Zeyd'in kendisine dair idraki ile Zeyd'in gerçekleştirdiği fiil arasındaki farkı bilir. Böylece "Zeyd" ile "fiilde bulunmaya elverişli olan Zeyd" arasında bir ayrım ortaya çıkar. İşte "fiilde bulunmaya elverişli olması", Zeyd'in zâtına eklemlenen bir hükümdür. Bu hüküm, Zeyd'in zâtı ile nedensel bir ilişkide olup Zeyd'in dışında ontik bir gerçekliğe sahip değildir. Aksine Zeyd'in zâtının ontik bütünlüğünde bu hüküm, Zeyd'in zâtına eklemlenen bir izafet olarak varlıksal bir boyuta sahiptir. Bu itibarla ahkâm, Zeyd'in zâtıyla nedensel bir ilişkiye sahiptir. Böylece Ebü'l-Hüseyin'e göre ahkâm, kendinde bir varlığı olmamasıyla beraber zâtla beraber düşünüldüğünde açığa çıkan niteliklerdir. Dolayısıyla Zeyd gerçekleştirdiği fiili tam bir şekilde yerine getirdiğinde, ikincil bir şekilde "şeylerin onun zâtı için tebeyyün ettiği (aşikâr olduğu)" ortaya çıkar. Böylelikle de Zeyd için şeylerin tebeyyün etmesi, onun var olan şeylere dair bilgiye sahip olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla Ebü'l-Hüseyin'e göre Zeyd'in bilen (*âlim*) olması, var olan şeylerin zât için tebeyyün etmesine karşılık gelen ve zâta zâid olan bir hükümdür. Bu bakımdan bilgi, bilen özne ile bilinen nesne arasında gerçekleşen izafî bir ilişkiden ibarettir. Çünkü bilen olma, gerçek bir varlık olan bir bilgi arazı ile değil doğrudan zatın karşısına bir nesne konulduğunda ortaya çıkan özel bir izafetten ibarettir.[310]

Sırf izafet iddiasının dayandığı kelamî arka planın Ebü'l-Hüseyin ile inşa edildiği ve bunun bir şekilde felsefî izafet teorisi ile ilişki içinde olması, Râzî'nin izafet anlayışının ortaya konulmasını zorunlu kılmaktadır. İzafet ile nesne teorisi arasındaki ilişkinin, nesnenin hakikatine dair bilgide nereye konumlandığı oldukça önem arz

[309] Delen, **Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelam Sistemi**, s. 107-137; Erdinç, "İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfât İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri", s. 173-175; Orhan Ş. Koloğlu, **Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi**, Bursa, Emin Yayınları, 2010, s. 89-96.

[310] Erdinç, "İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfât İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri", s. 166-175.

eder. Bu anlamda dış gerçeklikte var olan nesnenin bilindiği durumda mahiyetin hem ontolojik hem de epistemolojik değerinin ne olduğu, bilginin izafet olduğu düzlemde açıklanması gereken en önemli noktalardandır. Böylece Ebü'l-Hüseyin'in ahkâm teorisiyle felsefî izafet teorisi arasında gerçekleştirdiği yakınlaşmanın Râzî'de ne derecede bir karşılık bulduğu dikkate değerdir. Şimdi izafet ve nesne arasındaki ilişkinin hem ontolojik hem epistemolojik bağlamını incelemeye geçebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İZAFET VE NESNE

3.1.Türsel Bir Tabiat Olması Bakımından İzafet

Fahreddin Râzî bilen özne ile bilinen nesne arasında hâsıl olan sırf izafet iddiasıyla bilginin varlıksal (*vücûdî*) bir şey olduğunu iddia etmektedir. Bu anlamıyla izafet, bilen öznenin zâtına zâid olan ontolojik bir içeriğe sahiptir. İzafetin varlıksal bir şey olduğu iddiasında olmanın ilk akla getirdiği şey, İbn Sînâ gibi izafetlerin dış gerçeklikte tahakkuk eden her mahiyete eklemlenen bir araz olduğu iddiasıdır. Çünkü kelamcılar izafetlerin dış gerçeklikte bir varlığının olmayıp bunların *zihnî itibarlar* olduğunu iddia etmektedir. Nitekim Râzî'nin de çoğu eserinde izafetlerin dış gerçeklikte bir varlığı olmadığı noktasında, felsefî tavra yönelik eleştirel bir pozisyona sahip olduğu müşahede edilir. Bu bağlamda Râzî; **Mebâhis**, **Nihâye**, **Mülahhas**, **Şerhu'l-İşârât**, **Muhassal** ve **Şerhu 'Uyûni'l-hikme** gibi eserlerinde izafetin dış gerçeklikte var olan bir araz olduğunu iddia edenler ve reddedenlerin delillerini vererek, özellikle izafî arazların var olduğu iddialarına yönelik eleştirel bir tavır takınmaktadır.[311] Bununla beraber hiçbir eserinde **Metâlib**'de nispet ve izafetlerin mahiyetine dair yaptığı derinlikli açıklamalara yer vermemektedir. Çünkü Râzî **Metâlib** dışındaki eserlerinde izafetin mahiyetine dair bir incelemeden ziyade; izafî arazların türleri, özellikleri, varlığı ve türleşmesi üzerinde durmaktadır.[312] Râzî'nin böylesi bir inceleme tarzını benimsemesi, İbn Sînâ'nın "izafet/muzâf" kategorisi hakkında ortaya koyduğu standart anlatıdan kaynaklanır. Bu anlamda bilginin sırf izafet olması ve atfedilen varlıksal içerik, en temelde izafetin mahiyetinin ne olduğu sorusuyla açığa çıkarılabilir. Bu bakımdan kelâmcıların zihnî itibarlar şeklindeki açıklamaları, izafetin mahiyetine dair derinlikli bir açıklamaya imkân tanımaz. Çünkü

[311] Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 560-563; Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 469-470; Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 2, s. 555-557; Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 1, s. 66-67; Râzî, **el-Muhassal**, s. 77-78; Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, C. 1, s. 103-105.

[312] Özellikle **Mebâhis**, **Mülahhas** ve **Şerhu 'Uyuni'l-hikme**'de Râzî'nin İbn Sînâcı çerçevede meseleyi tartıştığı görülmektedir. Bkz. Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 555-575; Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 2, s. 553-567; Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, C. 1, s. 98-105.

kelâmcılar izafetlerin zihnî itibar olarak lafızdan öte bir hakikatinin olmadığı iddiasındadır.[313] Ancak İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu izafet modeli, birçok yönden izafetin mahiyetine dair incelemeyi geliştirmeye imkân tanır. Ancak Râzî'nin geliştirdiği model ne İbn Sînâcı tasavvura ne de kelâmcı izafet anlayışına indirgenebilir bir mahiyet arz eder. Bu bakımdan Râzî'nin izafet modeli, içeriğinde çeşitli dönüşümler gerçekleştirilmiş yeni bir senteze sahiptir. Bu bağlamda öncelikle İbn Sînâ'nın izafet anlayışı kısaca ele alınacak ve Râzî'nin izafet teorisi detaylı bir şekilde ortaya konulacaktır.

İzafet, bir şeyin başka bir şeye göreliliğini tesis eden bir nispettir. Bu itibarla kendinde "-e göreli" anlamından başka bir içeriği olmayan izafet, bir mahiyetle belirlenim kazandığında "göreli (*muzâf*)" arazları (*hakiki izafetler*) ortaya çıkarır. İzafetin "-e göreli" anlamıyla dış gerçeklikte tekil bir varlığı bulunmamaktadır. İbn Sînâ'ya göre dış gerçeklikte izafet ile belirlenim kazanan hakiki izafetler, zorunlu bir şekilde tahakkuk etmiş bir mahiyete dayanmak zorundadır. Çünkü hakiki izafetlerin türleşmesini sağlayan şey, dış gerçeklikte tahakkuk etmiş mahiyetlerin kendisi veyahut bu mahiyetlerde bulunan çeşitli dayanaklardır. Bu itibarla dış gerçeklikte mevcut bir mahiyet ile belirlenim kazanmamış herhangi bir izafî arazdan söz edilemez. İbn Sînâcı izafet modeli, mahiyetle bir şekilde belirlenim kazanmamış bağımsız bir şekilde var olan izafî arazların bulunmadığı üzerine inşa edilmiştir. Çünkü hakiki izafetlerin tamamı, izafetin iliştiği nesne ile türleşmekle beraber kendinde "-e göreli" anlamına sahiptir. Örneğin izafetin nitelikle belirlenim kazanması "benzerlik (*müşâbehe*)", nicelikle türleşmesi "eşitlik (*müsâvât*)", zamanda bir şeyin hasıl olmasıyla özelleştiğinde "nezamanlık (*metâ*)", mekânda bir şeyin hasıl olmasına nispet edildiğinde "neredelik (*eyn*)" şeklinde "hakiki izafetler" birer araz olarak nesnede var olur. Böylelikle benzerlik, eşitlik, nezamanlık, neredelik, başkalık, öncelik ve sonralık gibi izafetler, kendinde sırf "-e göreli" anlamına sahip olan muzâf yüksek cinsi altında özel mahiyetlere sahip arazlar olarak ortaya çıkar.[314] Bu anlamıyla hakiki izafetler hem izafet (*görelik*) hem de muzâf (*göreli*) olarak isimlendirilir. Hakiki izafetler dışında

[313] Aktaş, **Tanım veya Hakikat**, s. 319.

[314] Kategorilere dair Türkçe kavramsallaştırmada, Ali Tekin'in *kategoriler sözlüğü*nü esas aldık. Bkz. Ebû Nasr Fârâbî, **Kategoriler ve Retorik: Kitâbu'l-makûlât ve Kitâbu'l-hatâbe**, çev. Ali Tekin, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019, s. 107-110.

"meşhur izafet" şeklinde ifade edilen diğer izafet türünün bir araz olarak dış gerçeklikte kendinde bir varlığı söz konusu değildir. Meşhur izafet, genel anlamıyla nispet kavramı ile ifade edilen dış gerçeklikte cevher olsun araz olsun her şey için geçerli bir anlamdır. Çünkü dış gerçeklikte var olan her şey bir diğerine karşı çeşitli bağıntılara sahiptir. Ancak var olanlar arasındaki nispetler, kategorik bir araz olan hakiki izafetlerden farklıdır.[315]

İmam Râzî'nin **Metâlib** dışındaki eserlerde izafetlerin dış gerçeklikte var olduğu iddiasına karşı eleştirel bir tavırda olmasının nedeni, İbn Sînâ'nın kısa bir özeti verilen izafet modelinin yerine "yeni bir izafet modeli" inşa etmesidir. **Metâlib**'de izafetin mahiyetine dair Râzî'nin inşa ettiği teorik çerçeve, bir yönüyle felsefî arka plan ile ilişkili olsa da İbn Sînâcı izafet modelinden farklı bir teori olarak ortaya çıkar. Çünkü Râzî hakiki muzafların kategorik bir araz olduğunu reddetmekle beraber onları sırf zihnin itibarına da indirgemeyen bir model geliştirir. Bu itibarla izafet ne cevher ne de araz olarak bir varlığa sahiptir. Oysa Râzî'nin de nesne teorisinde kabul ettiği atomculuk, hâdis düzlemde var olan şeylerin ya cevher ya da araz olarak bulunması gerektiği üzerine inşa edilmiştir. İzafetin bir araz olmadığı iddiası, ona atfedilen "varlıksal (vücûdî)" kaydının nasıl anlaşılması gerektiğini gündeme getirir. Bu anlamda Râzî'nin izafetin mahiyetinde gerçekleştirdiği dönüşüm, oldukça özgün bir teori ile karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Râzî'nin izafetlerin herhangi bir kategori altına dahil olmayan türsel bir tabiatın fertleri olduğunu iddia etmesi, hakiki muzâfların cins ve faslı olmayan şeyler olmasıyla farklı bir ontolojik içeriğe sahip olduklarıyla desteklenir. Bu itibarla da izafet, iliştiği mahiyetlerle özelleşen ontolojik içeriğe sahip türsel bir tabiat olarak ortaya çıkar.

Râzî **Metâlib**'de izafetin mahiyetine dair tartışmayı, İbn Sînâ'nın birer araz olarak var olduğu iddiasında olduğu izafî mahiyetleri merkeze alarak tartışmaya başlamaktadır. Râzî, ilk olarak İbn Sînâ'da "izafetlerin türleşmesi" iddiasını merkeze almaktadır. İkinci olarak izafetin mahiyetinin kurucu unsurlarını incelemekte ve izafetin kendinde cins ve fasıldan oluşmayan bir basitliğe sahip olduğunu iddia

[315] Zehra Gökgöz, "Başkalık Üzerine: İbn Sînâ'nın Görelilik Teorisi Bağlamında Bir İnceleme", **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. VII, No: 2, 2021, s. 83-108.

etmektedir. Üçüncü kısımda ise İbn Sînâ'da bir araz olarak var olan izafî arazların, türsel bir tabiat olan izafetin fertleri olduğu ileri sürülür. Bu anlamda Râzî **Metâlib**'de izafetlerin mahiyetine dair tartışmayı üç aşamada ilerletmekte ve her kısımda çeşitli delillerle iddiasını ispatlamaktadır.

A. İlk iddia, İbn Sînâcı izafetin dış gerçeklikte var olan bir mahiyetle türleşmesi neticesinde ortaya çıkan hakiki izafetlerin mahiyeti hakkındadır. Râzî'nin İbn Sînâ'daki hakiki izafet iddiası bağlamında tartışmanın çerçevesini ortaya koyan açıklaması şöyledir:

> Birinci mukaddime: Hakiki izafetlerin fasıllarının izafî olmayan şeyler olduğu vehmedilir. Şöyle söylenildiği gibi: "Eşitlik nicelikte birliktir", "Benzerlik nitelikte birliktir", "Neredelik (*el-eyn*) bir şeyin mekânda hâsıl olmasıdır" ve "Nezamanlık (*metâ*) bir şeyin zamanda hâsıl olmasıdır". Dolayısıyla nicelik, nitelik, mekân ve zaman izafî olmayıp hakiki şeyler olan fasıllardır. Bu zikredilen şeydir. Ancak tahkik bunu reddeder.[316]

İbn Sînâ'nın izafet modelinin bir ifadesi olan bu açıklama, hakiki izafetlerin dış gerçeklikte tahakkuk etmiş şeylere ilişerek türleştiği iddiasını ortaya koymaktadır. Buna göre eşitlik, benzerlik, neredelik ve nezamanlık; dış gerçeklikte izafî olmayıp ya cevher ya da araz olan nitelik, nicelik, zaman ve mekân gibi şeylere ilişerek türleşir. Râzî hakiki izafetlerin dış gerçeklikte müstakil bir varlığı olup izafî olmayan şeylere ilişerek onların türsel hakikatiyle özelleştiği iddiasının doğru olmayacağına karşın dört delil getirmektedir. Bunlar sırasıyla şöyledir:

1. İbn Sînâ'nın hakiki izafetler tasavvuruna göre izafî mahiyet; faslını dış gerçeklikte var olan nesnenin mahiyetinden alarak türleşir. Râzî izafetin kurucu unsuru olması itibariyle dış gerçeklikte var olan mahiyetin izafetin türünü belirlemesine itiraz etmektedir. Çünkü tüm mahiyetlerin kurucu unsuru olan faslı, kendi mahiyetinin zâtî yüklemi olması gerekir. Oysa ne benzerliğin faslı olan nitelik ne de eşitliğin faslı olan nicelik, benzerlik ve eşitliğin mahiyetine zâtî bir yüklem olabilmektedir. Bu itibarla da benzerlik ve eşitliğin kurucu unsuru olan fasıl, nitelik ile nicelik değildir. Dolayısıyla da hakiki izafetler, cevher ve arazların mahiyetlerinden faslını alarak türleşmezler.[317]

[316] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 101b.
[317] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 101b.

2. "Benzerlik nitelikte birliktir (*el-müşâbehe vahdetun fi'l-keyf*)" denildiğinde, benzerliğin faslı olan şey "nitelikte (*fi'l-keyf*)" durumudur. Yoksa niteliğin (*keyf*) kendisi değildir. Bu itibarla da niteliğe ilişen "içinde (*fî*)" zarfı, niteliğe özgü olan özel bir nispet durumunu ifade eder. Dolayısıyla da hakiki izafetin faslı, nitelik mahiyetinin kendisi değil nitelikle özelleşen *izafî bir durumdur*. Böylelikle hakiki izafetlerin faslı; dış gerçeklikte var olması bakımından hakiki bir cevher veya araz değil, izafî bir durum olmuş olur.[318]

3. Benzerlik ile nitelik arasında ilişen (*'ârız*)-ilişilen (*ma'rûz*) ilişkisi vardır. İlişenin zâtı ilişilenin zâtının dışındadır. Bu itibarla benzeliğin zâtı niteliğin zâtının dışında olması gerekir. Ne var ki fasıl olması bakımından mahiyetin kurucu unsuru, mahiyetin zâtının dışında bir şey değildir. Bu durumda benzerliğin faslının nitelik olması mümkün değildir.[319]

4. Râzî izafetin türleşmesi bağlamında getirdiği eleştiriler arasında bu delilin, problemin hakikatini ortaya çıkaracak bir yetkinliğe sahip olduğunu iddia eder. Râzî şöyle demektedir:

> Dördüncü delil: Bu problemin hakikatini ortaya çıkaran bir tahkiktir. Siyah, beyaz, tatlı ve ekşi gibi hakiki mahiyetlerin türlerine özgü olan özel isimleri vardır. Ancak izafetlerin türlerinin özel ve belirli isimleri yoktur. Hiç şüphesiz izafet türlerinden özel bir türe işaret etmek, sadece özel göreliyi (*muzâf*) zikretmekle olabilir. Dolayısıyla mekâna nispetin belirli bir ismi yoktur. Nitekim bu nispete işaret etmek, sadece onu mekâna izafe etmekle olur. Yine zamana nispetin tekil (*müfret*) bir ismi yoktur. Aksine bu nispete işaret etmek sadece onu zamana izafe etmekle olur. Diğer nispetler de bu şekildedir. "Zeyd evdedir (*Zeyd fi'd-dâr*)" dediğimizde yüklem, kendisine zarf lafzıyla delalet edilen bu nispettir. Ancak "ev (*ed-dâr*)" kelimesini zikretmemiz, bu evin şu özel nispeti tanıtıyor olmasından dolayıdır. "Benzerlik nitelikte birliktir" dediğimizde, nitelik benzerliğin mahiyetinden bir parça olmaz. Ne var ki "niteliği" zikretmemiz; tam tanımın (*hadd*) tam tanımlanana delaleti (*mahdûd*) gibi değil, eksik tanımın (*resm*) eksik tanımlanana (*mersûm*) delalet etmesi gibi onun (niteliğin) bu özel nispete delalet etmesi içindir. Dolayısıyla bu [delil], bu kısma (*bâb*) dair bilgide muteber bir asıldır.[320]

[318] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 101b.
[319] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 101b.
[320] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 102a.

Râzî'nin bu açıklamaları, nispet ile izafetin mahiyetini anlamlandırma noktasında oldukça önemlidir. Öncelikle Râzî, dış gerçeklikte birer zât olarak var olan cevher ve arazların kendilerine özgü isimleri olduğunu ifade eder. Çünkü bunlar dış gerçeklikte birer zât olmaları itibariyle, kendilerine özgü bir isme sahiptir. Dış gerçeklikte kendinde bir mahiyete sahip olarak var olan şeyler, nispetlere itibar edilmeksizin bir isme sahip olur. Ancak var olan şeylerin diğer var olanlarla ilişkisi, içinde bulunduğu gerçekliği açıklamada çeşitli nispetleri gerektirir. Bu bağlamda Râzî, nispet ile izafet arasında bir ayrıma gider görünmektedir. Şöyle ki nispetli zaman ile nispetli mekân, zaman ile mekânın mahiyetinin dışında bir şeydir. Dolayısıyla bir şeyin nispetli hali, nesnenin özel mahiyetinde bir dayanakla özelleşmiş değildir. Bir diğer ifade ile nesnenin kendisinde nispetin ilişmesini sağlayan ontik bir gerçekliğe sahip olan bir dayanaktan söz edilemez. Nispetli zaman, zamanın mahiyetinde bir gerçekliğe sahip değildir. Bununla beraber nispetli halin kendisini dikkate alarak, akletmenin konusu edemeyiz. Çünkü nispetli hale yönelik aklî bir işaret, sadece nispeti mahiyete izafe etmekle olabilir. Bu anlamda nispetli durum, izafetten önceki seviyeyi ifade etmektedir. Nispeti zamana, mekâna, niteliğe, niceliğe isnat etmek, izafete tekabül eder. Ancak burada önemli nokta, izafetin iliştiği şeyin "-e göre nitelik" anlamında olan "nispetli durum" olduğudur. Çünkü izafetin iliştiği şey, nesnenin mahiyetinin kendisi değil *nispetli oluşun* kendisidir. Hakiki mahiyetin izafî durumda zikredilmesi, tamamıyla nispetli halin kendinde olduğu durumu ortaya çıkarmak içindir. Dolayısıyla şöyle söylemek mümkün hale gelir: Dış gerçeklikte var olan nesneler, kendi oldukları halin dışında "nispetler düzlemi" şeklinde bir gerçekliğin meydana gelmesine neden olurlar. Ancak bu nisbî gerçekliğin açığa çıkması, nispeti bulunan nesnelerin bilen özne tarafından zikredilmesiyle mümkündür. Çünkü bu nisbî durum, dış gerçekliğe özgü olsa da kendinde mahiyeti bulunan bir şey değildir. Bilen öznenin nispetin ait olduğu mahiyeti zikretmeksizin ona işaret etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Râzî açısından izafet, kendinde nisbî bir duruma ilişerek *hakiki izafetleri*[321] meydana getirir. Ancak bir sonraki iddiada ortaya konulacağı üzere,

[321] Burada "hakiki izafet" ile "izafî araz" arasında bir ayrım meydana gelir. Râzî "hakiki izafet" durumları kendi izafet modeline entegre ediyor olsa da bu, İbn Sînâcı anlamda "izafî araz" şeklinde dış gerçeklikte belirli bir mahiyete ve varlığa sahip olan bir araz anlamına gelmez. Bu itibarla okuyucu, Râzî'de hakiki izafetin bir araz olmadığının farkında olmalıdır.

nesneyle belirginleşen nisbî durum hakiki muzâfın faslı konumunda değildir. Râzî'nin nisbî olsa da dış gerçekliğin bir çeşit hakiki muzâfa imkân tanıması, bu hakiki muzâfın bir diğer ifade ile izafetin mahiyetini nasıl anlayacağımız sorusunu gündeme getirir. Böylece izafetin mahiyetinin cins ve fasıl noktasında nasıl konumlandırılacağı, Râzî'nin ikinci iddiasıyla belirginlik kazanabilir.

B. İkinci iddia, şu argüman üzerinde yükselir: "İzafetlerin özel mahiyetleri, cins ve fasıldan bileşik değildir." Benzerlik, eşitlik, neredelik, nezamanlık gibi hakiki izafetler, kendinde basit olmayan *bileşik* mahiyete sahip izafetlerdir. "İzafet" dışında başka bir şeyi gerektirmeksizin kendinde *basit* mahiyete sahip bir muzâftan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Bu itibarla bileşik bir mahiyetten bahsediliyorsa, o mahiyetin kurucu unsuru olan cins ve fasıldan da bahsetmek elzem olur. Çünkü İbn Sînâcı düzlemde mahiyetin hakikatini ortaya koyan şey, o mahiyeti oluşturan cins ve faslı belirlemekle mümkündür. Bu bağlamda Râzî, hakiki izafetlerin cins ve fasıldan oluşan bileşik mahiyetler olmadığı iddiasını dört delil üzerine inşa etmektedir:

1. Râzî hakiki izafetlerin mahiyetinin cinsi ve faslı olmadığını iddia eder. "Eşitlik nicelikte birliktir" ve "Benzerlik nitelikte birliktir" denildiğinde "birlik", eşitlik ve benzerlik şeklindeki hakiki izafetlerin cinsi konumuna yükselir. Ancak "birlik", kendinde izafî olmayan bir anlamdır. Bu itibarla izafî olmayan bir şeyin, izafî olan hakiki görelinin cinsi olması söz konusu olamaz. Çünkü hakiki izafetler, birlik cinsinin altında konumlanan türler değildir. Aksine izafetlerin bir cinsinden bahsedilecekse bu izafet/muzâf cinsinden başkası olamaz. Ancak Râzî'ye göre hakiki izafetlerin cinsinin izafet olduğunu ve faslının nisbî bir durum olduğunu iddia etmek teselsüle neden olur. Râzî bu önemli iddiasını şöyle ifade etmektedir:

> "Nitelikte (fi'l-keyf)" sözümüze gelince; sen benzerliğin faslının "nitelik (keyf)" olmadığını bilmiştin. "İçinde (fî)" lafzı özel bir nispete delalet ettiğinde, benzerliğin mahiyetinin kurucu faslı sadece özel bir nispetten ibaret olur. Deriz ki: Bu da imkânsızdır (muhâl). Çünkü benzerlik, izafet cinsinin altına girer. Şayet bu izafetin kurucu faslı başka bir izafet olursa, izafet cinsinin altına girmede fasıl türe ortak olur. Bu durumda faslın türden ayrışması için başka bir fasıl gerekir. Bu teselsüle neden olur. Bu imkânsızdır.[322]

[322] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 102b.

Râzî'nin ilk başlıktaki temel iddiası, izafî mahiyetlerin hakiki mahiyetlerden faslını alarak türleşmediği iddiasıydı. Râzî hakiki izafetin faslının, nisbetli halin kendisi olduğunu iddia etmekteydi. Râzî'nin bu iddiasını hakiki izafetlerin mahiyetine uyguladığımızda; izafî mahiyetin kurucu unsurları, izafî bir fasıl ve izafet cinsi olur. Bu durumda kendinde *türsel* muzâf bir mahiyet olan "benzerlik", kurucu *faslı* olan "nitelikte (fi'l-keyf)" ve "izafet/muzâf" *cinsinden* meydana gelen bir şey olur. Ancak hem türsel muzâf olan benzerlik hem de kurucu fasıl olan "nitelikte (fi'l-keyf)" nispeti, izafet cinsinin altına girme noktasında eşit olduklarından dolayı bir ayrışmaya uğrayamazlar. Bundan dolayı *izafî tür* ile *izafî fasıl* arasında ayrım yapmayı sağlayacak başka bir fasla ihtiyaç duyulur. Ne var ki bu da izafî olacağından dolayı teselsüle neden olur. Dolayısıyla Râzî'ye göre hakiki izafetlerin ne izâfî ne de hakiki bir faslı bulunur. Bu aynı zamanda hakiki izafetlerin, herhangi bir cinsin altına dahil olan türsel mahiyetler olmadığı anlamına da gelir. Dolayısıyla hakiki izafetlerin mahiyeti cins ve fasıldan meydana gelmeyen şeylerdir.

2. Hakiki izafetler tek bir cinsin altında olan türler olduğunda, onların bir diğer izafetten ayrışması fasıllarıyla olmalıdır. Bu da cins ile fasıl arasında ortaya çıkan bir terkiple izafetin türünün meydana geldiğini gösterir. Ancak cins ve fasıl arasındaki bileşim, iki şey arasında meydana gelmesi itibariyle izafî bir içeriğe sahiptir. Bu durumda hakiki izafet türü, cins ve fasıl arasındaki izafî durumla öncelenir. Bu izafî terkibin de cins ve fasıl ile türleşmesi, hakiki izafetleri önceleyen bir başka izafî türün olduğu anlamına gelir. Bu da sonsuza kadar giden bir teselsüle neden olur. Dolayısıyla hakiki izafetlerin cins ve faslı bulunmamaktadır.[323]

3. Hakiki izafetin mahiyetinin cins ve fasıldan meydana gelmesi, cins ile faslın mahiyetleri arasındaki ilişkinin ortaklık ve ayrışma bağlamında nasıl olduğunu gündeme getirir. Bu noktada cins ve fasıl arasında ya tam bir ortaklık ya tam bir farklılık ya da mahiyetin kurucu unsurlarının bazılarında ortaklık bazılarında ise farklılık olabilir. Râzî her üç seçeneğin de teselsüle götürdüğünü iddia ederek, izafetlerin cins ve fasıldan meydana gelmediğini iddia eder.[324]

[323] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 102b-103a.
[324] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 103a.

4. Son delil, Râzî'nin ilk başlıkta ortaya koyduğu hakiki izafetin faslının, nisbetli halin kendisi olduğu iddiasına yöneliktir. Çünkü hakiki izafetin faslının nispetli bir hal olduğu iddia edildiğinde, yine de bir tür ve fasıldan bahsetmek gerekir. Oysa Râzî hakiki görelilerin cins ve faslı olmadığı konusunda ısrarcıdır. Râzî nispetli durumun hakiki izafetin faslı olamayacağını temellendirmek ve izafetlerin hakikatini ortaya koyma noktasında önem arz eden şöyle bir açıklamada bulunur:

> Bu kapalı ve derinlikli konular, "İzafetler cins ve fasıllardan mürekkep mahiyetlerdir." demenin mümkün olmadığına delalet etmektedir. Keza "Bunlar her bakımdan farklı mahiyetlerdir." denmesi de mümkün değildir. Zira berrak (*sarîh*) akıl bunların izafet olmak bakımından eşit olduğuna tanıklık etmektedir. *Öyleyse "İzafet türsel bir tabiattır (tabî'atun nev'iyyetun)." demekten başka bir seçenek kalmamıştır.* Dolayısıyla [izafet]; niteliğe arız olursa benzerlik, niceliğe arız olursa eşitlik, mekâna nispetle bir zâta arız olursa "neredelik"; zamana nispetle bir zâta arız olursa "nezamanlık" olur. Akıl, söz konusu şüphelerden bu yolla kurtulabilir. Tabii bu görüş de bir tür şüpheden hâlî değildir. Ancak söz konusu şüphe daha az ve daha zayıftır.[325]

İzafetin mahiyeti bağlamında Râzî'nin bu ifadeleri, İslam düşünce tarihinde yeni bir açılım olarak değerlendirilmelidir. Görebildiğimiz kadarıyla "-e göreli" anlamında saf haliyle "izafet"e, Râzî öncesinde cinsi ve faslı bulunmayan "türsel bir tabiat" şeklinde ontolojik bir içerik atfedilmemiştir. Saf haliyle izafet, iliştiği her şeyde ondaki izafî anlamı ortaya çıkaran türsel bir tabiata sahiptir. Bu düzlemde hakiki izafetler, türsel bir tabiat olan sırf izafetin fertleri olmaktadır. Bir diğer ifade ile hakiki izafetler, cinsi ve faslı olmayan saf izafetin fertleridir. Çünkü bunlar türün fertleri olmak bakımından sayıca birbirinden farklı şeyler olmaktadır. İzafetin kendinde türsel bir tabiat olmasının yanında, iliştiği nesneye göre farklı hakiki izafetlerin ortaya çıkmasını sağlaması oldukça dikkate değerdir. Çünkü Râzî'nin izafetin türsel tabiat olduğu iddiası, hakiki izafetin faslının *nesneyle nispetli halin kendisi* olduğuna karşı geliştirilen bir çözümdür. Saf haliyle izafetin türsel tabiat olduğu durumda, nesneyle nispetli durumun fonksiyonu ortadan kalkmaktadır. Çünkü izafet, artık doğrudan doğruya nesnenin kendisine ilişerek ondaki izafî anlamı inkişaf ettirmektedir. Dolayısıyla Râzî ne İbn Sînâcı anlamda nesnede hakiki bir dayanağın olduğunu ne de

[325] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 103a-b.

nesnenin hakikatinin dışında olan nisbî bir dayanağın olduğu iddiasındadır. Aksine saf haliyle izafet, var olan zâtın kendisine ilişerek izafî mahiyeti açığa çıkarır. Örneğin izafetin iliştiği şey, "nitelikte (fi'l-keyf)" gibi nispetli bir durum değil doğrudan niteliğin kendisidir. Bu aynı şekilde nicelik, zaman, mekân vb. her şey için geçerli olan bir durumdur. Dolayısıyla izafet, dış gerçeklikte var olan mahiyetlere ilişerek kendi tekil göreli anlamını açığa çıkarmaktadır. Bu anlamıyla hakiki izafetler, izafetin fertleri olmada ortak olsalar da diğer izafetlerden ayrıştığından dolayı özel tekil izafetler konumundadırlar. Ancak sayıca birbirinden farklı olan hakiki izafetlerin cinsi bulunmadığı gibi faslı da bulunmaz. Çünkü bunlar türsel bir tabiatın fertleri olmak bakımından birbirinden ayrışmaktadır. Dolasıyla Râzî atomcu nesne teorisini benimsemesinden dolayı nesnenin cins ve fasıldan meydana gelmediğini iddia ettiği gibi, izafetlerin de cins ve fasıldan meydana gelmediğini iddia etmektedir. Bilginin izafet olduğu iddiasıyla beraber değerlendirildiğinde Râzî'nin bu iddiası oldukça önem arz eder.

C. Üçüncü iddia, izafetin cins ve faslı olmayan türsel bir tabiat olup sayıca birçok ferdinin bulunmasından dolayı tam tanımının (*hadd*) yapılamayacağını öne sürer. Bu noktada Râzî izafetlerin eksik tanımının yapılabileceğini iddia etmektedir. Ancak izafetin eksik tanımının yapılması durumunda dikkate alınacak şey, izafetin ortaya çıkmasında etki eden şeyin bilinmesidir. Örneğin baba-oğul şeklinde izafetin açığa çıkmasında etki eden şey, çocuğun babanın sperminden meydana gelmesidir. Aynı şekilde öğretmen-öğrenci gibi izafetin meydana gelmesi, öğretmenin öğrenciye öğreticilik yapmasıdır. Dolayısıyla izafetlerin tanımında dikkate alınacak şey, dış gerçeklikteki nedensel ilişkidir.[326]

Râzî'nin izafetin mahiyeti bağlamında öne sürdüğü model, birçok bağlamda özgün bir karaktere sahip görünür. Râzî'nin izafet modeli, İbn Sînâcı izafet modelinden büyük oranda ayrışan bir içeriktedir. Her şeyden önce Râzî'nin izafet anlayışı, İbn Sînâ'da olduğu gibi hakiki izafetlerin cins ve fasıldan bileşik türleşmiş hakiki bir araz olduğu iddiasını devre dışı bırakır. Râzî izafetlerin varlıksal şeyler olduğunu iddia ediyor olsa da dış gerçeklikte zâta sahip hakiki bir araz olduğu iddiasını

[326] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 103b.

kabul etmemektedir. Ancak dış gerçeklikte var olan nesnelerin hakikatinin ötesinde cevher ve araz olmayan izafî bir düzlem, türsel bir tabiat olan izafetin ontolojik içeriği ile temellenir. İzafetlerin cevher ve araz olmamasıyla beraber onların varlığı üzerinde temellenen bir içerikte olması, var olan her şeyin izafetlerin konusu olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla dış gerçeklikte kendinde var olan şeylerin dışında kendinde bir varlığı olmamasına karşın türsel bir tabiat olan izafetin ilişmesiyle açığa çıkan *varlıksal izafî bir boyutun* olduğu sonucu ortaya çıkar.

Sonuç olarak Râzî izafetlerin dış gerçeklikte varlıksal bir boyutunun olması bakımından İbn Sînâ'ya yakınlaşıyor olsa da, izafetlerin mahiyeti ve varlık tarzı noktasında ondan tamamen farklı bir pozisyonu savunmaktadır. Bu itibarla Râzîcî anlamda izafetlerin varlık tarzını, İbn Sînâcı sistemden hareketle ortaya koymak mümkün değildir. Çünkü izafetler, mahiyetlerle türleşerek var olan gerçek arazlar değildir. Aksine izafetlerin varlık tarzına dair Râzî'nin çözümü, kelâmcı ahvâl ve ahkâm teorisi bağlamında çözülebilir bir mahiyete sahiptir. Bir sonraki başlıkta Râzî'nin nesne anlayışından hareketle izafetlerin varlıksal boyutunu açıklığa kavuşturacağız. Ancak şimdi bilginin sırf izafet olması bağlamında Râzî'nin bilgi ve izafet arasında inşa ettiği ilişkiyi ortaya koymak gerekmektedir.

Bilginin mahiyeti bağlamında Râzî'nin izafet modelini işlettiğimizde, onun bilginin de kendinde müstakil bir varlığı olmadığını iddia ettiğini görmekteyiz. Bilgi ve izafetlerin varlığının kendinde *müstakil bir varlığı* olmadığı iddiası, Râzî'nin pozisyonunu ortaya çıkarmada kritik bir ifadedir. Ayrıca ikinci bölümde Râzî'nin izafetlerin zihnî suretler ve hakikî sıfat gibi bir aracıya ihtiyaç duymaksızın bilen öznenin zâtına ilave (*zâid*) olduğu iddiasında olduğu detaylı bir şekilde ortaya konulmuştu. Râzî'nin hem izafetlerin müstakil bir varlığı olmadığı iddiasında olması hem de izafetlerin zâta zaid olduğu noktasındaki ısrarı, bunun nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir açıklamaya sevketmiştir. Râzî şöyle demektedir:

> Bil ki filozofların burada zikrettiğimiz şeyi [anlamaya] yaklaştıran bir konusu bulunmaktadır. Onlar şöyle dediler: "Varlık (vücûd), dış gerçeklikte kendisiyle oluşun (kevn) gerçekleştiği bir şey değil *oluşun kendisidir*." Biz de şöyle diyoruz: Şüphe yok ki bir şeye dair şuurumuz ve ona dair idrakimiz zâtımız ve bilinenler arasındaki özel bir

nispettir (*nisbetun mahsûsetun*). Bu şuur, sadece bu hâsıl olan nispet ve bu özel izafetten ibarettir.

Bu söz sabit olduğunda deriz ki: Bu özel nispet ve özel izafet ile nitelenen ya bilenin zâtı ve onun cevheridir ya da başka bir şeydir. Şayet ilki olursa ulaşılmak istenen budur. Çünkü bu durumda "bilen (âlim)" iki şeyden ibaret olur: İlki bilenin zâtı ve cevheri, ikincisi özel nispet ve özel izafet. İkinci kısma gelince (…) İkinci kısım batıl olunca bildik ki, bilgi ve şuur şeklinde isimlendirilen özel nispet ve özel izafet ile nitelenen *insanın zâtıdır*.[327]

Râzî'nin bilginin müstakil bir varlığa sahip olmadığını ortaya koymak için öne sürdüğü bu benzetme, varlık ve oluşun dış gerçeklikte aynı olduğu iddiasıyla temellenir. Oluş ve bozuluş düzleminde varlık veyahut yokluk dış gerçeklikte kendinde bir gerçekliğe veyahut oluş ve bozuluşa imkân tanıyan ayrışmış bir hakikate sahip değildir. Bu anlamda "oluşu" doğuran bir "varlık" olmadığı gibi, "bozuluşu" açığa çıkaran bir "yokluk" hakikati de bulunmamaktadır. Dış gerçeklikte bir şeyin olması (*kevn*), onun var olması anlamına gelir. Bu anlamda varlık nasıl dış gerçeklikte oluşun kendisi oluyorsa, idrak da bilen özne ile bilinen nesne arasındaki özel izafetin kendisidir. Bu itibarla bilen özne ile bilinen nesne arasında özel bir izafî ilişki meydana geldiğinde, bilgi yahut idrak bu ilişkinin dışında kendinde bir gerçekliğe sahip değildir. Aksine özne ile nesne arasında açığa çıkan izafet; bilgi, idrak ve şuur şeklinde ifade edilen bilişsel durumların tam da kendisidir. Bu durumda izafetler, kelâmî hakikî bilgi sıfatı veya felsefî zihnî suretler gibi insanın zâtından ayrık kendinde bir hakikate sahip olan şeylere değil doğrudan doğruya bilen öznenin zâtına yönelmektedir. Bu itibarla izafetlerle nitelenen, insanın kendi zâtı olmaktadır. Ancak ilerleyen satırlarda ortaya konulacağı üzere, insanın zâtıyla nitelenen izafetler bilginin zâtî unsurları olarak görülmemelidir. Râzî'nin burada özellikle vurgulamak istediği nokta, insanın zâtı dışında başka bir şeyin izafetle nitelenmediğidir. Dolayısıyla zihnî suret ve hakikî sıfat, izafetlerle nitelenen kendinde bir gerçeklik olarak açığa çıkmamaktadır.

Bu pasajda vurgulanması gereken bir diğer nokta, Râzî'nin "özel nispet" ve "özel izafet" şeklindeki ifadelerdir. Zira Râzî'nin yalın haliyle izafeti türsel bir tabiat olarak gördüğü dikkate alınırsa; onun "özel izafet/nispet" ile kastettiği şey, "-e göreli" anlamıyla mutlak izafet değildir. Aksine Râzî'nin özel izafet/nispet şeklindeki

[327] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 8b-9a.

vurgusu, türsel izafetin bilen özne ve bilinen nesne ikileminde çeşitli şekillerde özelleşmesidir. Daha önce geçmesine rağmen önemine binaen tekraren vereceğimiz Râzî'nin bilginin mahiyetini izafet anlayışı çerçevesinde değerlendirdiği şu ifadeleri önem arz eder:

> İlk konu: Tek bir şey için iki izafet sabit olur. Ancak bunlardan biri bizzât diğeri ise bilarazdır. Şeyin mahiyetini tanımlarken arazî izafetten bahsetmek zorunlu değildir ancak zâtî izafetten bahsetmek zorunludur.
>
> İlk konunun örneği: Bir şeye dair bilgi, o şeye dair bir şuura sahip olmak ve ona vakıf olmaktan ibarettir. Bu şuur, bilinç sahibi zât ile bilince konu olan zât arasındaki özel bir nispettir. Sonra bu nispet, bir mahalle kaim olup ona yerleşen bir niteliktir. Burada bilgi için iki nispetin hâsıl olduğu ortaya çıkar: Bu nispetlerden ilki, bilinene yönelik olan özel bir nispet; ikincisi ise bir mahalle yerleşip araz olması nedeniyle mahalle yönelik olan özel bir nispettir. Ancak onun bilinene dair bilgi olması, bilinen şeye intisabı olan ilk nispet nedeniyledir. İkinci nispete gelince o, bilginin bilgi oluşu noktasında ona yabancı (*ecnebî*) bir şey gibidir. Öyle ki, ilk nispetin kendi başına kaim olduğunu varsayarsak o bilinene dair bilgi olarak var olur. Böylece ilk nispetin bilgi olması bakımından bilginin zâtî bir unsuru olduğu (*el-emru'z-zâtî li'l-'ilmi min haysu ennehu 'ilmun*); ikinci nispetin ise bilgi olması bakımından bilgiye yabancı bir şey olduğu sabit olur. Bu noktada şöyle deriz: Bilginin mahiyetini tanımlamaya çalışan bir kişinin nispetin ilk türünü açıklamaya yönelmek zorundadır. İkinci türe gelince, bilginin tanımında onu zikretmeye gerek yoktur.[328]

Türsel bir tabiat olan izafetin özelleşmesi, nesnelere ilişerek onlardaki göreli anlamı açığa çıkarmasıyla gerçekleştiği yukarıda ifade edildi. Bu anlamda Râzî, bilgi durumunda *tek bir nispetin değil iki nispetin olduğunu* iddia etmektedir. Dolayısıyla bir şeye dair bilgide iki nispet ortaya çıkar. Bilginin mahiyetinin zâtî unsuru olan ilk özel nispet, nesneye intisabı olan nispettir. Bilginin mahiyetinin arazî bir unsuru olan diğer özel nispet ise bilen öznenin izafî bir nitelikle nitelenmesine neden olan nispettir. Dolayısıyla Râzî hem bilen hem de bilinen için özel bir nispetin olduğunu iddia etmektedir. Hem nesnede hem de insanda bulunan özel nispetler, birbirini karşılıklı olarak gerektirmektedir. Çünkü insan, nesneye intisabı olan ve bilginin mahiyetinin kurucu unsuru olan zâtî nispeti, kendisinde izafî bir nitelik olarak var olan özel izafetle bilmektedir. Bu durumda nesneye intisabı olan özel nispet, bilginin mahiyetini

[328] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 104a.

oluşturur. Çünkü bilinene dair bilgi, nesneye intisabı olan bu özel izafettir. Râzî'nin bu anlamda "*Öyle ki, ilk nispetin kendi başına kaim olduğunu varsayarsak o bilinene dair bilgi olarak var olur*" ibaresi dikkate değerdir. Çünkü Râzî özel izafetin, var olması durumunda nesnenin mahiyetinin kendisi olarak değil "nesnenin bilgisi" olarak var olacağını iddia etmektedir. Bu İbn Sînâ'nın zihnî suretlerin mahiyeti ile nesnenin mahiyeti arasında bir farkın olmadığı şeklindeki özcü tasavvurundan farklı bir iddiadır. Çünkü türsel bir tabiat olarak izafet, kendinde bir cins ve fasıldan oluşmamaktadır. Aynı şekilde hakiki göreliler de izafet olmak bakımından türsel tabiatın fertleridir. Bu itibarla Râzîci göreli modelinde hakiki izafetler de nesnenin mahiyetiyle türleşmezler. Dolayısıyla onların da cinsi ve faslı bulunmamaktadır. Bunun ötesinde Râzî'ye göre dış gerçeklikte var olan mahiyetler, zâtî-arazî unsurlar şeklinde bir birleşime konu olmaz. Bundan dolayı da nesnenin mahiyetini cins, fasıl ve tür üzerinden açıklamak mümkün değildir. Nesne kendisini meydana getiren atomik cevher ve arazlardan meydana gelen bir bütün olması itibariyle, kendine özgü bir zâta sahiptir. Bu anlamda bilgi durumunda izafet, nesnenin mahiyetiyle türleşip onun cinsi ve faslını kendinde barındırmaz. Aksine nesnenin bilgi durumunu ortaya çıkaran özel izafet, nesne ne durumda ise öylece bilinmesine imkân tanır. Râzî'de her bir nesnenin diğerlerinden farklı özel bir zâtı olduğu ve nesnelerin zât bakımından birbirinden farklı olduğu iddiasıyla beraber alındığında, nesneye intisabı olan her bir nispet o nesnenin zatına özgüdür. Çünkü nesneler zât ve mahiyet bakımından diğer nesnelerle ortak bir mahiyette değildir. Aksine nesneler arasındaki ortaklık sıfatlarda gerçekleşir. İşte türsel bir tabiat olarak izafet, nesneye özgü olan sıfatları açığa çıkaran ve ona dair bilgiyi mümkün kılan bir şeydir.

Râzî'nin bilginin mahiyetini oluşturan zâtî izafetin nesneye intisabı olan izafet olduğunu iddia etmesi hem kelâm hem de felsefe geleneğinden radikal bir ayrışmayı ifade etmektedir. Çünkü kelâmcılar hakiki bilgi sıfatının insanda bir araz olarak bulunduğunu, felâsife ise zihnî suretlerin nefste zihnî bir varlığa sahip olduğunu iddia etmektedir. Râzî ise bilginin mahiyetini oluşturan izafetin nesneye dış gerçeklikte intisabı olan izafet olduğunu iddia ederek, *bilginin hakikatini insanda bulunmaya atfeden ana iddiadan ayrılmaktadır.* Evet, insanda bilginin mahiyetine yabancı olan bir izafetin insanda izafî bir niteliğin meydana gelmesine Râzî de imkân tanımaktadır.

Ancak insanda meydana gelen şey, bilginin mahiyetine yabancı (*ecnebî*) bir şey olarak ortaya çıkar. Oysa bilginin mahiyetini dış gerçekliğe atfeden Râzî, "*insan merkezli*" bilgi anlayışını reddederek "*nesne merkezli*" bir bilgi teorisi inşa eder. Kanaatimizce Râzî'nin gerçekleştirdiği bu dönüşümü *paradigmatik bir değişim* olarak okumak gerekir. Çünkü nesne dış gerçeklikte olduğu gibi bilgi de nesneyle birlikte dış gerçeklikte açığa çıkmaktadır. İnsanın karşısına nesne konulduğunda, nesneyle açığa çıkan izafete mukabil insanda da bir izafî nitelik meydana gelir. İnsanı bilen (*âlim*) kılan, nesnede bulunan izafete mukabil insanda bulunan izafî niteliktir. Ancak insanın zâtına zâid olan bu izafet, nesneye dair bilginin mahiyetini oluşturmaktan ziyade insanın nesneye özgü olan nispeti idrak etmesine imkân tanır. Dolayısıyla bilişsel bir olgu olarak insanda meydana gelen idrak, insanın zâtına zâid olan özel bir nispet ve özel bir izafetten ibaret olmuş olur.

Râzî'nin hem nesnede hem de insanda izafetin özel bir şekilde tezahür ettiği iddiası, cinsi ve faslı olmaması itibariyle türsel tabiatın nesnenin bilgisini ortaya çıkarmanın yanında insanın zâtına zaid olarak "bilen" olmasını da mümkün kılmaktadır. Türsel tabiat olarak izafetin mahiyete özgü (cins-fasıl gibi) bir içeriği beraberinde getirmemesi, aksine nesnenin özel hakikatine ilişerek ondaki bilgi durumunu açığa çıkarabilen "nötr" bir içeriğe sahip olması dikkate değerdir. Çünkü türsel tabiat olarak izafet, ilişkiye girdiği her nesnenin özel hakikatini açığa çıkarabilen bir şey olmuş olur. Nitekim Râzî izafetle gerçekleşen bilginin dış gerçeklikte var olan nesnenin ne ise o olduğunu verdiği noktasında ısrarcıdır. Özel izafetin nesne ile belirlenim kazanmış bir izafet olduğu da dikkate alındığında, her izafet yek diğerinden farklı özel bir izafet olmuş olur. Ancak burada şunu özellikle vurgulamak gerekir ki türsel tabiat cins ve fasıldan oluşmadığı gibi özel izafet de cins ve fasıldan oluşmaz. Dolayısıyla Râzî'ye göre izafet kendinde kategorik bir araz değildir. Bununla beraber sırf zihnîn itibarına indirgenecek lafızdan öte bir anlamı olmayan bir şey de değildir. Aksine izafetler "mevcut" şeklinde hakiki bir varlığa sahip değillerse de dış gerçeklikte tahakkuk etmiş hakikatler aracılığıyla açığa çıkması itibariyle "varlıksal (vücûdî)" bir konumdadır. Bu itibarla Râzî'nin düşünce dünyasında, İbn Sînâcı anlamda mahiyeti cins ve fasla sahip olan zihnî suretlerin yeri yoktur. Aksine özel izafetin kendisi de bir cins ve fasla sahip olmaksızın insanı bilen kılmaktadır. Böylece

Râzî, nesnelere dair bilginin özcü bir mahiyet tasavvuru ile meydana gelmediği noktasında özgün bir pozisyona sahiptir. Bu bağlamda Râzî, izafetlere dış gerçeklikte varlıksal bir yön atfediyor olsa da onları İbn Sînâcı anlamda gerçek bir varlığa sahip olan arazlar olarak görmez. Râzî her ne kadar izafete "türsel bir tabiat" şeklinde felsefî bir kavramla atıfta bulunuyor olsa da; saf haliyle izafetin cins ve fasla sahip olmadığını iddia ederek *kavramın imâ ettiği felsefî içeriğin içini tamamıyla boşaltmaktadır.* Esasında böylece Râzî, izafetlerin varlığı problemini felsefî sistem içinden değil kelam sisteminden yararlanarak çözmeye çalışmaktadır. Tabi Râzî'nin çözümünün, onun nesne teorisiyle yakından bir ilişkisi bulunmaktadır. Çünkü izafetlerin varlıksal boyutunun dayandığı düzlem nesnel gerçekliktir. Râzî'nin ortaya koyduğu izafet modelinin dış gerçeklikte kazandığı fonksiyon ve nesneye dair ne tür bir bilgiye ulaşıldığı soruları, zorunlu bir şekilde nesnel gerçeklik düzleminde Râzî'nin izafeti ne şekilde konumlandırdığıyla ortaya konulabilir. Şimdi Râzî'de izafetin nesnel gerçeklikte nasıl konumlandığı ve nesneye dair nasıl bir bilgi verdiğine geçebiliriz.

3.2.İzâfetin Nesne Teorisindeki Konumu: Zât-Sıfat İlişkisinde İzafet ve Ahvâl

İslam düşünce tarihinde nesne teorileri, baskın olarak madde-suret ve atomik cevher (*cevherü'l-ferd*)-araz şeklinde iki karşıt teoriden ibarettir.[329] Cismin madde ve suretten meydana geldiği iddiasında olan İbn Sînâ, nesnenin mahiyetini oluşturan şeyin madde-suret bileşimi olduğunu iddia eder. Bu itibarla her bir nesnenin mahiyeti, cins ve fasıl şeklinde çeşitli kurucu unsurlardan meydana gelmektedir. Zâtî-arazî ayrımında cins ve fasıl, mahiyetin kurucu unsurları olarak ortaya çıkarken; hassa ve arazı âmm, nesnenin arazî bileşenlerini ifade etmektedir. Bu itibarla nesneler mahiyetin kurucu unsurlarında ortak olmakla beraber, diğer nesnelerle cins ve fasılda mahiyet bakımından bir ortaklığa sahiptirler. Bu anlamda türler, mahiyetin zâtî unsurları olan cins ve fasılda birbirine ortaktır. İnsanlık mahiyeti, tüm insan fertlerinin türsel hakikatini oluşturan ortak bir doğadır. Ancak insanın gülen, yürüyen vb.

[329] İslam düşüncesinde meydana gelen farklı atomculuk teorileri için bkz. Alnoor Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", çev. Mehmet Bulgen, **KADER Kelam Araştırmaları Dergisi**, C. 9, No: 1, 2011, s. 393-400; Alnoor Dhanani, **Kelâmın Fizik Kuramı Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk**, çev. Mehmet Bulgen, İstanbul, Küre Yayınları, t.y. İslam düşüncesinde madde-suret teorisinin serancamı için bkz. İbrahim Halil Üçer, **İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

özellikleri hassa ve araz-ı âmm olarak insanlık türünün arazî ilişenleri olarak ortaya çıkar. Nesnenin mahiyeti olan insanlık, cins ve fasıl gibi çeşitli kurucu unsurlara sahip olsa da sabit bir hakikat olarak nesnenin özünü meydana getirir. Bu itibarla İbn Sînâ'da nesnenin mahiyeti, kendinde *sabit bir hakikat* olarak nesnenin bütünlüğünü sağlayan bir roldedir. Ayrıca bu sabit hakikat, onu meydana getiren zâtî unsurların bilinmesiyle bilinebilmektedir. Dolayısıyla nesnenin hakikati, onu oluşturan zâtî unsurların açığa çıkarılmasıyla insanın bilgisinin sınırları içindedir. Dış gerçeklikte var olan mahiyete eşit olan bir suretin zihinde hâsıl olması, insanı bu mahiyetin hakikatine dair bir bilgiye ulaştırmaktadır. Bu itibarla İbn Sînâ'nın mahiyet anlayışı, özcü bir realizm üzerine inşa edilen teorik bir çerçeveye sahiptir.

İlk teoriden farklı olarak atomik cevherler (*cevherü'l-ferd*) ve arazların bileşiminden meydana gelen cisimler, nesne düzeyinde birliği sağlayan sabit bir hakikate sahip değildir. Bu bakımdan kelâm nesne teorisinde "sabit hakikat", *nesne düzeyinde* değil kurucu unsurlar olan *atomik cevher ve araz seviyesinde* aranması gereken bir şey olarak ortaya çıkar. Kelam atomculuğu var olanlar arasındaki aynılık (*mümâselet*) ve farklılık (*muhâlefet*) ilişkisini tesis edebilme adına, ahvâl şeklinde farklı bir sübûtî kategorinin varlığını iddia etmiştir. Nitekim tümel bir sübûtu ifade eden nefsî sıfatlar (*illetsiz hâller*), tikel birer zât olan cevher ve arazların tümel hakikatini ifade eder. Çünkü halleri doğuran şeyler, cevherler ve arazlardır. Ancak bu, hiçbir zaman nesne düzeyinde bir hakikatin olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla *cisim/nesne, mahiyet anlamını ifade eden nefsî sıfatlara sahip değildir.* Aksine nefsî sıfatlar, tikel birer zât olarak var olan cevher ve arazların sahip olduğu tümel hakikatlerdir. Örneğin cevherler; "cevher olma", "yer kaplama" ve "bölünmeye kabil olmama" gibi nefsî sıfatlara sahiptir. "A-cevheri yer kaplayandır." şeklindeki bir önermede "a-cevheri" tikel bir zâtı "yer kaplayan" ise tikel zâtın sahip olduğu tümel bir sıfatı göstermektedir. Şayet ahvâl kabul edilmez ve "yer kaplayan" yükleminin de cevherin hakikatini gösterdiği iddia edilirse, önermenin konusu ve yüklemi aynı olmuş olur ki bu yeni bir bilgi vermez ve kısır döngüye neden olur. Bundan dolayı ne var ne yok şeklinde nitelenen ahvâl, tümel bir sübûta sahip ontik bir gerçekliği ifade etmektedir. Dolayısıyla atomcu teorinin tümel modelinin dayandığı düzlem, ahvâl anlayışıdır. Bu itibarla atomcu teori, cevher ve araz dışında sisteme ahvâl şeklinde

ontolojik bir boyut ekleyerek var olanların hakikatini ifade etmede bu tümel sübûtu kullanmıştır. Nitekim Aktaş, ahvâli kabul eden kelâmcıların "kısmî realist" olduğunu iddia etmektedir.[330]

Fahredin Râzî'nin madde-suretin açığa çıkardığı mahiyet ile atomik cevher-araz düzeyinin inkişâf ettirdiği ahvâl arasında, eşyanın hakikatini nasıl konumlandırdığı oldukça önem arz eder. Ancak bizim Râzî'nin nesne teorisini ortaya koyma gibi bir amacımız bulunmamaktadır.[331] Bu başlıktaki temel motivasyonumuz, Râzî'nin nesne anlayışında izafetlere nasıl bir konum atfedildiğidir. Bir diğer ifade ile bilginin sırf izafet olduğu bir bağlamda, şeylerin hakikati nasıl elde edilmektedir? İzafet nesneye dair nasıl bir bilgiye imkân tanımaktadır? Bilinene ait olan özel nispet, nesnenin mahiyeti ve hakikatine dair nasıl bir bilgi vermektedir?

Fahreddin Râzî dış gerçeklikte var olan nesnelerin, belirli atomların (*cevherü'l-ferd*) birleşimiyle meydana geldiğini iddia etmektedir. Bu noktada Altaş, Râzî'nin ilmî serüveninde atomculuğa yönelik üç farklı tavra sahip olduğunu iddia eder. Râzî ilk eseri olan **İşâre** ve geç dönem eserleri olan **el-Cevherü'l-ferd**'de, **Erbaîn**, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, **Me'âlim**, **Metâlib** ve **Tefsir** gibi eserlerinde atomculuğu kabul etmektedir. Sadece **Mebâhis**'te atomculuğu kabul etmediği ama aynı zamanda madde-suret görüşünü de reddettiği görülür. Onun ara dönem eserleri olan **Mülahhas**, **Nihâye** ve **Şerhu'l-İşârât**'ta atomculuk iddiası noktasında tevakkuf edilmektedir.[332] Râzî'nin ilk eseri ve son eserlerinde aynı kanaati paylaşması ve bu iki arada yazılan eserlerde red ve tevakkuf şeklinde iki farklı tavır takınması, "sırf izafet" iddiasını ele aldığımız başlıkta ortaya çıkan manzaraya oldukça benzemektedir. Nitekim Şenel de Altaş'ın ortaya koyduğu çerçeveyi destekler şekilde, Râzî'nin atomculuk iddiasında tevakkuf ettiği dönemler de dahil olmak üzere hayatının hiçbir evresinde madde-suret

[330] Aktaş, **Tanım veya Hakikat**, s. 144-161, 210-228; Mehmet Aktaş, "Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi", **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. 7, No: 2, 2021, s. 55-82.

[331] Râzî'nin nesne anlayışı için bkz. Kübra Şenel, "İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin Mahiyeti Teorileri: Özcülük Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlil", Marmara Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2023, s. 216-301; Bilal Ibrahim, "Beyond Atoms and Accidents: Fakhr al-Dīn al-Rāzī and the New Ontology of Postclassical Kalām", **Oriens**, C. 48, No: 1/2, 2020, s. 67-122.

[332] Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. II, No: 3, 2015, s. 95-97.

hilomorfizmini kabul etmediğini ileri sürer.[333] Bu bakımdan Râzî'nin nesne teorisinin temel yapı taşını oluşturan şey, atomculuk iddiasıdır.

Fahreddin Râzî'nin dış gerçeklikte nesnenin atomik cevherler ve arazlardan meydana geldiği iddiasının ontolojik içeriğini temellendirmek, onun zât-sıfat ilişkisini nasıl inşa ettiğiyle ortaya konulabilir. Râzî zât-sıfat ilişkisinde kendisini cumhur kelamcının karşısına konumlandırarak, var olan şeylerin hakikatine dair yeni bir pozisyona sahip olduğunu iddia eder:

> Cumhurun görüşü (*mezheb*): "Bütün zatlar, zat olmaları bakımından eşittir. Aralarındaki fark yalnızca sıfatlarda ortaya çıkar." şeklindedir. *Bize göre ('indenâ) ise zatlar "özel hakikatler (el-hakâiku'l-mahsûsa)"dir.* Öyle ki bu hakikatlerin her biri kendi özel hakikatiyle diğerlerinden farklılık arz eder. Bu hakikatlerin ortak anlamlarına (*el-me'ânîyü'l-müştereke*) gelince; bunlar zatlar değil, sıfatlardır. Söylediklerimizin geçerliliğinin delili ise şudur: Eğer zatlar hakikatin tamamında eşit şeyler olsaydı biri için doğru olan, diğer tüm hakikatler için de doğru olurdu. Bu durumda "Zorunlu Varlık (*vâcib li-zâtihi*)"ın "mümkün varlık (*mümkün li-zâtihi*)"a dönüşmesi veya bunun tam tersinin geçerli olması gerekirdi. Yine arazın cevhere veya cevherin araza dönüşmesinin de geçerli olması gerekirdi. Oysa bunların hepsi imkânsızdır. Zira biz biliyoruz ki zatlar mahiyetin tamamında eşit değildir. Aksine bunlar özel şeylerdir (*umûr-ı mahsûsa*) ve her biri kendi özel hakikatinde diğerlerinden farklıdır.[334]

Râzî'nin zât-sıfat ilişkisini ortaya koyan bu ifadeleri önem arz etmektedir.[335] Varlığın bir zât değil sıfat olduğunu ispat sadedinde Râzî'nin öne sürdüğü bu delil, zâtların birbirinden ayrışan mahiyetler ve hakikatler olduğunu öne sürmektedir. Râzî'ye göre zât, başka bir şeyin sıfatı olamayan hakikattir.[336] Yine zât, sıfatlarla nitelenmeye elverişli (*selâhiyyet*) olan bir şeye delalet eder.[337] Bu durumda zât lafzı

[333] Şenel, "İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin Mahiyeti Teorileri", s. 376.
[334] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 178a.
[335] Râzî **Erba'în**'de **Metâlib**'dekine benzer açıklamalar yaparak "ilm-i usûl (*kelam*) meşâyihinden büyük bir topluluk"a zâtların birbirine eşit olduğu iddiasını atfeder. Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 138. Râzî **Erba'în**'de de zâtların birbirine eşit olmadığı iddiasındadır. Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 138-142.
[336] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 178b.
[337] Râzî **Metâlib**'de zât kavramını şöyle tanımlamaktadır: "Beşinci İsim: Zât: Bil ki bu lafız bir şeyin başka bir şeyle özelleşmesine delalet etmesi için konulmuştur. "Mal sahibi (*zâtü mâl*) ya da güzellik sahibi (*zâtü cemâl*) bir kadın", "şuna sahip (*zâtü kezâ*) **mahiyet**" ve "şuna sahip (*zâtü kezâ*) **hakikat**" denir. Bunun tam izahı şudur: Şeylerin zâtları olmak bakımından bu zâtlar ve hakikatler meçhuldür. Bu zâtların tarifi ancak onların sıfatlarıyla yapılabilir. Bundan dolayı şöyle

kullanıldığında iki anlam ortaya çıkar. Bunlardan ilki, hakikat ve mahiyet anlamında tikel bir düzlemde kendine özgü bir mahiyete sahip olan fertler için kullanılmasıdır. İkincisi, sıfatlarla nitelenmeye elverişli olmakla beraber kendisi dikkate alındığında başka bir şeye sıfat olmayan hakikatin kastedilmesidir. Dolayısıyla zât ile sıfat arasında ontolojik bakımdan kategorik bir ayrım söz konusudur. Zâtın sıfat olması mümkün olmadığı gibi, sıfatın da zât olması mümkün değildir. İkinci itibar zâtın başka bir şeye sıfat olmayacağını ileri sürerek, zâtlar arasındaki ortaklığı selbî bir anlamla ifade ederek yine ilk itibardaki zât, mahiyet ve hakikat anlamına göndermede bulunmaktadır. Çünkü selbî bir anlamda ortaklık, zâtların hakikatinin dışında olan bir itibardır. Böylece Râzî'ye göre özel hakikatler *(el-hakâiku'l-mahsûsa)* olarak zâtlar, tikel gerçeklikte özelleşmiş olan fertlerin hakikatine tekabül etmektedir. Yine metinde cevher ve araz da zât olarak görülmektedir. Bu bakımdan Râzî, zâtlar arasında hakikat bakımından bir ortaklığı kabul etmeyerek sıfatların zâtlar arasında ortaklığı sağladığı iddiasındadır.

Râzî'nin zâtların birbirinden ayrışan özel hakikatler olduğunu iddia etmesi, dış gerçeklikte tikel bir şekilde bulunan fertlerin birbirinden ayrı bir hakikate sahip olduğunu gösterir. Nitekim "özel hakikatler (*el-hakâiku'l-mahsûsa*)" tabiri de doğrudan tikel düzlemde özelleşen nesnelere dair bir referansı kendinde barındırır. Zât kavramının hem Zorunlu Varlık hem de mümkün varlık için kullanılması, evvelemirde dış gerçeklikte var olan tikel fertlerin birbirinden ayrı hakikatlere sahip olduğunu gösterir. Dış gerçeklikte özel bir şekilde var olan her zât ya basit ya da birçok unsurdan oluşan bileşik bir bütünlüğe sahiptir. Bu anlamda Râzî'nin atomculuk iddiasında olduğu tekrar hatırlandığında; var olan fertler cevherler, arazlar ve bunların birleşiminden meydana gelen özel bir birleşme formuyla (*heyet-i ictima'iyye*) dış gerçeklikte varlık kazanır. Bu noktada zât, kendisini meydana getiren unsurların bütününden ibaret olan bir hakikate sahiptir. Râzî'nin her bir zâtın diğerlerinden ayrı bir hakikate sahip olduğu iddiası dikkate alındığında, zâtlar arasındaki ortaklık

denir: **Zâtın hakikati** şöyle şöyledir, ta ki bu sıfat bu hakikati bilinir kılar. Sonra zât lafzı, sıfatlarla nitelenen bu **mahiyeti** ifade eden bir şey kılındı. Şüphesiz zât lafzı, sıfatlarla nitelenmeye elverişli (*selâhiyyet*) olan bir şeye delalet eder. Zâtın yorumu budur. Bu isimle nitelenmeyi en çok hak eden varlık Yüce Allah'tır. Zira o mahalde olmaksızın kendinde (*nefs*) mevcut olma ve mahal ile kabile ihtiyaç duymamakta zatların en mükemmelidir." Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 3, s. 246.

mahiyet bakımından değil ortak anlamlar (*el-me'âniyü'l-müştereke*) olan sıfatlarla sağlanmaktadır. Bu noktada fertler arasında tümel bir ortaklıktan söz edilecekse bunun sıfatlar aracılığıyla meydana gelmesi gerekir. Bu bağlamda sıfatlar, cevher ile araz kategorisinden farklı bir düzleme işaret etmektedir. Bu minvalde Râzî, mahiyet bakımından birbirinden farklı olan şeylerin ortak sıfatları gerektirdiğini iddia etmektedir. Râzî şöyle demektedir:

> Şüphesiz bileşik mahiyet birçok şeyin birleşmesinden oluşur ve bu şeyler birleşip kaynaştığında (*te'lîf*) mahiyet meydana gelir. Sonra bu mahiyet tamamlandığında ve tahakkuk ettiğinde, ona bir lâzım eşlik edebilir ve bu lâzım nedeniyle başka lâzımların hâsıl olduğu birçok mertebenin olması muhtemeldir. Ne var ki kendisinden bu hakikatin meydana geldiği şeyler başka ve [bu hakikatin] oluşmasından sonra ona lâzım olan şeyler başkadır.[338]

Râzî'nin mahiyet teorisinde bileşik mahiyeti oluşturan unsurlar ve mahiyetin meydana gelmesinden sonra ona lâzım olan şeyler arasındaki ayrımı belirginleştiren bu ifadeler, bileşiğin mahiyetine dahil olan şeylerin basit mahiyetler olduğunu açığa çıkarmaktadır.[339] Ancak bileşik mahiyet tahakkuk ettikten sonra bu mahiyete lâzım olan şeyler, "var olan mahiyete" eklemlenen şeylerdir. Bu noktada bileşik mahiyetin unsurları bulunmakta ve tüm unsurlar bileşik mahiyetin meydana gelmesinde pay sahibi olmaktadır. Bununla beraber bileşik mahiyetin kendisi, basit mahiyetlerden farklı kendine özgü bir hakikat olarak ortaya çıkar. Çünkü bileşik mahiyetin meydana geldiği durumda ona lazım olan şeyler, varlık kazandıktan sonra açığa çıkan özelliklerdir. Bu noktada bileşik mahiyetin meydana gelmesinde onun hakikatini oluşturan şeyler zât anlamına dahilken, mahiyet tahakkuk ettikten sonra ona lazım olan şeyler zâtın sıfatları konumuna yükselmektedir. Dolayısıyla mahiyet meydana geldiğinde onun sıfatları onun hakikati tarafından gerektirilmektedir. Dolayısıyla nesnenin kendisinin sıfatlarla nitelenmeye elverişli bir şey olması, Râzî'nin nesne düzeyinde bir zât, hakikat ve mahiyet iddiasında olduğu anlamına gelir. Ancak Râzî'de var olan bu zâtın mahiyeti, birçok basit mahiyetten meydana gelen unsurlardan

[338] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 141b.
[339] Benzer açıklamalar için bkz. Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 307-308.

oluşmaktadır. Bu bakımdan özel bir hakikate sahip olan Zeyd, her ne kadar bir insan olsa da insanlık onun mahiyetinin tamamı değil onun mahiyetinin bir unsurudur.

Dış gerçeklikte var olan nesnenin belirli atomlardan meydana geldiği iddiasında olan kelam atomculuğunda "nesne" bir zât olarak ortaya çıkmaz. Ahvâli kabul etmeyen Eş'âriler sadece cevherleri zât olarak görmekte ve cevherlerde bulunan arazlar zâtın sıfatları olarak kabul edilmektedir. Ahvâl teorisini kabul eden Eş'arîler ve Mu'tezilîler hâdis varlıkta hem cevher-i ferdleri hem de arazları zât olarak kabul etmektedir. Çünkü hâdis düzlemde var olan cevherler ve arazlar birer zât olmaları itibariyle tikel bir haldedir. Bunlar arasındaki benzerlik (*mümâselet*) ve farklılık (*muhâlefet*) nefsî sıfatlar olan ahvâllerle yani tümel düzlemde sağlanmaktadır.[340] Buna karşın Râzî zâtların birbirinden ayrışan "özel hakikatler (*el-hakâiku'l-mahsûsa*)" olduğunu iddia ederek nesne düzeyinde bir mahiyet ve hakikat iddiasına gitmektedir. Çünkü sıfatlar, dış gerçeklikte özel hakikatlere sahip olan zâtlar tarafından gerektirilmektedir. Atomculuk iddiasının savunulmasından dolayı zâtlar, sabit hakikatlere sahip olan şeyler olarak ortaya çıkmaz. Bir diğer ifade ile türde ortak olan fertlerin her biri onun hakikatini oluşturan unsurlar bağlamında diğer fertlerden ayrışan bir hakikate sahiptir. Dolayısıyla tikel düzlemde fertler arasındaki ortaklık, mahiyet ve hakikat bakımından gerçekleşmez. Aksine Râzî'ye göre özel zâtlar arasındaki ortaklık, sıfatlar (*el-me'âniyü'l-müştereke*) üzerinden gerçekleşir. Ancak yine de Râzî, mutlak mahiyetin dış gerçeklikte var olduğunu iddia etmektedir.[341] Râzî mutlak mahiyetin dış gerçeklikte var olduğunu iddia etmesine rağmen, zâtların mahiyet ve hakikat bakımından ortak olmadığını nasıl iddia edebilmektedir? Nasıl olur da mutlak mahiyet dış gerçeklikte nesnenin bir unsuru olarak bulunmasına rağmen ortaklığın zât ile değil de sıfatlarla meydana geldiği iddia edilebilir?[342]

Fahreddin Râzî'nin mutlak mahiyetin dış gerçeklikte var olduğunu kabul etmesi, zâtlar arasında mahiyet bakımından bir ortaklığın olmadığı iddiasıyla beraber düşünülmesi gereken bir iddiadır. İbn Sînâ'nın madde-suret hilomorfizmine dayanan

[340] Aktaş, **Tanım veya Hakikat**, s. 105-113.
[341] Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 305-306.
[342] İkincil literatürde Râzî'nin mutlak mahiyetin dış gerçeklikte var olduğu iddiasıyla İbn Sînâcı çizgiyi devam ettirdiği ileri sürülmektedir. Bkz.

"mutlak mahiyet" anlayışı ile Râzî'nin atomcu nesne teorisiyle açığa çıkan "mutlak mahiyet" anlayışı birbirinden farklı olan ontolojik bir arka plana sahiptir. İbn Sînâ mutlak mahiyetin dış gerçeklikte var olduğunu iddia ederek, fertler arasında mahiyet bakımından bir ortaklık olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ancak Râzî mutlak mahiyetin dış gerçeklikte var olduğunu iddia etmekle beraber, fertler arasındaki ortaklıkların mahiyet bakımından değil sıfatlarla sağlandığına ulaşmaktadır. Dolayısıyla mutlak mahiyetin fertler arasında ifade ettiği ortaklık, sabit bir hakikat olmaktan ziyade yüklemsel bir ortaklığın olduğunu göstermektedir. Bu noktada Râzî'nin **Mülahhas**'taki şu ifadeleri önem arz eder:

> Terkib, dış dünyada meydana geldiği takdirde o basitlerden her biri [söz konusu terkibin] parçası ve unsuru olması bakımından var olabilir, ancak [ona] yüklem olmazlar. Ayrıca bunlar (bileşiği oluşturan basitler) yüklem olmaları bakımından ele alınabilirler. Bu hususta söylemi açıklığa kavuşturacak bir örnek gösterelim: Onlar dediler ki: "Canlı, düşünenle (nâtık) beraber ele alınırsa insana yüklem olmaz, aksine o, insandır. Yine canlı, düşünenden soyut ve yoksun olması şartıyla ele alınırsa da ona yüklem olmaz, aksine onun bir parçası olur. Şayet canlı her iki kayıt da göz ardı edilerek canlı olması bakımından canlı (*min haysu hüve hüve*) olarak ele alınırsa yüklem olur. Çünkü canlı ve düşünenden mürekkeb olana "O canlıdır." demek doğrudur."[343]

Râzî'nin bu ifadeleri, dış gerçeklikte tahakkuk eden bileşik bir mahiyetin kurucu unsurlarının nasıl yüklem olabileceğini açığa çıkarması noktasında önem araz eder. Yukarıda Râzî'nin zât-sıfat anlayışında, zâtlara yüklem olup ortaklığın sağlandığı boyutun sıfatlar olduğu açıklanmıştı. Râzî bir şey için yüklem olma durumunun, o şeyin sıfatı olmaktan başka bir anlamı olamayacağını sarih bir şekilde ifade eder.[344] Bu anlamda metinde mahiyetin üç itibarı üzerinden ifade edilen kastın dakik bir şekilde ortaya konulması ve Râzî'nin mahiyetin parçalarının "sıfat" olmasının nasıl gerçekleştiğinin açığa çıkarılması gerekmektedir. Bu noktada Râzî'ye göre "İnsan düşünden canlıdır." önermesinde yüklem olan canlılık üç şekilde dikkate alınabilir:

[343] Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 309.
[344] Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 310.

1. “Canlı” cinsi “düşünen” faslı ile beraber alındığında, bileşik bir mahiyet olan insan mahiyetine bir yüklem söz konusu değildir. Çünkü insan mahiyetini oluşturan şey “düşünen canlı” şeklindeki bileşikliğin kendisidir. Dolayısıyla mahiyet seviyesinde kalındığından dolayı, mahiyetin parçalarını bütüne yüklem yapmak söz konusu olamaz.
2. “Canlı” cinsinden “düşünen” faslı olumsuzlandığında, bileşik insan mahiyetinin bir parçası olması itibariyle canlı mahiyetine ulaşılmaktadır. Burada canlı mahiyeti dışında kalan diğer basit mahiyetlerin olumsuzlanması, bileşik bir mahiyetin tek bir parçasına işaret ettiğinden dolayı yine onun yüklemi olamaz. Çünkü bu durumda da mahiyet seviyesinde kalınmakta ve parçanın bütüne yüklem olması söz konusu olamamaktadır.
3. Râzî bileşik mahiyetin parçasının bütüne yüklem olmasının bu üçüncü itibarla sağlandığı iddiasındadır. Bu anlamda bileşik mahiyetin bir parçası “min haysü hüve hüve” şeklinde “mutlak” olarak dikkate alındığında, onun bileşik mahiyetin parçası olup olmadığı “mutlak” kaydında anlamsızlaşır. Çünkü mutlak mahiyet ne vardır ne yoktur ne birdir ne çoktur… Mutlaklık kaydı, dikkate alınan mahiyetten tüm itibarların düşmesi demektir.[345] Mutlak mahiyet seviyesinde bir varlık durumu olmadığı gibi yokluk da söz konusu değildir. Dolayısıyla ne var ne yok şeklinde ifade edilen mutlak mahiyetin varlık ve yoklukla nitelenmesi, dış gerçeklikte mahiyetin bir şekilde özelleşmesiyle mümkün olmaktadır. Dolayısıyla mutlak mahiyet vardır şeklinde bir ifade, onun mutlaklık kaydı itibariyle var olduğunu değil dış gerçeklikte itibara alınan mahiyetin belirli bir şekilde var olmasıyla ilişkilidir. Bu anlamda mutlak mahiyet, dış gerçeklikte belirli bir ferdin mahiyetinin parçası olarak bulunduğunda var olur. Ancak onun mutlak mahiyet olma kaydı, varlıksal bir imâ taşımadığından dolayı “ne var ne de yok” şeklinde anlamsal (*mefhûm*) bir içeriktedir. Öyle görünüyor ki Râzî mutlak mahiyet *kaydının kendisini* epistemolojik bir içerikte değerlendirerek yüklem olabileceği iddiasındadır. Çünkü her mahiyete dair

[345] Râzî, **el-Mülahhas fi’l-mantık ve’l-hikme**, C. 1, s. 305.

> tasavvurun kendisi, birçok şeye yüklem olmaya elverişli bir haldedir.[346] O halde dış gerçeklikte özel bir zâtın hakikatinden bir parça olan mahiyetin varlığı başka, onun ne var ne yok şeklinde tasavvur edilmesi başkadır. Bu itibarla bileşik mahiyetin parçaları dış gerçeklikte mahiyetleri itibariyle birbirinden farklı olsalar da varlıkta ittihad etmektedirler. Varlıkta ittihad eden bileşik mahiyetin basit unsurları, mutlak olarak alınarak bütüne yüklem yapılmaktadır. Bu sayede mahiyet bakımından birbirinden farklı olmakla beraber parça-bütün ilişkisi içinde olan mahiyetler, varlıkta birliğe sahip olmaları itibariyle mutlak bir şekilde alınarak yüklem yapılmaktadır. Böylece mutlaklık kaydı, bileşik mahiyeti oluşturan unsurların sıfat olmasına imkân tanıyan bir şey olmasına imkân tanır. Ancak mutlak kaydı, mahiyet düzeyinde değil varlık düzeyinde basit mahiyetin bütüne yüklem olmasını sağlar. Böylece bileşik bir mahiyet olan insana, mahiyetinin parçası olmakla beraber varlıkta birliğe sahip olmaları açısından "İnsan canlıdır." denilerek, canlılık insana yüklem yapılabilmektedir. Dolayısıyla aklın var olan bir mahiyete mutlak (*min haysu hüve hüve*) olarak her türlü kayıttan azade bir şekilde itibar etmesi, ona "tümel" bir gerçeklik kazandırarak "sıfat" konumuna yükseltir. Çünkü canlı ve düşünenden bileşik olan mahiyete, "O canlıdır." demek doğrudur. Böylece varlıkta birlik, mahiyetlerin yüklem olarak dikkate alınmasına imkân tanıyan bir boyut olarak ön plana çıkmaktadır.[347]

Râzî'de mutlak mahiyetin var olan bileşik mahiyetin bir unsuru olmasına karşın, zât için sıfat mesabesine yükselmesi oldukça önem arz eder. Çünkü bu düzlemde sıfatların açığa çıkmasında etkin olan şey, zâtın kendi hakikati olmuş olur. Mutlak mahiyet, dış gerçeklikte bileşik mahiyetin bir unsuru olmakla beraber varlıksal birlikle beraber sıfat olarak dikkate alınır. Dolayısıyla ortak anlamlar olan sıfatları doğuran şeyler, zâtın hakikatinin unsurları olan basit mahiyetlerdir. Kelam atomculuğunda Râzî'nin inşa ettiği nesne anlayışı bağlamında sıfatlara tekabül eden şeyler, ahvâllerdir. Râzî her ne kadar "mutlak mahiyet" kavramından hareketle

[346] Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 317.
[347] Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 310.

yüklemleme konusunu felsefî bir içerikle ele almış olsa da atomculuk iddiası, onun İbn Sînâcı madde-suret üzerinde açığa çıkan teoriyi reddetmesini beraberinde getirir. Bu noktada ahvâl teorisi, Râzî'nin sıfat anlayışını temellendirme noktasında oldukça açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır. Bu bağlamda Râzî'nin izafet ve ahvâl arasında kurduğu ilişkiyle birlikte onun sıfat anlayışını ortaya koymaya geçebiliriz.

Râzî'nin nesne teorisinde izafetlerin ontolojik boyutunun nasıl temellendirileceği dikkate değerdir. Zâtların dış gerçeklikte tahakkuk etmiş özel hakikatler olduğu ve izafetlerin cinsi ve faslı olmayan türsel bir tabiat olarak "varlıksal (*vücûdî*)" bir içeriğe sahip olması, izafetler ve sıfatlar arasında nasıl bir ilişkinin olabileceğini gündeme getirir. Bu noktada Râzî'nin **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**'de yaptığı bir tasnif tartışmayı yürütebileceğimiz bir alan açar:

> Onyedi: Mevcut ya hakikati bilinen olmaya özgü (*müstakilletun bi'l-ma'lûmiyye*) bir haldedir ya da böyle değildir. Şayet ilki olursa (bilinen olmaya özgü) ya bir mahalle yerleşmeye ihtiyaç duymaz -bunlar zâtlardır- ya ihtiyaç duyar -bunlar sıfatlardır-. Hakikati bilinen oluşa özgü olmayana (*gayru müstakilletin bi'l-ma'lûmiyye*) gelince, onlar *nispet ve izafetlerdir.*[348]

Zât, sıfat ve nispet ile izafetlerin mevcut kategorisinde ele alındığı bu tasnif, var olanları "bilinen olmaya özgü (*müstakillen bi'l-ma'lûmiyye)*" olmaları itibariyle bir tasnife tabi tutar. Zât bir mahâlle yerleşmeye ihtiyaç duymayan, sıfat ise var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyandır. Nispet ve izafetlerin bilinen olmaya özgü olmayışlarının nedeni onların bir mahiyetinin olmamasıdır. Bir diğer ifade ile nispet ve izafetler, kendinde bir mahiyete sahip olan şeyler değildir. Daha teknik bir ifade ile her bir zâtın sahip olduğu özel bir hakikat gibi nispetler ve izafetlerin özel hakikatleri yoktur. Çünkü Râzî'nin inşa ettiği göreli modelinde izafetler ne cevher ne de araz şeklinde ontik bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla da izafetlerin bilinen olmaya imkân tanıyan bir zâtı olmadığı gibi özel bir hakikati de bulunmamaktadır. Bu bağlamda Râzî'de bilinen olmaya imkân tanımamanın ne anlama geldiği, onun varlık anlamı bağlamında yaptığı açıklama ile belirginlik kazanmaktadır:

[348] Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, C. 3, s. 7.

> "Varlık tek başına ne akledilir olmaya ne de hükmedilir olmaya özgü değildir" ifadesinin anlamı şöyledir: Varlık hakkında tek başına *husûl* ve *la-husûl* şeklinde hükmetmek mümkün değildir. Çünkü böyle bir hükme konu olan sadece mahiyettir.[349]

Râzî'ye göre varlık bir sıfattır. Râzî'nin zât-sıfat ilişkisine dönüldüğünde ortak anlamlar şeklinde ifade edilen sıfatlar kategorisinde en genel anlam, varlık anlamıdır.[350] Nitekim yukarıda **Metâlib**'den zâtların özel bir hakikate sahip olduğu ve sıfatların ortak anlamlar olduğu iddiasını inşa eden pasaj, Râzî'nin varlığın zât değil sıfat olduğunu ispat etme amacıyla ortaya koyduğu bir iddiadır.[351] Dolayısıyla varlık dahil tüm genel anlamlar zât değil sıfattır. Bu itibarla Râzî'de nispet ve izafetler ile sıfatların ontolojik gerçekliği "bilinen olmaya özgü olmama" noktasında aynı anlamı paylaşır. Râzî nispet, izafet ve ortak anlamlar dışında *ahvâl*i de bu kategoriye dahil etmektedir:

> Onlardan ikincisi: İdrakin ispatı noktasındaki ayrışmadan kasıt, idrak eden olmanın (*müdrikiyye*) kendisi (*nefs*) ahvâl kabilinden midir yoksa mânâ kabilinden midir? *Hâl ile kastettiğimiz: Nispetler ve izafetler gibi akledilir olmaya özgü olmayan sabittir* (*es-sâbitü'l-lezi lâ yekûnu mustakillen bi'l-ma'kûliyye*). *Mânâ* ile kastettiğimiz: Akledilir olmaya özgü olan sabittir (*es-sâbitü'l-lezi mustakillen bi'l-ma'kûliyye*).[352]

Râzî'nin ahvâli de dış gerçeklikte özel bir hakikati/zâtı olmayan sıfat kategorisine dahil etmesi ve bunun nispet ve izafetler gibi olduğunu ifade etmesi oldukça önemlidir. Bu durumda Râzî yukarıdaki ifadelerle beraber değerlendirildiğinde, ahvâli de mevcut kategorisine dahil etmektedir. Oysa kelâm atomculuğunda ahvâl ne varlık ne de yoklukla nitelenebilen sübûtî bir kategoriyi ifade eder. Varlık ile yokluk arasında ara (*vasıta*) bir ontolojik içeriği ifade eden bu kategorinin varlık düzleminde değerlendirilmesi söz konusu değildir. Ancak Râzî **Metâlib**'de kelam atomculuğunun tümel düzlemini ifade eden ahvâli mevcut

[349] Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C. 1, s. 55.
[350] Râzî'ye göre varlığın "hâl" olduğunu ve varlığın sıfat olma yönünün Râzî'de ahvâl teorisiyle sağlandığını iddia eden bir çalışma için bkz. Abdurrahman Ali Mihirig, "The Problem of Nonexistence in Islamic Philosophy", Münih, Ludwig-Maximilians-Universität, Basılmamış Doktora Tezi, 2024, s. 193-215.
[351] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 177b.
[352] Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, C. 2, s. 389.

kategorisine dahil ederek, kendi atomculuğunun ne kadar farklı bir zât-sıfat ilişkisini beraberinde getirdiğini izhar eder türden şöyle demektedir:

> Ben diyorum ki evveliyyâtın ve bedihiyyâtın en güçlüleri benim şu sözümdür: "Olumsuzlama (*nefy*) ve olumlama (*isbât*) aynı anda tek bir şeye nispetle bir araya gelemez ve ortadan kalkamaz."
>
> Birisi: Bazıları mevcut ile madum arasında bir vasıta olduğunu söyleyip buna "hâl" adını vermedi mi? Hal böyleyken olumsuzlama ve olumlamanın ortadan kalkamayacağına dair zaruri bir bilgi olduğunu nasıl iddia ediyorsunuz?" diye sorarsa şöyle deriz: "Hâl" görüşünü iddia edenler, olumsuzlama ve olumlamanın ortadan kalkmayacağını ayrıca onun ikisi arasında bir vasıta olmadığını kabul etmektedirler. Ancak onlar, mevcut ve ma'dûmu vasıtanın sübutunu gerektirecek şekilde yorumlamışlardır. Böyle yorumlamalarının sebebi onların "mevcut" adını sâbit ve bilinen olmaya özgü olana (*mustakillen bi'l-ma'lûmiyye*); "madum" ismini ise mahza olumsuzlama ve saf yokluğa vermiş olmalarıdır. Geriye üçüncü bir kategori kalmaktadır ki o da bilinen olmaya özgü olmayan sabittir (*es-sâbitü'l-lezi lâ yekûnu mustakillen bi'l-ma'lûmiyye*). İşte bu, madumla mevcut arasında vasıtayı ispat edenlerin kastettiği şeydir. Biz ise "mevcut" ile ister bilinen olmaya özgü olsun ister olmasın sübûta ve tahakkuka sahip olan şeylerin tümünü kastederiz. Akılların başlangıcında her akledilenin ya herhangi bir yönden (*bi-vechin mâ*) sübût ve karara ya da buna sahip olmadığı, yine bu iki kısım arasında bir vasıta olmadığı yerleşik bir haldedir. Bizim zikrettiğimiz iddiayı doğrulayan şey şudur: Bu vasıta ya kendinde bir sübût, tahassus ve taayyüne sahiptir veya değildir. Eğer bir yönden (*bi-vechin mâ*) sübûta sahipse bu "mevcut", herhangi bir sübuta sahip değilse "ma'dûm"dur.[353]

Ahvâlin sübûta sahip olduğu iddiasında olan Mu'tezilîler, cevher ve araz gibi zât sahibi olan şeylerin dış gerçeklikte bilinen olmasını sağlayan kendine özgü bir varlığının olduğu iddiasındadır. Bu bakımdan hariçte gerçek bir varlık olarak açığa çıkan her şey, "mevcut" kategorisinde değerlendirilmektedir. "Yokluk (ma'dûm)" ise sırf yokluk olması itibariyle herhangi bir belirlenime sahip değildir. Ancak bu ikisi dışında kalan bilinen olmaya özgü olmayan, kendinde bir varlığı olmamasına rağmen tümel yüklemlere tekabül edip bir çeşit sübûta sahip şeylere işaret edilmektedir. Beyaz arazı dış gerçeklikte var olmasına karşın, "beyazlık" ve "renklik" dış gerçeklikte var değildir. Bu anlamda siyah arazı ile beyaz arazının "renklik"te ortak olup "beyazlık"

[353] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 46b-47a.

ve "siyahlık"ta farklı olduğu, zât sahibi cevher ve arazların *nefsî sıfatları* yani *ahvâl*lerle sağlanmaktadır. Dolayısıyla bu tümel anlamların önermede yüklem olarak ortaya çıkması, onların bir tür sübûta ve belirlenime sahip olduğunu gösterir. Onların dış gerçeklikte var olmadığı ve dolayısıyla bilinen olmaya özgü bir hakikate sahip olmadığı düşünüldüğünde, onların varlık düzleminde değil de sübût düzleminde olduğu söylenir. Bu da akıllara varlık ile yokluk arasında ara bir kategorinin olduğunu vehmettirir. Oysa Râzî'nin de dediği üzere ahvâli kabul edenler üçüncü halin imkânsızlığını kabul etmektedirler. Dolayısıyla ahvâl iddiasını kabul etmek, kişiyi üçüncü halin mümkün olduğunu savunmaya zorunlu bir şekilde götürmez.

Râzî'nin bu çerçeveye yaptığı müdahale, temelde ahvâlin de varlık düzleminde değerlendirilmesi gerektiği iddiasıdır. Dolayısıyla "sübût" şeklinde varlıktan ayrı ontik bir kategorinin olduğunu iddia etmek anlamsızdır. Çünkü ahvâlin gösterdiği tümel yüklemleri varlık düzleminde ihdas etmek mümkündür. Ne var ki bunlar dış gerçeklikte özel zâtların sahip olduğu kendi başına müstakil bir mevcudiyete sahip değildir. Bu anlamda Râzî "bir yönden (*bi-vechin mâ*)" bir sübût ve belirlenime sahip olan her şeyin varlık kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu bakımdan "bir yönden (*bi-vechin mâ*)" ifadesi nispeten kendinde "müphem" bir varlık tarzına işaret etmektedir. Ayrıca Râzî zâtların özel hakikatlerle birbirinden farklı olduğunu iddia ederek, klasik ahvâl anlayışının bir fonksiyonu olan "farklılık (muhâlefet)" iddiasının zâtlar düzeyinde olduğu iddiasındadır. Bu anlamda Râzî için ahvâl, sadece benzerlik (mümâselet) ve ortaklık (müşâreke) durumu için kullanılabilir şeylerdir. Dolayısıyla özel hakikatlere sahip zâtlar arasında benzerlik ve ortaklığın dayandığı düzlem, ortak anlamlar olan sıfatlardır. Bu itibarla Râzî'nin ahvâl yorumu, onun bu tarz tümel durumları sıfatlar içinde değerlendiğini iddia etmeye imkân tanır. Bu noktada Râzî'nin **el-Halk ve'l-Ba's** adlı eserinde ahvâl iddiasını kendi sistemine entegre etmesinin nasıl anlaşılması gerektiği hakkında önemli bir açıklamada bulunmaktadır:

> Birincisi: Sen inkâr etmene rağmen varlık ile yokluk arasında bir vasıtayı ispat etmiş oldun. (…)
>
> Derim ki birincinin cevabına gelince o şudur: Benim varlık ile yokluk arasında vasıtanın vücûbuna dair iddiam, *lüzûm*da değil *mefhûm*dadır. Bunun açıklaması şöyledir: (i.) Biz

> mahiyet varlık ve yokluktan başkadır dediğimizde, bu iki tasavvurdan (varlık ve yokluk tasavvurları) başka olan sonsuz şeyleri tasavvur ederiz. Onların her biri, özel mahiyet olması bakımından özel mahiyetlerdendir (*el-mahiyyetü'l-mahsûse min haysu hiye hiye*). Vasıtanın nefyinden kastedilen şudur: (ii.) Aklın işaret ettiği her şeyin dolayısıyla işaret edilenin ya varlık ya da yokluk ile nitelenmesi gerekir. Zikrettiğimiz şey, buna bir şüphe düşürmez. Dolayısıyla sorun giderilmiş olur.[354]

Râzî'nin bu ifadeleri, onun ahvâli nasıl konumlandırdığını ortaya koyan en önemli pasajdır. Ancak bu metinde kastedilen şeyin anlaşılması, iki seviyeli bir durumu dikkate almayı gerektirir: (i.) *Tasavvvur seviyesi* ve (ii.) *hüküm seviyesi.* Metinde işaretlenen birinci şık, tasavvur seviyesinde varlık ve yokluk dahil tüm tasavvurların mutlak (*min haysu huve huve*) olarak tasavvur edilen özel mahiyetler olduğunu iddia etmektedir. Râzî'nin ahvâl iddiasını sisteme dahil ettiği düzlem işte burasıdır. Çünkü özel mahiyetlerin tamamı mutlak olarak akledildiği durumda, varlık ve yokluk şeklinde bir nitelenmeye konu olmaz. Çünkü tasavvur seviyesinde varlık ve yokluk tasavvurları, diğer tüm tasavvurlarla aynı seviyededir: Bu da aklın mutlak bir şekilde bir mahiyete işaret etmesiyle ortaya çıkan anlamdır. Bu itibarla tasavvur seviyesinde tüm tasavvurlar, birer özel mahiyet olmaları cihetinden birbirinden ayrışan şeylerdir. Çünkü her birinin işaret ettiği özel bir mahiyeti vardır. Dolayısıyla Râzî'nin ahvâl şeklinde kabul ettiği vasıta, bu *mefhûm* düzeyidir. Ancak bu özel mahiyetlere dair aklın işareti, sübûtî bir kayıtla olmamaktadır. Aksine özel mahiyetlere dair aklın işareti, "*min haysu huve huve*" şeklindeki kaydın işaret ettiği şekilde mutlak (*la bi-şart*) kaydı nedeniyle anlamı olumsuz (*selbî*) bir içeriğe sahiptir. Nitekim Râzî **Muhassal**'da ahvâlin anlamının olumsuz (*selbî*) bir içerikte olduğunu iddia ederek, olumsuz kayıtlarda ortak olmanın üçüncü halin imkânsızlığını gerektirmediğini iddia ederek kendi ahvâl tasavvurunu şöyle ortaya koymaktadır:

> Benim dediğim ise şudur: Bu ilzâm, hali kabul edenler için söz konusu değildir. Çünkü biz örneğin karalık ve aklığın var olmada ortak olduklarını ama karalık olmada ve aklık olmada farklılaştıklarını açıklayınca; ayrıca ortaklığı sağlayan şey ve farklılığı sağlayan şeyin tek bir şey olmasının ve bu ikisinin olumsuzlamaya ait olmasının mümkün olmadığını bilince, kuşkusuz biz iki sabit şeyi ispat etmiş olduk: Bunların biri onun karalık olması, diğeri de varlığıdır. Varlık olma ve karalık olma ise hakikatleri bakımından farklı, hâl olma

[354] Râzî, **el-Halk ve'l-ba's**, v. 47a.

bakımından ortaktırlar. Fakat hâl olma sübûtî bir sıfat değildir. Çünkü biz hâl ile ancak ne var ve ne yok olanı kastediyoruz. Ortaklık olumsuzlamaya ait bir vasıfta gerçekleştiğinde hâl olmanın varlıkla kâim olan bir sıfat olması gerekmez.[355] Bu durumda hâlin başka bir hâlinin olması gerekmez. O halde bu ilzâmın onlar adına giderildiği açık olmuştur. Bununla birlikte hâlleri ispat eden öncekiler ve sonrakiler bunu gidermekten aciz idiler. Bu nedenle "*Hamdolsun o Allaha ki hidayetiyle bizi buna muvaffak kıldı, o bize hidayet etmese idi, bizim kendiliğimizden bunun yolunu bulmamıza imkân yoktu.*" (el-A'raf 7/43).[356]

Râzî'nin bu ifadeleri, ahvâlin mefhum düzeyinde varlıksal değil olumsuz (*selbî*) bir içeriğe sahip olduğunu gösteren önemli bir pasajdır. Burada olumsuzlama kaydının *yüklemsel* bir kayıt olmadığının bilincinde olmak gerekir. Olumsuzlama, aklın dış gerçeklikte özel bir hakikate sahip olan mahiyeti diğer tüm kayıtlarından kurtararak onun anlamını açığa çıkarmasıdır. Bu itibarla mahiyet, dış gerçeklikte özel bir zât olarak var olan şeye özgü bir şeydir. Ancak akıl bu nesnenin mahiyetini idrake yöneldiğinde ona dış gerçeklikte eklemlenen her şeyi ondan ayrıştırarak, mahiyeti mutlak (*min haysu huve huve*) şekilde idrak eder. Dolayısıyla olumsuzlama kaydı, mefhumun varlık ve yokluk ile nitelenmesinin öncesindeki tasavvur seviyesinde beliren *aklın idrak tarzına özgü* olan bir şeydir. Ahvâl görüşünün şeylerin mahiyetine dair aklî idrak düzeyine özgü kılınması, Râzî'de açığa çıkan özgün bir teoridir. Nitekim metinde ahvâli kabul eden öncekiler ve sonrakilerin aciz kaldığı bu çözüm, Râzî'nin İslam düşünce tarihinde ne derece özgün bir ayrım yaptığını ortaya koyar cinstendir. Çünkü Râzî'de ahvâlin fonksiyonu; sıfat anlayışı, tasavvurların bedihîliği, hükmün mahiyeti ve hatta nefsin tüm idrak tarzlarını idrak eden olmasıyla doğrudan bir ilişkiyi kendinde barındırır. İlerleyen başlıklarda bu konular daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Yukarıda **el-Halk ve'l-Ba's**'tan aktarılan pasajda işaretlenen ikinci seçenek, "hüküm seviyesi" şeklinde isimlendirilen seviyedir. Hüküm seviyesinde, tasavvur seviyesinde aklın işaret ettiği her bir tasavvur varlık ve yokluk çarkına dahil edilmektedir. Bu seviyede varlık ve yokluk dışında tasavvurların nitelenebileceği üçüncü bir seçeneğin olması imkânsızdır. Özel bir mahiyete aklın işaret edişinden

[355] Burada mütercimin "gerekir" şeklinde ifade ettiği "lem yelzem", "gerekmez" şeklinde düzletilmiştir.
[356] Râzî, **el-Muhassal**, s. 54-55.

sonra, insanın ona dair hükümde bulunması varlık ve yokluk dışında başka bir şekilde olmaz. Bu itibarla "Olumsuzlama (*nefy*) ve olumlama (*isbât*) aynı anda tek bir şeye nispetle bir araya gelemez ve ortadan kalkamaz." şeklindeki "çelişmezlik" ve "üçüncü halin imkânsızlığını" ifade eden kaide, tasavvur seviyesinde değil hüküm seviyesinde geçerli olan bir iddiadır. Dolayısıyla Râzî ahvâlin sübûtunu hüküm seviyesinde veya kendi ifadesiyle "lüzûm"da değil, tasavvur seviyesinde veya kendi ifadesiyle "mefhûm" düzeyinde savunmuş olmaktadır. Mefhûm düzeyinde aklın idrak etmesi yönü itibariyle mutlak bir içerikte olan tasavvurlar, hükme konu olmalarıyla varlık ve yokluk yüklemlerine konu olur. Dolayısıyla Râzî'ye göre mahiyete dair tasavvurlar, mefhumu "ne var ne yok" biçiminde ifade edilen olumsuz bir düzleme işaret eden mutlak mahiyetlerdir. Râzî'nin mutlak mahiyetin yüklem olmasıyla kastettiği şey, bu tasavvurlardır. Çünkü akıl, dış gerçeklikte bileşik mahiyetleri ve onları meydana getiren basit mahiyetleri mutlak bir şekilde tasavvur eder. Önermede yüklem olan şey, Râzî'nin ahvâl şeklinde ifade ettiği bu tasavvurlardır. Râzî'nin felsefî sisteminde bu düzlem, insanlar için bedihî olarak ulaşılan bir düzlemdir. Çünkü Râzî'ye göre tüm tasavvurlar, bedihîdir.

Râzî'nin ahvâl yorumuna benzer bir ayrım, XIV. yüzyıl Hanefî imamlarından Sadruşşerîa (ö. 747/1346)'da da görülmektedir. Sadruşşerîa Râzî gibi "mefhûm" kavramından hareket ederek bunu iki kısma ayırmaktadır: (i.) Varlık şanından olan mefhûmlar ve (ii.) Varlık şanından olmayan mefhûmlar. İlk kısım, Râzî'de hükümle kavramların varlık ve yokluk şeklinde nitelendiği "hüküm seviyesi"ne tekabül etmektedir. İkinci kısım olan varlık şanından olmayan mefhumlar, Râzî'nin "tasavvur seviyesi"ne tekabül eder. Bu noktada Sadruşşerîa'nın ikinci kısma dair yaptığı açıklama, yukarıda aktarılan Râzî'nin izafetler ile ahvâl arasındaki bağı gösteren metinlerle benzer bir mahiyete sahiptir:

> Sonra, varlık şanından olmayan mefhûmlar; "ikincil akledilirler (*el-ma'kûlâti's-sâniye*) ve "izafetler (*izâfiyyât*)" gibi, içinde bulunduğu yokluktan çıkar ve bir varlığa da ulaşamazlar. İnsanların çoğu, yokluktan çıkan ve varlığa ulaşmayan bu kavramları (*mefhûmât*) inkâr etmiştir.[357]

[357] Ubeydullah b. Mes'ud b Mahmûd el-Buharî el-Mahbûbî Sadrüşşeria, **Şerhu Ta'dili'l-'ulûm**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021, s. 120.

Sadruşşerîa'nın yaptığı ayrım ve ifadeler, Râzî'nin ortaya koyduğu ahvâl anlayışıyla mutabık bir haldedir. Dolayısıyla ikincil akledilerler olarak kavramlar ve izafetler, ahvâlin sübûtî bir içeriği değil de selbî bir içerikte olması nedeniyle yokluktan çıkan şeyler olarak nitelenmektedir. Bunlar yokluktan çıkar ancak varlığa yani dış gerçeklikte kendinde bir varlığa ulaşamazlar. Nitekim Râzî'nin ahvâl ve nispetler/izafetlerin bilinen olmaya özgü olmayan bir sabitliğe sahip olduğu (*es-sâbitü'l-lezi lâ yekûnu mustakillen bi'l-ma'lûmiyye*) şeklindeki ifadeleri, tam olarak bunu ifade etmektedir. Çünkü özel hakikatlerin mahiyeti olan tasavvurlar, dış gerçeklikte özel bir hakikate sahip olarak var olan zâtları işaret eden tümellere denk gelmektedir. Bu tümeller, ortak bir anlamı göstermesi noktasında kendinde bir varlığa sahip olmasa da varlıksal bir düzlemde sıfatlara tekabül etmektedir. Akıl özel bir mahiyete işaret ettiğinde, ulaştığı şey mahiyet olarak ifade edilen ortak anlamlar yani tümellerdir. Tümel şeyin kendinde bir sübûtu olmayıp birçok şeye yüklem olan bir şey olması, esasında tümellerin "türsel tabiat olan izafet" ile ortaya çıkan anlamlar olduğunu gösterir. Nitekim Râzî, **Mebâhis** ile **Mülahhas**'ta tümelleri izafet kategorisine ele almaktadır.[358]

Bir önceki başlıkta özel nispet ve izafetlerin, dış gerçeklikte bir araz olarak var olmadığını ancak izafetin türsel tabiat olmasıyla beraber dış gerçeklikte "varlıksal (*vücûdî*)" bir konuma sahip olduğu ortaya konulmuştu. İzafetin mahiyetine dair Râzî'nin çizdiği çerçeveyi ahvâl iddiasına uyguladığımızda, izafetler ve ahvâl aynı konuma sahip şeyler olarak ortaya çıkar. İzafetin iliştiği her şeyde bir anlamı açığa çıkaran nötr bir içeriğe sahip olması, tasavvur seviyesinde anlamların açığa çıkmasının tek yoludur. Çünkü Râzî'de bilginin izafet dışında başka bir bileşeni yoktur. Söz gelimi özel bir hakikate sahip bir şekilde var olan Ahmet'e dair nispetten sonra, insanlık mahiyeti açığa çıkabilir. Dolayısıyla ahvâlin kendisine izafetle ulaşılması, izafetin nesneye dair olan anlamı açığa çıkarmasıyla sağlanmış olur. Nesneyle açığa çıkan bu anlam, nesneye özgü olmakla beraber kendinde gerçek bir mecvut olmasa da varlıksaldır. Çünkü tasavvurlar var olan nesnelerle kurulan izafetle beliren anlamlardır. Nesneye özgü olması, onları varlıksal (*vücûdî*) şeyler kılmaktadır.

[358] Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 2, s. 565-567; Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, C. 1, s. 572-575.

Dolayısıyla Râzî'nin bilginin "özel nispet" ve "özel izafet" olduğu iddiasını zâtların özel hakikatleri bakımından birbirinden ayrıştığı görüşüne tatbik ettiğimizde, her bir özel nispet ve özel izafetin dış gerçeklikte özel hakikate sahip olan zâtlara ilişkin olduğunu söylemiş oluruz. Bu bakımdan özel hakikatlere sahip olan zâtlar, onlara özgü olan özel nispet ve özel izafetlerle bilinmiş olurlar. İzafetlerin kendinde özel bir hakikatinin olmaması, bir diğer ifade ile mahiyetsel bir içerik olan cins ve fasla sahip olmayışı, mahiyetlere ilişkin olduğunda doğrudan onların bilinmesine imkân tanır. Sadece mahiyetleri bilmekten farklı olarak, onlara özgü olan sıfatlar da izafetlerle açığa çıkar. Bu bakımdan özel nispet ve özel izafet, öncelikle kendinde var olan şeylerin bilinmesini mümkün kılar. Ancak aynı zamanda sıfatlar kategorisinin açığa çıktığı düzlem de bu izafet düzlemidir. Çünkü izafetin kendisi, mahiyetsel anlamda nötr bir içerikte olan türsel bir tabiattır. Söz konusu türsel tabiat, dış gerçeklikte var olan şeylere ilişkin anlamların meydana gelmesine imkân tanır. Bu anlamda akıl, izafetle açığa çıkan anlamı tasavvur seviyesinde idrak ettiğinde buna ahvâl denilir. Aklın idrak ettiği mutlak mahiyet, dış gerçeklikte var olan şeyden açığa çıktığından dolayı, dış gerçekliğe özgü olan varlıksal bir boyuta da sahiptir. Bu anlamda aklın işaret ettiği mahiyet, dış gerçeklikte özel hakikate sahip zâtların mahiyetinin bir unsuru olmasıyla dış gerçekliğe mutabık bir haldedir. Ancak özel hakikatin dış gerçeklikte kendinde olduğu durum, bu anlamın açığa çıkmasını sağlıyor olsa da bu ortak anlam, özel hakikatin tamamını oluşturan bir öz değildir. İnsanlık, Ahmet ve Mehmet'in mahiyetinin tamamı olmamakla beraber onların mahiyetinin kurucu bir unsurudur. Böylelikle Râzî, ahvâl şeklinde anlamsal bir içerikte olan tasavvurların dış gerçeklikte var olan şeyin bir unsuru olarak bulunduğunu iddia etmesiyle realist bir pozisyonu savunmaktadır. Ancak tasavvurlar, özel zâtın mahiyetinin tamamını kuşatamadığından dolayı bu nesnenin özünü ifade etmemektedir.

Tasavvur seviyesinde bütün mahiyetlerin anlamı (mefhûm), diğer tüm kayıtlardan azade şekildedir. Bunlara eklenecek her bir kayıt, şeyin mahiyetinin dışındadır. Dolayısıyla ahvâl şeklinde ifade edilen tasavvur seviyesi; varlık, yokluk, birlik, çokluk, yaratılmışlık vb. her kayıttan azade bir haldedir. Bu bakımdan "ikincil akledilirler" şeklinde ifade edilen özel hakikatlere dair mahiyetin açıklık kazandığı bu düzlem, bir yönden dış gerçeklikle ilişkili şeyler olmuş olsa da kendinde ortak

anlamlar olan sıfatlara tekabül etmektedir. Nitekim Râzî'nin atomcu teoriyi benimsemesi de dış gerçeklikte özel hakikate sahip zâtların ötesinde bir hakikatin olmadığını göstermektedir. Bu itibarla özel hakikate sahip zâtlar her yönüyle dış gerçeklikte tahakkuk etmiş ve ona özgü olan nispetin ilişmesi sayesinde doğrudan bilinmektedir. Özel hakikate sahip zâta intisabı olan nispet, bilen özne tarafından bilindiğinde zâtı kendi hakikati içinde idrak eder. Bunun ötesinde özel hakikatin özünü oluşturan başka bir şeyin var olduğunu söylemek, Râzî'nin sisteminde tamamıyla anlamsız görünür. Bu bağlamda özel hakikatler olan tikel fertlerin her birine dair bilgi durumunda, onların özel hakikatine intisabı olan izafetlerle idrak gerçekleşir. Dolayısıyla özel hakikatlerin birbirinden farklı olması gibi, her bir özel zâta dair nispet ve izafet de birbirinden farklıdır. Çünkü her bir özel nispet ve özel izafet, özel bir hakikate sahip olan tikel bir zâta aittir. Râzî'nin gerçek anlamda bilgi olan şeyin bilinen nesneye intisabı olan izafete ait olduğunu tekrar hatırladığımızda, izafetler düzlemi dış gerçekliğe ait olduğu gibi ahvâl de dış gerçekliğe aittir. Çünkü izafetler ile ahvâlin dış gerçekliğe mutabık olduğu, ancak bu şekilde açığa çıkmaktadır. Nitekim özel hakikate sahip zâtların izafet ve ahvâli gerektirmesi, izafetler ile ahvâlin varlıksal (vücûdî) şeyler olmasına neden olur.

İlâhî sıfat teorisiyle ilgili Aktaş'ın ahvâl ve Erdinç'in ahkâm olmak üzere Râzî'ye isnat edilen iki iddia bulunmaktadır. Râzî'nin bilgi durumunda izafet dışında ne Eş'arî tikel bilgi arazını ne de felâsifenin zihnî suret iddiasını kabul etmemesi, Aktaş'ın Râzî'nin ilâhi sıfatlar düşüncesinde ahvâl görüşüne meylettiğini iddia etmeye yöneltmiştir.[359] Buna karşın Aktaş'ın ortaya koyduğu çerçeveden hareket ederek kelâm geleneğinde Ebü'l-Hüseyin Basrî ve talebesi İbnü'l-Melâhimî'nin ahkâm teorisininin ahvâl teorisinden farklı olduğunu iddia eden Erdinç, bu teoride hem tikel bilgi arazının hem de ahvâlin kabul edilmediğini iddia ederek sıfatların felâsifenin izafî ve selbî anlayışından etkilenerek izafetlerden/ahkâmdan ibaret kılındığını iddia etmektedir. Bu anlamda Râzî'nin de ilâhî sıfatlar teorisinde bu iddiada olduğu iddia edilmektedir.[360] Erdinç'in bu iddiasını Aktaş'ın da kendi makalesinde alıntıladığı

[359] Aktaş, "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi", s. 43-70.

[360] Erdinç, "İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfât İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri", s. 149-188.

Me'alîm şarihi Tilimsânî el-Fihrî (ö. 644/1246) de aynı şekilde iddia etmektedir. Yine Râzî'nin **Muhassal**'ına şerh yazan Ebü'l-Hüseyin'in takipçilerinden olan İbn Ebî'l-Hadîd (ö. 656/1258) de Râzî'nin izafet iddiasının Ebü'l-Hüseyin'le aynı olduğunu iddia etmektedir:

> Bu konuda kitap sahibinin (Fahreddin Râzî) mezhebinin tahkiki şöyledir: Bil ki onun bu konudaki görüşü ahvâl görüşünü kabul eden Eş'arîlerden farklı olduğu gibi ahvâli inkâr edenlerinkinden de farklıdır. Onun bu konuda görüşü, -Allah rahmet eylesin- Ebü'l-Hüseyin'in görüşüyle aynıdır ve iki görüş arasında bir fark yoktur. [Râzî], sadece zâid bir şeyi ispat ediyor ve onun hakiki bir sıfat yani zât olduğunu kabul etmiyor. Aksine bazen başka bir şey değil sırf (*mücerred*) izafet olduğunu söylüyor ve özel zâtın onu gerektirdiğini iddia ediyor.[361]

İkinci bölümün sonunda Râzî'nin sırf izafet noktasında Ebü'l-Hüseyin'le aynı pozisyonu paylaştığını ortaya koymuştuk. Gerçekten izafet iddiası noktasında Râzî ile Ebü'l-Hüseyin arasında oldukça benzerlik vardır. Ancak Râzî'nin inşâ ettiği izafet modeli, nesne teorisi, ahvâli bir şekilde sistemine dahil etmesi ve tasavvur ile hüküm arasında açığa çıkan ayrım, Râzî'nin mutlak anlamda Ebü'l-Hüseyin çizgisinde olduğunu iddia etmeyi zorlaştırır. Kanaatimizce Râzî ortaya koyduğu sistematik yapı ile Ebü'l-Hüseyin'den de ayrışan bir çizgiye sahiptir. Ancak bilginin sırf izafet olduğu ve zâtın izafetlerin ontolojik illeti olduğu iddiası söz konusu olduğunda aynı kanaati paylaştığı görülmektedir. Bu noktada Tilmsânî ve İbn Ebi'l-Hadîd, özellikle zâta zâid olan şeyin sırf izafet olması bağlamında Râzî ile Ebü'l-Hüseyin'in aynı görüşte olduğunu iddia etmektedirler.

Sonuç olarak Râzî, inşâ ettiği yeni izafet modeliyle zât-sıfat ilişkisinde özgün bir teori inşa etmektedir. Türsel bir tabiat olarak izafet, nesne düzleminde sıfatları (*el-me'ânî'l-müştereke*) açığa çıkaran bir role sahiptir. Râzî'nin nesne teorisinde atomculuğu kabul etmesi, özel hakikate sahip zâtların arasında sabit bir hakikat olduğu iddiasını reddetmesini beraberinde getirir. Nitekim Râzî var olan şeyler arasında farklılığın özel hakikate sahip olan zâtlar tarafından sağlandığı ve ortaklığın sıfatlarda meydana geldiği iddiasındadır. Sıfatların ontolojik illetinin zâtların kendisi olması,

[361] Ebu Hamid İzzüddin Abdülhamid b. Hibetillah b. Muhammed el-Medaini İbn Ebü'l-Hadîd, **Nakzu'l-Muhassal**, t.y., (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi) 3297/03, v. 416a-b.

sıfatları açığa çıkraran şeyin türsel tabiata sahip olan izafet olduğunu gösterir. Bu bağlamda izafetle açığa çıkan şeylerin tümel anlama (*mefhûm*) sahip olması, Râzî'nin ahvâli epistemolojik bir seviyede kabul etmeye yöneltmiştir. Bu itibarla nesnenin parçalarına işaret eden tümel mahiyetler, türsel bir tabiat olan izafetin açığa çıkardığı izafî şeylerdir. Böylece Râzî ahvâl görüşünü kendi sistemine entegre etmesine karşılık gelecek şekilde, epistemolojik düzlemde tasavvur (*mefhûm*) ve hüküm (*lüzûm*) seviyeleriyle ahvâl iddiasının açığa çıkaracağı sorunları gidermeye çalışmaktadır. Bu anlamda Râzî, ahvâl iddiasını tasavvur seviyesinde kabul etmektedir. Ancak tasavvurların varlık ve yokluk ile nitelendiği hüküm seviyesinde ahvâlin ontolojik bir statüsü söz konusu değildir. Dolayısıyla Râzî'ye göre üçüncü halin imkânsızlığı, hüküm seviyesinde hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Râzî, bilginin sırf izafet olmasının mahiyetler ve tümellerin konumuna dair ortaya çıkardığı müphemliği gidermek adına, sistemine ahvâlleri eklemleyerek epistemolojik bir çözüm ortaya koymaktadır. Ancak Râzî'nin ahvâl yorumu, klasik kelam atomculuğundan da farklılaşan bir içeriğe sahiptir. Bu anlamda İbn Sînâ'nın mutlak mahiyet anlayışı, Râzî'nin ahvâlî epistemolojik bir seviyede değerlendirmesine imkân tanımanın yanında nefsî sıfatları dış gerçeklikte var olan mahiyetle de ilişkilendirmeyi mümkün kılmıştır. Dolayısıyla Râzî, nesne tasavvurunu atomculuk üzerine inşa etmekle beraber İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet tasavvurundan önemli bir şekilde etkilenmiştir. Böylece kelâmcı ahvâl teorisi ile İbn Sînâcı varlık-mahiyet teorisini eklemleyerek bir sentez meydana getirmiştir. Şimdi Râzî'nin tasavvur ve hüküm ayrımının nesne teorisiyle de ilişkili bir şekilde nasıl bir epistemolojik düzlemi beraberinde getirdiğine geçebiliriz.

3.3. Aklın İşareti: Tasavvurların Bedihîliği

Fahreddin Râzî'nin nesne teorisinde zâtların özel hakikatler oluşu, dış gerçeklikteki varlık tarzının kendine özgü bileşik bir forma sahip olmasıyla temellenir. Ancak bu zâtların belirli sıfatlarda ortak olması, zâtlara ilişen izafetlerin çeşitli ortak anlamları açığa çıkarmasıyla olmaktadır. Bu anlamda türsel bir tabiat olan izafet, özel hakikatlerin birbirleriyle ortak oldukları sıfatların açığa çıkmasında temel bir role sahiptir. Râzî'de nesneye özgü olan mahiyetin izafetle açığa çıktığı iddiası, aklın rolü nedeniyle epistemolojik bir veçheyi beraberinde getirir. Özel hakikatin sıfatı konumunda olan mutlak mahiyet, dış gerçeklikte belirli bir özel zât topluluğuna ortak

bir anlamda yüklem olabilen bir anlama sahiptir. Bu noktada Râzî, ahvâl teorisini kendi sistemine tasavvur seviyesinde dahil etmektedir. Böylelikle ahvâl durumunda mutlak (*la bi-şart/min haysu hüve hüve*) bir halde olan mahiyetler, epistemolojik düzlemde "tasavvurlar"a denk gelecek şekilde kavramsallaştırılır. Böylece Râzî kendi nesne teorisi ile epistemolojisi arasında organik bir bağ inşa eder. Râzî'nin nesne teorisi ile epistemolojisi arasındaki bağı en açık bir şekilde yansıtan yön, onun tasavvur ve hüküm ayrımında ortaya çıkmaktadır. Bu başlıkta, Râzî'nin tasavvur anlayışı ele alınacak ve tüm tasavvurların bedihî olduğu iddiasının nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulacaktır.

İdrakin bilen özne ile bilinen nesne arasında gerçekleşen özel bir nispet ve özel bir izafet olduğu iddiası, dış gerçekliğin zihnî suretler üzerinden bilindiği iddiasında olan İbn Sînâ'dan farklı bir epistemolojik çerçeveyi beraberinde getirir. Çünkü zihnî suret iddiası, bilinen nesnelere dair tasavvurun onların mahiyetine eşit suretlerin bilen öznede intiba ettiği ilkesi üzerinden şekillenir. Bu düzlemde tasavvur, zihinde bir şeyin suretinin hâsıl olmasından ibarettir (*et-tasavvur husûlü sûretü şey'i fi'z-zihni fakat*).[362] Ancak Râzî zihnî suretleri kabul etmediğinden dolayı ve idrakin özel bir nispet özel bir izafet olduğunu iddia etmesi nedeniyle yeni bir tasavvur tanımı yapmaktadır. Râzî'ye göre tasavvur, herhangi bir şeye dair aklın işaretidir (*et-tasavvur leyse illâ işâretü'l-akli ilâ emrin mine'l-umûri fakat*).[363] Râzî'nin tanımı, zihnî suret iddiasını dışarıda bırakacak şekilde, aklın bir şeye işaret etmesinin tasavvur olduğunu söylemektedir. Zihnî varlık düzlemini dışarıda tutacak şekilde tasavvur anlayışını aklın işareti üzerinden temellendirmek, aklın işaretinin doğasını ortaya koymayı gerektirir.

Fahreddin Râzî'de aklın bir şeye işareti, bilişsel sürecin ilk aşamasıdır. Çünkü bilgi ya tasavvur ya da tasdik olarak meydana gelebilir. Râzî'ye göre tasdik; konu ve yüklem tasavvurlarına ek olarak, söz konusu iki tasavvurun birbirine isnat edilmesini sağlayan üçüncü bir tasavvurdan (*hüve hüve*) ve olumlama ile olumsuzlama

[362] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 13a. Râzî Kâdî Ömer es-Sâvî'den aktardığı bu tasavvur tanımı, İbn Sînâ'nın zihnî suret iddiasının gerektirdiği bir tasavvur tanımıdır.
[363] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 14b.

hükmünden meydana gelen bileşik bir yapıya sahiptir.[364] Râzî'ye göre tasdikte olumlama ve olumsuzlama hükmünün iliştiği şey, konu ile yüklemin birbirine isnat edilmesini sağlayan üçüncü nispet tasavvurudur. Akıl yalın tasavvurlardan bir terkip meydana getirerek, varlıksal bir hükme imkân tanımaktadır.[365] Çünkü aklın işaretinden ibaret olan yalın tasavvurlara, olumlama ve olumsuzlama hükmü ilişmez. Bunlar aklın işaretinden ibaret olan basit idraklerdir. Böylece Râzî açısından tasavvur, kendisinde olumlu veya olumsuz bir hüküm bulunmayan yalın bir haldedir. Buna mukabil tasdik, üç tasavvur ile olumlama ve olumsuzlama hükmü olmak üzere dört unsurdan oluşan bileşik bir yapıdadır. Nitekim Râzî bu ayrımı belirginleştirecek şekilde şöyle demektedir.

> Bu yönlerle birlikte sabit oldu ki, "hüve hüve (o odur)" şeklinde kendisine işaret edilen sözümüz, konunun mahiyeti ve yüklemin mahiyetinden başka olan bir mahiyettir. Şüphesiz olumlu hükümden kasıt, bu mahiyetin sabit oluşuna dair hüküm ve olumsuz hükümden kasıt, bu mahiyetin zevaline dair hükümdür. Dolayısıyla bu mahiyetin tasavvur edilmiş olması zorunludur. Aksi takdirde bir şey hakkında olumlu veya olumsuz hüküm, tasavvur edilmemiş şeye dair bir hüküm olmuş olur. Bu durumda tasavvur hâsıl olmaksızın tasdikin hâsıl olması gerekir. Bu ise imkânsızdır.[366]

---

[364] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 26a. Karaismail, Râzî'nin önermenin unsurları noktasında İbn Sînâ ile benzer bir pozisyonu paylaştığını ifade etmektedir. Bu anlamda önerme konu, yüklem ve nispete dair olumlu ve olumsuz hüküm olmak üzere üç unsura sahiptir. Bkz. Fatma Karaismail, "Fahreddin Râzî'nin Önerme Anlayışı", İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2022, s. 36-46. Rouayheb önermenin dört unsura sahip olduğunu iddia eden ilk kişinin Kutbüddin Râzî olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Khaled El-Rouayheb, "Does a Proposition Have Three Parts or Four? A Debate in Later Arabic Logic", **Oriens**, C. 44, No: 3-4, 2016, s. 304. Buna karşın Râzî sonrasında Râzî'ye göre önermenin dört unsurdan meydana gelen bir toplam (*cümle*) olduğu oldukça kabul gören bir iddiadır. Bkz. Mehmet Özturan, "Taşköprülüzâde'ye Göre Bilginin Taksimi ve Tasdik Kavramının Doğası: Tasdik Bileşik Bir Yapı Olabilir Mi?", **Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık**, ed. İhsan Fazlıoğlu, İbrahim Halil Üçer, İstanbul, İlem Yayınları, 2020, s. 108-116; Muhammet Ali Koca, "Seyyid Şerif Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 2023, s. 257-266. Râzî'nin önerme anlayışına dair Râzî sonrası ortaya çıkan kanaati haklı çıkaracak şekilde, özellikle **Metâlib**'de konu ile yüklem arasındaki nispetin (hüve hüve) tasavvur olduğu iddia edilmekte ve bu nispete dair hükmün tasavvurdan ayrı bir şey olmasına dair vurgular kendisini göstermektedir. Nitekim Râzî'ye göre hükmün kelâm-ı nefsî olduğuna dair bir sonraki başlıkta ortaya konulacak iddia, Râzî'nin hüküm ile tasavvur arasında net bir ayrıma sahip olduğunu gösterir.

[365] Râzî'ye göre aklın birleştirmesiyle meydana gelen bu tasavvur kategorisi, önermede nispet tasavvurlarının ortaya çıkmasına imkân tanıyan bir role sahiptir. Ayrıca kıyas oluştururken de akıl iki önermeyi birleştirerek bir sonuca ulaşmaya imkân tanır. Bkz. Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 2, s. 91.

[366] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 26b.

Bu noktada tasavvur kendinde bir hüküm barındırmayan idrak, tasdik ise kendinde bir hüküm barındıran idraktir.[367] Ancak tasavvura "bir hükümle hükümde bulunmamak" şeklinde nispet edilen ifade, tasavvura hükmün yokluğunu *('ademu'l-hukm*)" isnat etmek şeklinde bir iddiayı gündeme getirebilir. Bu da tasavvurun anlamının, "kendisinden hükmün olumsuzlandığını şey" olduğunu iddia etmeyi gerektirir. Oysa tasavvur ister olumlu ister olumsuz olsun herhangi bir hükmün bulunmadığı şeydir. Bu da tasavvur için ifade edilen "bir hükümle hükümde bulunmamak" ifadesinin kendinde çelişik olduğu anlamına gelir. Ayrıca bu durumda tasavvur da hüküm barındırması itibariyle tasdik olmuş olur.[368] Oysa Râzî'ye göre tasavvur tasdikin bir parçasıdır. Ayrıca Râzî tasavvur ve tasdik şeklindeki ayrımın bedihî olduğu iddiasındadır. Râzî tasavvurun anlamına dair ifade edilen bu şüpheleri gidermek ve tasavvurla kastedilenin ne olduğunu açıklama noktasında şöyle bir açıklama yapmaktadır:

> Bu şüphelere dair cevap tek bir harf üzerine mebnidir. O da "olumsuz hüküm (*el-hukmu bi-lâ*)" ve "mutlak hükümsüzlük (*lâ bi-hukm*)" arasındaki farktır. Olumsuz hükümde bir şeyin yokluğuna dair haber verilir. Ancak mutlak hükümsüzlükte, bir şeyi zikreder ve onu o olması bakımından (*min haysu ennehu hüve*) itibara alırız. Sarih akıl, tasavvurun tasavvur olması bakımından tasavvur olduğuna (*min haysu hüve hüve*) dair itibarının aklın derecelendirmesinde (*rütbetü'l-'akl*) ona başka bir şeyi olumlama ve olumsuzlama ile isnat etmekten daha önce olduğuna şehadet eder.[369]

Bu ifadelerden hareketle aklın işareti, mutlak bir hükümsüzlükle mahiyeti idrak etmektir. Dolayısıyla "*lâ bi-hukm*/*min haysu hüve hüve*" şeklinde ifade edilen mahiyete mutlak bir şekilde işaret etmek, aklın idrak tarzına özgü olan bir şeydir. Aklın nesnenin mahiyetine dair idrakinin böylesi mutlak bir şekilde olduğu iddiası, İbn Sînâ'nın idrakin tecrîd ile gerçekleştiği iddiasından farklılaşır. Çünkü tecrîd iddiası, dış gerçeklikte madde ve suretten bileşik olan mahiyetten maddenin

---

[367] Râzî İbn Sînâ'nın **İşârât**'ta yaptığı tasavvur ve tasdik ayrımını onaylayarak, bu ayrımı İbn Sînâ'nın ifade ettiği şekilde söylenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu bakımdan "Bilgi ya (immâ) tasavvur ya (immâ) tasdiktir." şeklindeki ayrımda "ya (immâ) ya (immâ)" kaydı Arapça'da her iki kısım arasında bir çelişikliğin olduğunu vehmettirmektedir. Oysa tasdik ile tasavvur arasında çelişiklik söz konusu değildir. Aksine tasdik tasavvurlarla beraber açığa çıkan bir şeydir. Bu anlamda "Bilgi ya yalın (sâzic) tasavvurdur ya da tasdikle beraber tasavvurdur" demek doğru bir ifadedir. Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 21b.

[368] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 13a.

[369] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 13b.

olumsuzlanmasıyla mahiyete eşit olan suretin zihinde hâsıl olmasıyla idrakin gerçekleştiğini ifade etmektedir. Buna karşıt bir şekilde Râzî, dış gerçeklikte özel bir hakikate sahip olan zâta özgü olan mahiyetin dış gerçeklikte olduğu haliyle aklın işaret etmesiyle idrak edildiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla nefsin kendisinde, dış duyulardan iç duyulara oradan soyut aklî nefse uzanan bir tecrîd süreci olmaksızın, akıl dış gerçeklikte var olan mahiyete dair idraki gerçekleştirir. Çünkü Râzî'de aklî ve duyusal idraki gerçekleştiren nefsin kendisidir. Organlara yayılmış ve onlara özgü olan nefsin kuvvelerinden söz edilemez. İnsan tek bir merkezde, tüm idrak çeşitlerini gerçekleştirmektedir.[370] Bu itibarla tasavvur, dış gerçeklikte özel bir zât olarak ortaya çıkmış hakikatin mutlak bir şekilde aklın işaret etmesinden ibarettir.

Râzî'nin bilginin ontolojik içeriğinde zihnî suret iddiasına yer vermemesi, mahiyetin zihinde bulunduğu iddiasını dışarıda bırakacak şekilde mahiyetin dış gerçekliğe özgü bir şekilde idrak edildiği anlamına gelir. Bu itibarla Râzî mutlak mahiyetin dış gerçeklikte bulunduğunu ifade ettiği gibi, tabiî küllînin de dış gerçeklikte bulunduğunu iddia etmektedir. Buna mukabil mücerred mahiyetin zihinde olduğunu inkâr ettiği gibi aklî küllînin de zihinde olduğunu inkâr etmektedir.[371] Dolayısıyla Râzî'ye göre mutlak mahiyet ve tabiî külli aynı şeylerdir. Bununla beraber tasavvurun aklın o şeye mutlak (*lâ bi-hukm/min haysu hiye hiye*) bir şekilde işaret etmesi dikkate alındığında, tasavvur ile kastedilen mutlak mahiyet ve tabiî tümel olmuş olur. Ayrıca tasavvurun kendinde ne olumlama ne olumsuzlama ile hüküm verilen mutlak bir şekilde aklın işareti olduğu iddiası, ahvâlin ne var ne yok şeklinde ifade edilen ontolojik durumuyla aynıdır. Nitekim yukarıda Râzî'nin ahvâli tasavvur seviyesinde kabul ettiği ortaya konulmuştu. Bu bağlamda Râzî'nin tasavvuru zihnî surete değil de aklın işaretine özgü kılması, yukarıda ortaya konulan ahvâl anlayışı ile tasavvurun aklın mutlak bir işareti olduğu iddiası arasında organik bir bağın var olduğu açığa çıkar. Bu noktada Râzî'nin zihnî suret iddiasını kabul etmemesine rağmen mantığın epistemolojik düzlemini oluşturan tasavvur ve tasdik ayrımını devam ettirmesi, onun tasavvurlara denk gelecek şekilde bir ahvâl düzlemini sistemine

[370] Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 2, s. 981-987.

[371] Fahreddin Râzî, **el-Mülahhas: el-Mantık**, thk. A. Karameleki, A. Asgarinejad, Tahran, Danişgah-ı İmam Sadık, 2003, s. 29-30; Râzî, **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, C. 1, s. 305-306.

entegre etmesiyle mümkün olmuştur. Böylece Râzî nasıl oluyor da zihnî sureti inkâr etmesine rağmen tasavvur ve tasdik ayrımını devam ettirebiliyor seklinde bir soru, tasavvurların dış gerçeklikte mutlak mahiyete eşitlenip ahvâl düzeyinde anlamsal (*mefhûm*) bir içerik atfıyla cevaplanmaktadır. Böylece Râzî bilginin özel bir nispet ve özel bir izafet olduğu iddiasını ontolojik bir zemine dayandırarak tutarlı bir sistem inşâ etmektedir. Her ne kadar İbn Sînâ'nın zihnî suret iddiasıyla ilişkili bir şekilde tasavvur ve tasdik kavramları kullanılmaya devam ediliyor olsa da Râzî kavramların içeriğini değiştirmekte ve buna mukabil bir şekilde tasavvur iddiasında özgün bir konuma ulaşmaktadır. Tasavvur bağlamında Râzî'nin savunduğu en önemli iddia, tüm tasavvurların bedihî olmasıdır. Şimdi tasavvurların bedihî olduğu iddiasını ortaya koymaya geçebiliriz.

Fahreddin Râzî tasavvurların elde edilmesi noktasında aklen üçlü bir taksimin olabileceğini iddia etmektedir:

a. Tüm tasavvurlar kesbîdir: Râzî her eserinde teselsüle neden olacağından dolayı bu iddianın aklen imkânsız olduğunu iddia eder. Râzî'nin bedihînin karşısına konumlandırdığı kesbî ile kastedilen temelde şudur: "*Kesbî tasavvurla kastedilen tasavvur, bu tasavvuru tasavvur etmeyi önceleyen tasavvurların hazırlanması aracılığıyla hâsıl olan şeydir. Böylece bu önceki tasavvur, kesbî tasavvurun meydana gelmesinin nedeni olur.*" Dolayısıyla Râzî'ye göre kesbî bir tasavvur, onu önceleyen tasavvurlardan hareketle elde edilen tasavvurdur. Râzî'ye göre tüm tasavvurların kesbî olması, geriye doğru teselsüle neden olur. Çünkü bedihî bir kısım tasavvurda sonlanmayan bir türetme, geriye doğru sonsuza kadar süren bir çıkarım yapılmasını gerektirir. Bu ise imkânsızdır.
b. Tüm tasavvurlar bedihîdir: Fahreddin Râzî **Âyâtü'l-beyyinât**, **Muhassal**, **Erba'în**, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme** ve **Metâlib**'de tüm tasavvurların bedihî olduğunu iddia etmektedir.

c. Tasavvurların bazıları bedihî bazıları kesbîdir: **Mebâhis**, **Mahsûl**, **Nihâye**, **Mülahhas** ve **Me'âlim'de** ise bu görüşü kendisine isnat etmeksizin standart bir anlatı olarak sunmaktadır.[372]

Râzî'nin eserlerinde tasavvurların bedihî olmasıyla kastettiği şeyin ne olduğu izaha muhtaç bir haldedir. Çünkü kendisinin de ifade ettiği üzere, kendisinden önce gelen herkes bazı tasavvurların kesbî bazılarının bedihî olduğunu iddia etmektedir. Ancak kendisi bu noktada herkesin imkânsız gördüğü ikinci seçeneği tercih ettiğini **Metâlib**'de sarih bir şekilde ifade etmektedir:

> İkinci kısma gelince; tasavvurların tamamının (*bi-esrihâ*) bedihî olduğunun söylenilmesidir. Bizden önce gelen herkes nezdinde bunun (tüm tasavvurların bedihî olduğu) batıl olduğu meşhurdur. Onlar bu iddialarına şöyle delil getirdiler: Melek, cin ve ruh lafızlarını işittiğimizde, onların anlamlarını sadece tarif ve tam tanım ile anlayabiliyoruz. Şayet tüm tasavvurlar bedihî olsaydı bunun böyle olmaması gerekirdi. Böylece ne tüm tasavvurların kesbî olduğu ne de tüm tasavvurların bedihi olduğunu söylemenin caiz olmadığı sabit olmuştur. Geriye şöyle demekten başka bir şey kalmamıştır: Tasavvurlar iki kısımdır; bunların bazıları bedihî bazıları kesbîdir. Bu ulaşılmak istenen sonuçtur.
>
> Allah'a daim yakaran İmam -Allah ondan razı olsun- dedi ki; tercih edilen (*el-muhtâr*) tasavvurlardan herhangi bir şeyin kesbî olmasının imkânsız olduğudur.[373]

Râzî ayrıca **Muhassal**'da da "*Bana göre şu iki gerekçeyle hiçbir tasavvur kazanılmış değildir.*"[374] diyerek, aynı kanaatini devam ettirir. Yine **Erba'în**'de "*Ya da tasavvurların tamamı bedihîdir; ki o, benim iddiamdır.*"[375] demektedir. **Âyâtü'l-beyyinât** ve **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**'de açık bir kendine nispet ifadesi bulunmuyor olsa da tasavvurların tamamının bedihî olduğu iddiası savunulmaktadır.[376] Râzî'nin tasavvurların bedihî olduğu iddiasının işlendiği yerlerdeki deliller benzer bir içeriktedir. Bazen ifadeler değişiyor olsa da genelde konu aynı bağlamda

[372] Ayşe Kaya, "Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi", Marmara Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019, s. 33-81.
[373] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 29b-30a.
[374] Râzî, **el-Muhassal**, s. 23.
[375] Râzî, **Erba'în**, C. 2, s. 321.
[376] Ebu Hamid İzzüddin Abdülhamid b. Hibetillah b. Muhammed el-Medaini İbn Ebü'l-Hadîd, **Şerhu Âyâti'l-beyyinât**, thk. Muhtar Ceblî, Beyrut, Daru Sadr, 1996, s. 115-126; Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, C. 1, s. 44-45.

işlenmektedir. Bu noktada biz en geniş anlatının olduğu eser olan **Metâlib**'i esas alarak konuyu anlatıp diğer eserlerden de istifade edeceğiz.

Fahreddin Râzî tüm tasavvurların bedihî olduğu iddiasını üç delil üzerinden temellendirmektedir: (i.) Menon paradoksu, (ii.) tanım teorisi ve (iii.) tasavvurların kaynağı. Bu bakımdan biz de Râzî'nin çizdiği çerçevede konuyu işleyip onun tasavvurların bedihî olmasının dayandığı delillerini ortaya koymaya çalışacağız.

3.3.1. Menon Paradoksu

Menon paradoksu, temelde iki argüman üzerine inşa edilmiş bir çıkmazı işaret etmektedir. Bunlardan ilki, nesne hakkında *hiçbir şey* bilmeyen bir kişi bilmek istediği nesnenin ne olduğuna dair bir araştırmaya giremez. İkinci argüman ise şayet kişi araştırdığı nesne ile ilgili *hiçbir şey* bilmiyorsa, bulduğu şeyin araştırdığı şey olduğuna dair bir bilgiye ulaşamaz. Bu anlamda kişinin bir şeye dair bir araştırmaya girmesi ve sonuca ulaşması, muhakkak bir şekilde o şeye dair bir bilgiye sahip olmayı gerektirir. Şayet bu şeye dair bir bilgiye sahipse, o şeyi talep etmeye dönük bir çaba içine girmesi anlamsız olur. Çünkü bildiği şeyi bilmeyi talep etmiş olur ki, bunun için bir araştırma içine girmesi gereksizdir. Şayet o şeye dair hiçbir bilgiye sahip değilse, bulduğu şeyin araştırdığı şey olduğu noktasında bir sonuca ulaşması imkânsızdır. İbn Sînâ bunu, tanımadığı kaçak bir köleyi araştıran bir kişiye benzetir. Bu anlamda kişi ne kaçak köleye dair bir bilgiye sahiptir ne de köleyi bulduğunda onun o olduğuna dair bir sonuca ulaşabilir.[377] Dolayısıyla Menon paradoksu temelde bir şeye dair ya *hiçbir şeyin bilinmediği* ya da *o şeye dair tam bir bilgi* durumu olduğu şeklinde iki karşıt iddia üzerine inşa edilmektedir.

Platon "hatırlama teorisi" ile bu soruna bir çözüm üretmektedir. Menon paradoksunun iki uç iddiasını kabul eden Platon, ruhun ölümsüz olduğunu ve doğmadan önce her şeyi bildiğini iddia eder. Bu bağlamada öğrenme süreci, insanda doğuştan bulunan bilgileri çeşitli sorular aracılığıyla yeniden hatırlamaktan ibarettir. Buna karşın Aristoteles'e göre kişi bir şeyi bilmeyi talep ettiğinde, o şeye dair *hiçbir*

[377] Abdussamet Özkan, "Platon ve Aristoteles'te Menon Paradoksu ve el-Fârâbî'nin Bu Meselede İki Filozofu Uzlaştırma Çabası", Bursa Uludağ Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018, s. 17-23.

şey bilmediği veya *tam bir bilgi* şeklinde iki uç durumda değildir. Aksine iki durum arasında, bir şeyin bir yönden bilinip diğer yönlerinin bilinmediği ara bir epistemik durum söz konusudur. İşte bir şeyi bilmeye imkân tanıyan şey, bu ara durum bilgisidir. Duyunun kaynaklık ettiği tümel anlamlar, mahiyetinin künhünü bilmediğimiz şeye dair varlıksal bir araştırmaya imkân tanır. Şeye dair varlıksal bir bilgi meydana geldikten sonra onun kurucu unsurlarına dair bir araştırmaya başlanır. Bu noktada tanım teorisi ile mahiyetin zâtî ve arazî unsurları tespit edilir. Böylece şeyin hakikati ve mahiyetine dair bir sonuca ulaşılır. Aristoteles ilksel bilgilerden hareketle yapılacak bir türetme ile tasavvurların kazanılabileceği iddiasındadır. Dolayısıyla Aristoteles'in çözümünün genel karakteri, bazı tasavvurların bedihî bazılarının kesbî olduğu şeklindeki meşhur genel kanının ilk formudur.[378]

Fahreddin Râzî'nin Menon paradoksuna dair çözümü tasavvur ve tasdik ayrımı üzerine temellenir. Genel kabul gören görüş hem tasavvurlarda hem tasdiklerde bazılarının bedihî bazılarının kesbî olduğunun iddia edilmesidir. Bu iddia, bedihî olarak bulunan tasavvurlardan hareketle yapılacak bir tanımın başka tasavvurların elde edilmesine imkân tanıyacağı üzerine inşa edilmiştir. Aynı şekilde bedihî tasdiklerden hareketle yapılacak bir akıl yürütme, nazari bilgilerin elde edilmesine imkân tanımaktadır. Fahreddin Râzî tasavvur seviyesinde, Menon paradoksunun temel kabulü olan bir şeye dair ya *hiçbir şeyin bilinmediği* ya da *o şeye dair tam bir bilgi* durumu olduğu şeklinde iki uç noktanın geçerliliğini kabul etmektedir. Bu noktada Râzî'ye göre tasavvur seviyesinde Aristoteles'in iddia ettiği üzere, iki uç nokta arasında ara bir epistemik durum söz konusu değildir. Bu bağlamda Râzî şöyle demektedir:

> İlk delil: Biz bir mahiyete dair tasavvuru talep ettiğimizde, bu tasavvuru talep ettiğimiz durumda ya bizde ona dair bir şuur bulunur ya da bulunmaz. Şayet bizde ona dair bir şuur bulunuyorsa, o esnada onun tasavvuru bizde hâsıl olmuş ve aklımızda hazır bulunmuş olur. Böylece onu talep etmek imkânsız olur. Çünkü tahsil-i hâsıl imkânsızdır. Şayet bizde ona dair bir şuur yoksa, onu talep etmemiz imkânsız olur. Çünkü bir şeyden tamamen gafil olan kimsenin onu talep etmesi ve varlığını istemesi imkânsızdır.

[378] Özkan, **a.g.e.**, s. 140-145.

> Şayet şöyle deseler: Ona dair sorun iki vecihledir: Birincisi: Birinin şöyle söylemesi neden mümkün olmasın: Talep edilen bu tasavvur, bir yönden bilinip diğer yönden bilinmez. Böylece onu talep etmek sahihtir. (…)
>
> Birinci soruya dair cevap şöyle dememizdir: Kişi tasavvuru, bir yönden bilip diğer yönden bilmediğinde -ve bilinen yön bilinmeyen yönden başka olduğundan- kendisine göre bilinen şeyi talep ettiği durumda tahsil-i hâsıl gerekir. Bu ise imkânsızdır. Şayet kişi kendisi için bilinmeyen yönü talep ederse, zihin o esnada bu yönden gafil olur ve bir şeyden gafil olanın o şeyi talep etmesi imkânsızdır.[379]

Râzî'nin bu ifadeleri, Menon paradoksunda ön kabul olarak açığa çıkan, bir şeye dair ya hiçbir şeyin bilinmediği ya da o şeye dair tam bir bilgi olduğu şeklindeki iki uç noktanın, tasavvur seviyesinde kabul edildiğini göstermektedir. Dolayısıyla Râzî, bu iki uç durumda tasavvurları bilmeye imkân tanıyan ara bir epistemik durumun olduğunu kabul etmemektedir. Bu bağlamda tasavvura dair bilgiye ulaşmak bir talep ile gerçekleşmez. Şayet tasavvura dair bir talep söz konusu ise onu zaten tasavvur etmiş oluruz. Şayet onu bilmiyorsak ona yönelik bir talebin meydana gelmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla Râzî'de aklın işaretinden ibaret olan tasavvurlar, şeylerin hâsıl olması durumda bedihî bir şekilde bilinir. Bu noktada bilen öznenin karşına bilinen nesne konulduğunda, bilen özne nesnenin mahiyetine dair tasavvuru elde eder. Tasavvurların bedihî olması, onların doğuştan itibaren insanda bulunan şeyler olduğu anlamına gelmez. Aksine tasavvurların bedihî olması, bir şekilde insanın idrak edilen şeylerle karşılaşmasına bağlıdır. Bu itibarla insanın kendinde bulunan aletler ile elde ettiği tasavvurlar, evvel emirde o şeylerin dış gerçeklikte var olmasına bağlıdır. İnsan, dış gerçeklikte var olan nesnelerle özel bir nispet ve özel bir izafet kurduğunda nesneye özgü olan tasavvuru bedihî bir şekilde elde eder.

Râzî tasavvurları tanımla elde etmeye imkân tanıyan ara bir epistemik durumu kabul etmemesine karşın, tasdikleri kazanma noktasında ara bir epistemik durumun olduğunu kabul etmektedir. Çünkü tasdikler, tasavvurda olduğu gibi aklın işaretinden ibaret olmayan bileşik bir yapıya sahiptir. Bu bileşik yapının unsurlarından bazılarına

[379] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 30a-b.

sahip olmak, bütüne dair bir önermenin meydana gelmesinde ara bir epistemik durumun meydana gelmesinde rol oynayabilir. Bu noktada Râzî şöyle demektedir:

> Açıkladığımız üzere bilgi iki kısımdır: Tasavvurî bilgi ve tasdikî bilgi. Tasavvurî bilgi, tasdikî bilgiyi önceler. Bu sabit olduğunda deriz ki: Önerme, tasdik bakımından meçhul olsa da tasavvur bakımından malum olduğunun söylenilmesi uzak bir ihtimal değildir. Dolayısıyla önce gelen tasavvurî bilgi, tasdik bakımından meçhul olan şeye dair bilgiyi talep etmek için yeterlidir.[380]

Râzî'nin tasdik durumunda Menon paradoksunun geçerli olamayacağı iddiası, önermeyi önceleyen tasavvurlarla desteklenir. Bu itibarla önermelerin kesb edilmesine imkân tanıyan şey; konu, yüklem ve hükmün mahiyeti olmak üzere önermenin kurucu unsurları olan tasavvurlardır. Nitekim Râzî'ye göre önerme; konu, yüklem ve konu ile yüklemin birbirine nispetini ifade eden hükmün mahiyeti (*ma'nâ hüve hüve fi'l-cümle*) olmak üzere üç tasavvur ve olumlama ile olumsuzlama hükmünden meydana gelmektedir. Râzî'ye göre olumlama ve olumsuzlama, konu ile yüklemin birbirine nispetini veren ama kendinde tasavvur hükmünde olan bu üçüncü tasavvura ilişmektedir. Örneğin "Âlem hâdistir." önermesinde "âlem" konu "hâdis" ise yüklemdir. Râzî'ye göre böyle bir önermede, âlem anlamının hâdis anlamının kendisi olduğu kastedilmez. Aksine "kendisine âlem denilmesi doğru olana hâdis denilmesi doğrudur" şeklinde bir anlam kastedilmektedir.[381] Bu itibarla konu ile yüklemin nispetinden "âlemin hâdis oluşu" şeklinde bir tasavvurun, olumlama ve olumsuzlama hükmünü öncelemesi gerekir. Çünkü Râzî'ye göre olumlama ve olumsuzlama hükmü, söz konusu üçüncü tasavvurun var veya yok olduğunu açığa çıkaran bir hükümdür:

> Bu yönlerle "onun o oluşu (*hüve hüve*)" şeklinde işaret edilen sözümüzün, konunun mahiyetinden ve yüklemin mahiyetinden başka bir mahiyet olduğu sabit oldu. Şüphe yok ki olumlama hükmünden kastedilen, bu mahiyetin sübutuna dair hükümdür. Yine olumsuzlama hükmünden kastedilen, bu mahiyetin yokluğuna (*zevâl*) dair hükümdür. Dolayısıyla bu mahiyetin tasavvur edilmiş olması zorunludur. Aksi takdirde şeylere dair olumlama ve olumsuzlamayla yapılan hüküm, tasavvur edilmemiş bir şeye dair hüküm

[380] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 30b.
[381] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 26a.

olmuş olur. Bu durumda tasdikin tasavvur olmaksızın gerçekleştiği söylenmiş olur. Bu ise imkânsızdır.[382]

Râzî, önermede olumlama ve olumsuzlama hükmünün hükmün mahiyetine dair tasavvura ilişkin olduğunu sarahaten ifade etmektedir. Konu ile yüklemin dikkate alınarak aklın önermenin bütününde "hükmün mahiyetini" tasavvur etmesi, "onun o oluşu (hüve hüve)" şeklindeki tasavvura denk gelecek şekilde kullanılır. Bu noktada Râzî "hükmün mahiyeti" ve "olumlama ve olumsuzlama hükmü" arasında bir ayrıma gitmektedir. Bu bağlamda "hükmün mahiyeti" önermenin bir unsuru olması itibariyle tasavvurdur. Ancak olumlama ve olumsuzlama ile hükmün mahiyetinin varlığına veya yokluğuna hükmetmek, tasdik şeklinde ifade edilen bileşik yapının tamamlanması demektir. Bu bağlamda Râzî'ye göre önerme/haber/tasdik; konu, yüklem, hükmün mahiyeti ve olumlama/olumsuzlama hükmü olmak üzere dört unsurdan meydana gelmektedir. Bu itibarla bedihî olmayan nazarî tasdiklerin kesb edilmesi, olumlama ve olumsuzlama hükmünü önceleyen konu, yüklem ve hükmün mahiyetine dair tasavvurlarla sağlanmaktadır. Bu açıdan henüz meydana gelmemiş olan tasdikler, tasavvur seviyesindeki bilgilerle kesb edilmesi mümkün olur. Bu bakımdan Râzî'nin tasdik bağlamında ortaya koyduğu çözüm, klasik Aristotelesci çözümle mutabıktır. Ancak Râzî'nin önermenin unsurları hakkında ortaya koyduğu çerçeve, daha özgün bir içeriği yansıtmaktadır.

Sonuç olarak Râzî Menon paradoksunun klasik çözümünün tasavvur düzeyinde geçerli olmadığını iddia etmektedir. Tasavvura dair ya hiçbir şey bilinmemekte ya da tam bir bilgiye sahip olunabilmektedir. Bu iki durum arasında ara bir epistemik durumdan söz etmek mümkün değildir. Bununla beraber Râzî'nin tasdik anlayışında Menon paradoksu çözümü, Aristotelesçi klasik çözümle benzerdir. Sadece Râzî'nin önerme anlayışında nispet tasavvuru şeklinde bir unsuru eklemlemiş olması, konu ile yüklem tasavvurlarına ek olarak bir başka unsurla söz konusu epistemik ara durumu daha belirginleştirdiği ifade edilebilir. Bu noktada Râzî'nin Menon paradoksu çözümü, bilginin tasavvur ve tasdik şeklindeki taksime denk gelecek iki yönlüdür: 1. Tüm tasavvurlar bedihîdir. 2. Tasdiklerin bir kısmı bedihî bir kısmı kesbîdir.

[382] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 26b.

3.3.2. Tanım Teorisi

İbn Sînâ'nın mahiyetin kurucu unsurları olarak gördüğü cins ve fasıl, tanım teorisinde kendisiyle şeyin hakikatinin tanımının yapıldığı unsurlardır. Var olan nesnelerin türsel mahiyeti, cins ve fasıl terkibinden meydana gelen sabit bir hakikate sahiptir. Bu noktada cismin madde-suret şeklinde bileşik bir yapıda olduğu iddiasına karşılık gelecek şekilde mahiyetin, cins ve fasıl şeklinde kurucu unsurları bulunur. Bu noktada tasavvur, mahiyete eşit bir suretin zihinde hasıl olmasından ibarettir. Zihinde bulunan mahiyet ile dış gerçeklikte var olan mahiyetin birbirine eşit olması, hakikat bakımından zihin ile dış gerçeklik arasındaki mutabakatı sağlamaktadır. Bu noktada tasavvurların bazılarının kesb edilmesi, İbn Sînâ'ya göre tam bir tanımla sağlanmaktadır. Ancak Râzî'ye göre tasavvurların tanımının yapılması söz konusu değildir. Çünkü tanım, önermeyle meydana gelen bileşik bir yapı olduğundan dolayı tasdiktir. Tasavvurlar hem tasdiki oluşturması itibariyle onu öncelemekte hem de kendinde bir hüküm barındırmaması itibariyle tasdikten ayrışmaktadır. Bu itibarla da tasavvurları, tasdik ile tanımlamak mümkün değildir. Bu noktada Râzî, İbn Sînâ'nın **el-Hikmetü'l-meşrikiyye** eserinden alıntı yaparak şöyle demektedir:

> Şeyh (İbn Sînâ) **el-Hikmetü'l-meşrikiyye**'de şöyle dedi:
>
> "Tanımlar bazen isim bakımında bazen de hakikat bakımından yapılır. İsim bakımından yapılan tanımlara gelince, biz bir lafız zikreder sonra o lafızdan kastımızın şöyle şöyle olduğunu açıklarız. Örneğin, "insan" lafzını zikrettikten sonra şöyle deriz: Bu lafızdan kastım, "Dik duran çıplak tenli hayvandır." Hakikat bakımından olan ise hariçte mevcut bir şeyi işaret ederiz ve deriz ki: Bu şeyin tanımı ve hakikati şöyle şöyledir."
>
> Allah'a daim yakaran efendimiz İmam -Allah ondan razı olsun- şöyle dedi: Bu söz, büyük bir araştırmanın konusudur. Çünkü Şeyh'in sözleri, bir şeye dair araştırmanın onun tasavvuru bakımından olduğunu vehmettirir. Oysa durum böyle değildir. Aksine bu, mahza tasdikin konusudur. Çünkü tanımlardan her biri, tasdik ve tekzibe muhtemel olan bir önerme (*kaziyye*) ve ispata ihtiyaç duyan bir iddiadır (*da'vâ*).[383]

İbn Sînâ'nın ifadeleri bir şeye dair tanımın ya isim ya da hakikat bakımından olmak üzere iki türlü olabileceğini ifade etmektedir. Bu noktada Râzî, İbn Sînâ'nın "insan" tasavvurundan hareket etmesini göz önünde bulundurarak, tanımlarla

[383] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 73b-74a.

yapılacak bir araştırmanın kendinde hüküm barındırması itibariyle önerme ve tasdik olduğunu iddia eder. Önerme ise doğruluk ve yanlışlığa konu olan bir şeydir. Oysa aklın işaret ettiği hiçbir tasavvur, doğruluk ve yanlışlığa konu olmaz. Çünkü tasavvur kendinde hüküm içermeyen bir idraktir. Bu itibarla doğruluk ve yanlışlık kendinde bir hüküm barındıran önermede açığa çıkar. Önermeden hareketle tasavvurî bilgiye değil, tasdikî bir bilgiye ulaşılır. Bu bakımdan Râzî'ye göre ister isim bakımından bir tanım isterse de hakikat ve mahiyet bakımından bir tanım yapılıyor olsun, her iki tanım da kendinde hüküm barındıran bir tasdiktir. Tasdikle elde edilen bilgi, hiçbir düzeyde tasavvur bilgisi vermez. Tasdikin verdiği bilginin tasavvura dönüşme ihtimali, Râzî'ye göre bedihî olan tasavvur ve tasdik ayrımına şüphe düşürmek anlamına gelir.

İsmin anlamını açıklığa kavuşturmak için yapılan adsal tanım, mücmel bir lafzın anlamını belirginleştirmek için yapılır. Dolayısıyla "İnsan dik duran çıplak tenli hayvandır." şeklindeki isimsel tanım, sözcüklerin itibara alınarak yapıldığı bir tanımdır. "İnsan" ismi, birçok sıfata sahip olan bir zât için kullanılan bir isimdir. Bu noktada isim ile sıfat arasındaki ilişkiye göre, bazı sıfatlar ismin ifade ettiği kaplama dahil olabilir. Yine insanın nitelendiği bazı sıfatlar, ismin kaplamının dışında kalabilir. Bu anlamda isim ve sıfat arasında olumlama ve olumsuzlama durumlarında birbirlerini karşılıklı gerektirme varsa, sıfatlar ismin kaplamına dahil olur. Söz gelimi "insan" miktar, şekil ve nicelik gibi sıfatlara sahiptir. Bu sıfatların olumsuzlandığı durumda "insan" lafzına herhangi bir halel gelmez. Ancak kişi "düşünen canlı" şeklinde bir şeyi aklettiğinde, doğrudan "insan" kavramına ulaşır. Dolayısıyla düşünen ve canlı olmak, Râzî'ye göre insan isminin kaplamına dahil olan bir şeydir. Bu noktada Râzî, isimsel tanımın dilsel bir çerçevede isim-sıfat ilişkisi üzerinden yürütüldüğü iddiasındadır. Çünkü belirli bir anlam için vazedilen bir isim olmasa, isim-sıfat ilişkisini kurmak mümkün olmaz.[384] Böylelikle Râzî'ye göre "İnsan nedir" şeklinde bir soru, "ismin icmâl üzere delalet ettiği şeyin tafsilini" ortaya koymaya yönelik olan bir sorudur.[385]

Ne var ki tanımların dilsel bir açıklama olarak belirmesi, mahiyete dair tasavvurların sırf isimlendirmelerden ibaret olduğu anlamına gelmez. Bir başka

[384] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 133a-b.
[385] Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, C. 1, s. 93; Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 141a.

deyişle tasavvurlar, sırf isimlerden ibaret değildir. Aksine isimler, aklın işaretiyle ulaşılan tasavvurlar için vazedilen sözcüklerden ibarettir. İsmi aşan aklî bir mananın bulunduğu, Râzî'nin özellikle vurguladığı bir durumdur.[386] Râzî'ye göre tasavvurlar, şeylerin hakikati ve mahiyetine dair aklın bedihî bir işaretidir. Bu noktada Râzî'nin tasavvurlara bedihî bir şekilde ulaşıldığı ve onlara dair tanımın tasdikî bir bilgi verdiği şeklindeki ayrıma oldukça dikkat etmek gerekir. Çünkü Râzî hem basit hem de bileşik mahiyetlere dair tasavvurun, bedihî bir şekilde elde edildiği iddiasındadır. Dolayısıyla tanımların dilsel bir açıklama olarak ortaya çıkması, Râzî'nin "nominalist" olduğu anlamına gelmez.[387] Tam aksine Râzî'ye göre tasavvurlar, dış gerçeklikte var olan şeylerin mutlak mahiyetine tekabül eden anlamlardır. Ayrıca aklın işaretine özgü olan tasavvurlar, ahvâl kabilinden mefhûm düzeyinde varlıksal bir içeriğe sahiptir. Nitekim Râzî tanım teorisi ile basit ve bileşik mahiyetlerin tasavvuru arasındaki ayrımı belirginleştiren şöyle bir açıklama yapmaktadır:

> Biri şöyle derse: Anlattıklarınızın hasılı, -kendisiyle amaçlanan ister temyiz ister mahiyetin tarifini ifade etmek olsun- hakikat bakımından tanımın bir iddia ve hüküm olduğuna varmaktadır. Ancak mantıkçılar (*el-kavm*) basit yahut bileşik "mıdır (*hel*)" sorusunun tasdik ve "nedir (*mâ*)" sorusunun tasavvuru talep için olduğunda ittifak ettiler. Zikrettiklerinize göre nedir sorusunun bir faydası kalmamaktadır ki bu, akıl sahiplerinin cumhuru arasındaki icmaya aykırıdır.
>
> Cevap [olarak deriz ki]: Basit mahiyetlere dair bilgiler, aklın evveli olarak bildikleri (*fî evâilü'l-'ukûl*) arasındadır. Basitlerin durumu böyle olunca bileşik mahiyetlere dair bilgiler insanda hazır bulunan bilgiler hükmünde (*câriyen mecrâ*) olmaktadır. Buna göre bir kimse "İnsan nedir?" dediğinde aslında "Kendisine işaret edilen şu mahiyet basit mi mürekkep midir? Basit makullerden ise izafi mi yoksa hakiki basitlerden midir? Mürekkeplerden ise

[386] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 141b-142b.

[387] Şenel Râzî'nin tasavvurları isimlerden ibaret gördüğünü iddia ederek, Râzî'nin nominalist olduğunu iddia etmektedir. Bununla beraber Şenel'e göre Râzî mutlak mahiyetin dış gerçeklikte var olduğunu iddia etmesinden dolayı ontolojik olarak realisttir. Dolayısıyla bu okumada Râzî, "epistemolojik düzeyde nominalist ontolojik düzeyde realist" bir pozisyonu savunmaktadır. Şenel, "İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin Mahiyeti Teorileri", s. 340-342. Kanaatimizce Râzî'nin nominalist olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Nitekim Râzî Ebü'l-Berekât'ın tanım teorisinde isimsel tanım iddiasının dilsel (lafzî) bir inceleme olduğunu ifade eder. Ancak kendisi Ebü'l-Berekât'ın iddiasının dilsel seviyede kaldığını ifade ederek kendisinin basit ve bileşik mahiyetler etrafında ortaya koyduğu açıklamaların mahza aklî bir inceleme olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda aklî anlamlar için ister bir lafız olsun ister olmasın, lafızların ötesinde aklî bir anlam bulunmaktadır. Dolayısıyla sırf lafız düzlemini aşan aklî bir düzeyin olduğu Râzî'nin nominalist olamayacağını açığa çıkaran önemli bir noktadır. Bkz. Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 142b.

> şu ve şunlardan mı mürekkeptir?" demektedir. Bu bakımdan "mıdır (*hel*)" ile soru sormak çok uzamaktadır. Bu gibi durumlarda soruyu bu şekilde uzatmaktan sakınmak ve sözü kısaltmak için mantıkçılar, "mıdır" ile soru sormayı bırakıp onun yerine "nedir" sorusunu koydular. Ancak hakikatte "nedir" sorusunun anlamı, açıkladığımız şekliyle "mıdır" sorusunun anlamından başka bir şey değildir.
>
> İşte bunlar büyük bir çabanın ardından tam tanıma (*hadd*) dair telhis ettiklerimizdir. Her bilenin üstünde bir bilen vardır.[388]

Râzî'nin basit ve bileşik mahiyetler ayrımı özelinde, tasavvura dair tanımın imkânı hakkında ifadeleri oldukça önemlidir. "Nedir?" sorusunun esasında "mıdır?" sorusunun bir uzantısı olduğu iddiasıyla Râzî, genel kabul gören tasavvur talebinin esasında bir tasdik bilgisi talebi olduğunu açıklığa kavuşturur. Bu itibarla "mıdır?" sorusunu esas alarak bir tasavvurun ne olup olmadığıyla ilgili oldukça uzun bir soru silsilesi oluşturulabilir. Râzî mantıkçıların sırf bu uzun araştırmadan kaçınmak için, "nedir (mâ)" sorusunu ihdas ettiklerini iddia eder. Dolayısıyla esasında iddia edildiği gibi "nedir" sorusu ile tasavvura değil tasdikî bir bilgiye ulaşılmaktadır. Bu anlamda Râzî'ye göre ister basit olsun ister bileşik tüm mahiyetlere dair tasavvurlar, bedihî bir şekilde elde edilmektedir. Bu noktada Râzî'nin özellikle bileşik mahiyetlerin, bedihî olarak idrak edilme noktasında basit mahiyetler seviyesinde olduğunu iddia etmesi dikkate değerdir. Dış gerçeklikte basit mahiyetlerin bir araya gelmesi ile oluşan bileşik mahiyetler, onları oluşturan basit unsurların toplamından ibarettir. Böylelikle basit mahiyetler idrak edilince bileşik mahiyetlerin de idrak edilmesi mümkün hale gelir.

Râzî'nin bir şeye dair tanımın tasdik olduğu ve tasavvurların tanımla elde edilemeyeceği iddiası, insanın bir şeyin mahiyetini araştırmaya yönelik "Bu nedir?" sorusunu anlamsız kılmaktadır. Çünkü "bu" yerine kullanılacak her bir tasavvur, önceden aklın işaretiyle idrak edilmekte ve bilinmektedir. Râzî'nin basit ve bileşik mahiyetleri de dikkate alarak onlara dair tasavvurların nasıl meydana geldiğini ifade etmesi dikkate değerdir. Bu anlamda Râzî'ye göre basit mahiyetlere dair bilgi, akılda ilksel bir şekilde bulunmaktadır. Bileşik mahiyetin basit mahiyetlerden meydana gelmesi, bileşik mahiyetlerin de basit mahiyetler seviyesinde bilinir olduğu anlamına gelir. Çünkü insanın bedihî olarak bildiği şeylerden meydana gelen bileşik mahiyet,

[388] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 76a-b.

onu oluşturan parçaların bilinmesinden dolayı bilinir olmaktadır. Bu da basit ve bileşik mahiyete dair tasavvurların insan için aynı derecede bilinir şeyler olduğunu gösterir. Tabii ki basit mahiyet bileşik mahiyeti öncelemektedir. Ancak söz konusu şeye dair tasavvur olduğunda, bileşik mahiyetin var olduğu durumda ona dair tasavvur hazır ve hâsıl olmuş olur. Bileşik mahiyetler, sadece basitlerin terkip edilmesine dayandığı için terkip öncesi kişide bulunmazlar ama kişide hazır olmaları sadece terkip gibi basit bir işleme dayandığı için bileşik mahiyetler de insanda hazır olan bilgiler gibidir.

Râzî'nin basit ve bileşik mahiyetlere dair çizdiği çerçeve, herhangi bir mahiyetin tasavvurunu elde etmeye yönelik talebi tasdik olarak görmesine neden olur. Bu noktada Râzî'ye göre insanın bir şeyin mahiyetini bilmek için sorduğu "nedir (mâ)" sorusu, tasavvuru talep etmeye yönelik bir soru değil aksine tasdiki talep etmeyi amaçlayan "mıdır (hel)" sorusunun bir uzantısıdır. Râzî "mıdır?" sorusunun uzun bir araştırmayı gerektirmesini, şeye dair kısa ve öz bir bilgi vermesi için "nedir" sorusunun ihdas edildiğini iddia etmektedir. Böylece uzun ve yorucu bir araştırmaya girmeksizin, söz gelimi "insan" için "düşünen canlı" şeklindeki tanımın onun mahiyetini oluşturduğu iddia edilebilmektedir. Ancak diğer şekilde "İnsan nedir?" şeklinde bir soru ile başlayıp onun basit mi bileşik mi, bileşikse şundan mı ondan mı meydana geldiği şeklinde uzayıp giden bir araştırmaya girmek gerekir. Bu itibarla da esasında "nedir" sorusu ile yapılan kısaltma, kendinde tasavvurun talep edildiği bir incelemeden ziyade "mıdır" sorusunun kısa ve öz bir versiyonu olarak ortaya çıkar. Bundan dolayı Râzî'ye göre tasavvurlar, herhangi bir şekilde talebe konu olmayan bedihî bilgilerdir.

Bu itibarla isimsel bir tanımla tasavvurları elde etmek mümkün değildir. Çünkü kendisinde hüküm bulunan bir önermenin neticesinde elde edilen bilgi, tasdiki bir bilgidir. Dolayısıyla tasavvurları, tanımla elde etmek mümkün değildir. Nitekim Râzî melek, cin, ruh, akıl ve nefs gibi tasavvurların tanımla elde edildiği iddiasına karşın, bu tasavvurların mahiyetine dair incelemenin tasavvurî bir inceleme değil tasdikî bir inceleme olduğunu iddia etmektedir:

> Onlar, cumhur ulemanın melek, cin, ruh, akıl ve nefsin tanımını yapmayı talep ettiklerini ve bu şeylerin mahiyetlerini keşfetmeye dönük tam tanım (*hadd*), eksik tanım (*resm*) ve

başka türlü tanımlarını yapmaya çalıştıklarıyla delil getiriyorlar. Bu, tasavvurun kesb edildiğine delalet edebilir.

Buna dair cevap şöyledir: Onlar cin, melek veya ruh lafzını işittiklerinde, "Bununla kastedilen nedir?" dediler. Bu hakikatte tasavvura dair bir araştırma değil tasdike dair bir araştırmadır. İnsan cin lafzını telaffuz ettiğinde; bu lafzı işiten, bu söyleyen kişinin bu lafızla insanın aklında tasavvur edilmiş şeylerden bir şeyi kastettiğini bilir. Ancak bu şeyin kendisini (*bi-aynihi*) tanımaz (ya'rifu). Onun "Melek nedir?" ve "Cin nedir?" sözünün anlamı, "Bu lafızdan kastettiğin şeyi açıkla." şeklindedir. Bu inceleme, tasdik babında gerçekleşmiş olur. Mahza tasavvur, aklın şeylerden bir şeye işaret etmesinden ibarettir. Açıktır ki, onun "Melek nedir?" sözü, bu işaret edilene dair bir araştırma değildir. Dolayısıyla sabit oldu ki bu soru tasavvurda değil sadece tasdikte vakidir. Allah en iyisini bilir. [389]

Fahreddin Râzî'nin bu ifadeleri, tasavvur ile tasdik arasında meydana gelen ayrışmayı ifade etme noktasında oldukça önemlidir. Bu noktada bir şeyi tasavvur etmek ile o şeyin hakikatini oluşturan şeyleri açığa çıkarmak birbirinden ayrışan şeylerdir. Aklın bir şeyi işareti, o şeyin mahiyetinin mutlak bir şekilde idrak edilmesini sağlar. Öyle görünüyor ki aklın tasavvur bakımından idrakinde, dış gerçeklikte var olan mahiyetin kurucu unsurlarına dair bir araştırmaya girilmeksizin gerçekleşen bir idrak söz konusudur. Aklın işaretiyle idrak edilen tasavvuru, onu oluşturan parçaları veya ondan ayrışan şeyleri dikkate alarak incelemeye başlanıldığında, tasavvurlar arasında çeşitli nispetlerin varlığı veya yokluğuna dair hüküm verilir. Dolayısıyla tasavvur, kendisinde hükmün bulunmadığı bir seviye olması itibariyle tanımla elde edilebilecek bir şey değildir. Çünkü kişi aklın işaret ettiği bir tasavvura dair tanıma yöneldiğinde, tasavvur seviyesinden çıkarak tasdik seviyesine geçer. Bu durumda da insanın elde ettiği bilgi, tasavvur değil tasdik olur. Bu itibarla Râzî, tasavvurun elde ediliş şekli ile tasdikin meydana gelişi arasındaki ayrımı özellikle belirginleştirmekte ve tasavvurun tasdik ile elde edilmesini mümkün görmemektedir.

Râzî'nin tasavvurların tanım ile elde edilmesini mümkün görmediği bir başka açıklama, mahiyetin ne kendisiyle ne kurucu unsurlarıyla ne da ondan başkasıyla talep edilemeyeceği üzerine inşa edilmektedir. Buna göre mahiyete dair bir tasavvur ne (a.)

[389] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 32a. Benzer bir açıklama için bkz. Râzî, **el-Muhassal**, s. 24.

kendisiyle ne (b.) mahiyeti oluşturan parçalarla ne (c.) mahiyetin dışındaki şeylerle ne de (d.) bu kısımlardan meydana gelen bileşik bir şeyle kesb edilebilir. Bu noktada (a.) mahiyete dair tasavvur, mahiyetin kendisi dikkate alınarak kesb edilemez. Çünkü bir şeyin kendisini önceleyerek, kendi mahiyetine dair tasavvuru talep etmeye kaynaklık etmesi söz konusu olamaz. Bu durumda o şeye dair bilgiye, onu talep etmeden önce ulaşılmış olunur ki bu imkânsızdır. Yine (b.) mahiyetin kurucu unsurlarıyla da onu tasavvur etmeyi talep edemeyiz. Râzî'ye göre mahiyetler basit ve bileşik olmak üzere iki kısımdır. Basit mahiyetler, kendinde her türlü terkipten uzak olan mahiyetlerdir. Bileşik mahiyetler ise birçok basit mahiyetten meydana gelen ancak tek tek bu basit mahiyetlerden de farklı olan şeylerdir. Çünkü bileşik mahiyetin basit unsurları bir araya gelerek yeni ve farklı bir mahiyetin meydana gelmesine neden olur. Nitekim önceki başlıkta ifade edildiği üzere, Râzî'ye göre var olan zâtların hakikatleri nesne düzeyinde birbirinden farklıdır. Bu itibarla birçok unsurdan meydana gelmiş bileşik bir nesneden söz edildiğinde, onu oluşturan unsurlar olan basit mahiyetlerin bir araya gelmesi bileşik bir mahiyeti meydana getirir. Bu bağlamda Râzî bir mahiyeti ya onun tüm unsurlarıyla tanımlanacağını ya da bazı unsurlarıyla tanımlanabileceği şeklinde iki seçeneğin ortaya çıkacağını ifade eder. Mahiyeti tüm unsurlarıyla tarif etmek, mahiyet tüm bu unsurların toplamı olduğundan dolayı onu kendisiyle tarif etmek demek olur. Bir önceki seçenekte bunun imkânsızlığı ortaya konulmuştu. Mahiyeti bazı unsurlarıyla tanımlayarak tasavvur etmeyi talep etmek, bileşik mahiyeti oluşturan basit mahiyetlerin tamamının birbirinden başka olmasından dolayı mümkün değildir. Çünkü tanımı yapılan basit bir mahiyet diğer basit mahiyetten farklı ve bir basit mahiyete dair bilgi diğer mahiyete dair bilginin dışındadır. Bu da (c.) mahiyeti onun dışında olan bir şeyle tarif etmek demek olur ki, Râzî'ye göre bu da mümkün değildir. Çünkü mahiyetin dışında olan bir şeyle mahiyeti tasavvur etmeyi talep etmek, o şeyin bu mahiyetin lazımı olup olmadığıyla bilinebilir. Bu bilgi de mahiyetin tasavvuruna dair bilgiye dayandığından dolayı, mahiyeti kendisinin dışında olan bir şeyle tasavvur etmeyi talep etmek imkânsızdır. Bu üç kısmın mahiyete dair tasavvuru talep etmeye imkân tanımayacağı kesinleştiğinden dolayı, dördüncü seçenek (d.) de kendinde geçersiz olmaktadır. Bu noktada Râzî tüm bu ihtimallerin imkânsız olduğunu iddia ederek, bir mahiyeti tasavvura dair talebin ne mahiyetin kendisi ne unsurları ne de

dışındaki bir şeyle olabileceğini iddia etmektedir.[390] Böylece Râzî sonuç cümlesi olarak şöyle demektedir: "*Böylece, mahiyetlerden bir şeyin tasavvurunun kazanılmasının (iktisâb) imkânsız ve batıl olduğu iddiası sabit olmuştur. Durum böyle olunca, hâsıl olan ve var olan (vücide) her tasavvurun kazanılmaya ihtiyaç duymadığı (yani bedihî olduğu) kesinleşir.*"[391]

3.3.3. Tasavvurların Kaynağı

Fahreddin Râzî'nin tasavvurları elde etmeye yönelik bir talebin veya onları kazanmayı sağlayan bir tanımın olmayıp tüm tasavvurların bedihî olduğu iddiası, söz konusu "bedihîlik" durumunun nasıl anlaşılması gerektiğini gündeme getirir. Râzî tasavvurların bedihî olduğu iddiasının karşısına, "kesb" kavramını koymaktadır. Bu bağlamda Râzî'ye göre kesbî tasavvur, kendisinden önce gelen tasavvurlar aracılığıyla tasavvur edilen şeydir.[392] Dolayısıyla kesbî tasavvuru elde etmek için onu önceleyen belirli tasavvurlarla akıl yürütme gerekmektedir. Ancak bedihî tasavvur, hâsıl olduğunda ve var olduğunda bilen öznenin bir akıl yürütmeye ihtiyaç duymaksızın doğrudan şeyin mahiyetine ulaştığı tasavvurdur.

Bu noktada Râzî'nin tasavvurun hâsıl olduğu ve var olduğu durumda bedihî bir şekilde ulaşıldığı iddiası, tasavvurların kaynağı bağlamında açığa çıkabilir bir mahiyete sahiptir. Râzî'ye göre insanın elde edebileceği tüm tasavvurlar dört şekilde meydana gelebilir:

1. Görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma olmak üzere beş duyu ile elde edilen tasavvurlar: Beş duyuya özgü olan tüm "duyulur nitelikler (*el-keyfiyyâtü'l-mahsûse*)" bu kısma dahildir. Sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, renkler, ışık, sesler, kokular, tatlı, ekşi, acı vb. duyusal idrake özgü olan şeylere dair tüm tasavvurlar bu kısımdadır.[393] Râzî'ye göre nitelik kategorisi, duyulur nitelikler için cins konumunda değildir. Çünkü Râzî'ye göre "nispet ve kısmet kabul etmeyen araz" şeklinde tarif edilen nitelik tanımı, olumsuz bir anlamı kendinde barındırması itibariyle beş duyuya

[390] Râzî, **el-Muhassal**, s. 23-24; Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, 31a-b.
[391] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 31b.
[392] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 29b.
[393] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 31b; Râzî, **el-Muhassal**, s. 24.

özgü olan nitelikler için cins olamaz. Çünkü olumsuzlamada gerçekleşen ortaklık, o şeyin mahiyetinin dışındadır. Bu doğrultuda Râzî, tüm duyulur niteliklerin basit mahiyetlere sahip olduğunu iddia eder. Basit mahiyetler de kendinde bir terkibin bulunmadığı mahiyetlerdir. Dolayısıyla duyulur niteliklerin mahiyetinin cinsi ve faslı olması imkânsızdır. Örneğin siyah ve beyaz kendisine özgü olan basit bir mahiyete sahiptir. Bunların renk anlamında ortak olması, onların basit mahiyetlerinin gerektirdiği bir lâzımı olmaktadır. Bu itibarla renkte ortaklık, siyah ve beyaz için sıfat mesabesindedir.[394] Râzî'nin zâtların özel hakikatlerinde birbirinden farklı olduğu ve sıfatlarda (*el-me'âni'l-müştereke*) ortak olduğu iddiası tekrar hatırlandığında; basit mahiyetlerin ortak olduğu anlamlar, özel hakikatlerin gerektirdiği sıfatlara tekabül etmektedir. Bu itibarla Râzî'ye göre her bir duyulur nitelik, dış gerçeklikte kendine özgü bir zâtının bulunmasıyla basit bir mahiyete sahiptir. Basit mahiyetlere dair tasavvur, bu mahiyetler hâsıl olduğunda bedihî bir şekilde gerçekleşir.

2. İnsanın nefsin fıtratında (*fıtratü'n-nefs*) bulduğu (*vicdâniyyat*) tasavvurlar: Acı, haz, mutluluk, hüzün, açlık, tokluk, öfke, sevinç vb. tasavvurlar, insanda açığa çıkan ve kişinin doğrudan elde ettiği tasavvurlardır.[395]
3. İnsanın aklın doğasında (*bedîhetü'l-'akl*) bulduğu tasavvurlar: Varlık, yokluk, birlik, çokluk, zorunluluk, imkân, imkânsızlık vb. tasavvurlar, akla özgü olan bedihî tasavvurlardır.[396]
4. Akıl ve hayalin bu üç kısımdan birleştirdiği tasavvurlar: Buna göre civa denizi, bin başlı insan vb. tasavvurlar, hayalin diğer kısımlardan birleştirmesiyle meydana getirdiği tasavvurlardır.[397] "Âlem hadistir." önermesinde, "hüve hüve" tasavvuruna denk gelecek şekilde "Âlemin hâdis oluşu" tasavvuru, aklın konu ve yüklemi birleştirmesiyle meydana gelen tasavvurdur.[398] Bu anlamda aklın birleştirdiği tasavvur, Râzî'nin önerme anlayışında "nispet (hüve hüve)" tasavvuruna denk gelmektedir.

[394] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 110b-111b.
[395] Râzî, **el-Muhassal**, s. 24; Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 31b.
[396] Râzî, **el-Muhassal**, s. 24; Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 31b.
[397] Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 2, s. 90.
[398] Râzî, **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, C. 2, s. 90.

Dolayısıyla aklın tasavvurları birleştirerek ortaya çıkardığı tasavvur, önermenin unsurlarından olan nispet tasavvurudur.

Râzî'ye göre insanın elde edebileceği tüm tasavvurlar zikredilen dört yönle meydana gelmektedir. Râzî tümevarım yönetimi işletildiğinde bu iddiasının doğruluğunun açığa çıkacağını iddia etmektedir.[399] İnsan için tasavvur seviyesinde bu dört yön dışında başka bir şekilde bir tasavvuru elde etmesi mümkün değildir. Nitekim Râzî bu yönlerden başka bir şekilde tasavvurları elde etmenin neredeyse imkânsız (*müte'azzirun 'aleynâ*) olduğunu ifade etmektedir.[400] Dolayısıyla insan bir hükümde bulunmaksızın elde edebileceği tüm tasavvurlar, bu dört yönden meydana gelmektedir.

3.4.Kelâm-ı Nefsî Olarak Hüküm

Râzî'nin tasavvur düzlemini insan için bedihî bir şekilde idrak edilen bir alan olarak ortaya koyması, en temelde tasavvurların kendinde bir hüküm barındırmayan idrakler olmasıyla temellendirilmektedir. Bu itibarla tasavvurlar, kendinde olumlama ve olumsuzlama hükmünün ilişmediği aklın işaretinden ibaret olan şeylerdir. Dolayısıyla dış gerçeklikte var olan şeylere mutlak bir şekilde işaret edildiğinde, onlara dair olumlu veya olumsuz bir hüküm verilmeksizin bir idrak gerçekleştirilir. Böylelikle de tasavvur, *tasdik/haber/önerme*[401] şeklinde ifade edilen bilginin bir diğer kısmından farklı olan bir idrak ve bilgi durumuna işaret etmektedir.

Bir lafzın haber bildirmesi, onun olumlama ve olumsuzlama hükmünü barındırmasına bağlıdır. Bu itibarla haber dışında kalan muhataptan bir şeyi yapması veya yapmamasını talep eden emir ve nehiy cümleleri, olumlama ve olumsuzlamaya konu olmazlar. Dolayısıyla anlamlı bir söz (kelâm); haber, emir veya nehiy olarak açığa çıkmaktadır. Haber, kendisinde olumlu veya olumsuz bir hüküm barındıran sözdür. Emir ve nehiy ise muhatabın bir şeyi yapması veya yapmamasını talep eden

[399] Râzî, **el-Muhassal**, s. 24.
[400] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 31b.
[401] Râzî'ye göre önermenin mahiyetine dair tasavvur bedihîdir. Bundan dolayı tanım veya betime ihtiyaç duymamaktadır. Bu anlamda önermenin mahiyetine dair ileri sürülen tanımlar, kendinde bedihî olarak bilinen bir anlamı açığa çıkarmaya çalışan anlamsız bir çabaya işaret etmektedir. Râzî'de önermenin tanımı hakkında detaylı açıklamalar için bkz. Karaismail, "Fahreddin Râzî'nin Önerme Anlayışı", s. 22-36. Râzî'nin ilgili konu hakkında görüşlerini derli toplu bir şekilde verdiği başka bir yer için bkz. Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 16b-19a.

bir sözdür. Ne var ki kelâm her ne kadar haber, emir ve nehiy olarak açığa çıkıyor olsa da "kelâmın hakikati" bunların ifade ettiği lafızların ötesinde bir şeye işaret etmektedir. Çünkü "Bana su ver." şeklinde bir emir verildiğinde, lafızla bu söz söylenmeden önce kişi kendinde bu fiilin yerine getirilmesi noktasında bir talep durumuna sahip olduğunu müşahede eder. İşte kişinin kendisinde bulduğu bu talep durumu, lafızlarla dile gelen cümlelerden farklı bir mahiyete sahiptir. Aynı şekilde "Âlem hâdistir." şeklinde ifade edilen bir haber/tasdik/önerme, sözcükler dile dökülmeden önce kişide zihnî bir hükümle meydana gelmektedir. Bu itibarla lafızlar, zihnî talep (*et-talebu'z-zihnî*)" ve "zihnî hüküm (*el-hukmu'z-zihnî*)" şeklinde ifade edilen nefse özgü olan anlamsal durumdan farklıdır.[402] Nitekim Râzî şöyle demektedir:

> Tasdiki tasavvur edilmiş iki manadan birinin diğeri olduğuna veya olmadığına dair zihnin hükmü olarak yorumladığımızda, bu hükmün ne olduğuna dair bir araştırma yapmak bizim için zorunluluk arz eder. Deriz ki: Şüphe yok ki bu hüküm, sadece lafızlar ve ibarelerden ibaret değildir. Bunun delili, bu hükmün bazen İbranice bazen Arapça üçüncüsü Türkçe ve dördüncüsü Farsça olacak şekilde ifade edilmesidir. Bu hüküm, lafızlar ve ibarelerden farklı olmakla beraber kendinde tek bir şey ve belirli bir hakikattir. Bu, hükmün mahiyetinin bu lafızlar ve ibarelerden başka olduğuna dair bir kesinliği gerektirir. Ayrıca bu hükmün hakikati değişim ve dönüşüme kabil değildir. Ancak bu lafızlar değişim ve dönüşüme kabildir. Bu ulaşılmak istenen sonucu verir. Yine bu lafızların nefsânî anlamları olmalıdır ki sadece bu anlamlarla vuku bulsunlar. Dolayısıyla olumsuzlama ve olumlamaya dair hükmün bu lafızlar ve ibarelerden başka bir şey olduğu sabit oldu.[403]

Râzî'nin kelâmın lafız ve ibarelerden ibaret olmadığına dair bu ifadeleri; haber, emir ve nehiy sözlerine lafızların ötesinde bir hakikat atfetmektedir. Eş'arî kelâmında lafız ve ibarelerin ötesinde kelâma atfedilen hakikat, "kelâm-ı nefsî" olarak ifade edilmektedir.[404] Bu bakımdan Râzî açısından kelâm-ı nefsî ile açığa çıkan lafızlar, kendinde bir hakikat barındırmaz. Aksine lafızlar, insanda zihnî hükümle açığa çıkan anlamlara delalet eden sözcüklerden ibarettir. Dolayısıyla "zihnî hüküm", lafızların kendisinde açığa çıkan bir şey değil aksine "kelâm-ı nefsî" şeklinde ifade edilen

[402] Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 244-245.
[403] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 20b.
[404] Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 25, Ankara, TDV Yayınları, 2002, s. 194-196.

insanın kendi nefsinde bulunan fiili bir konuşma ve durumdur. İnsan kendisinde bedihî bir şekilde bulunan tasavvurlar arasında kurduğu nispetlerle onlar hakkında olumlu veya olumsuz bir hükümde bulunur. Bu itibarla Râzî, Eş'arî düşüncede önemli bir yere sahip olan "kelâm-ı nefsî" teorisini epistemolojisinin merkezine konumlandırarak özgün bir açılıma gitmektedir. Nitekim zihnî hüküm ile kelâm-ı nefsî arasındaki ilişkiyi tesis ettikten sonra, "*İnsaf eden kimse, bu takrir ve telhisin bizi önceleyen hiç kimseye nasip olmadığını bilir.*"[405] demektedir.

Râzî'nin hükmü kelâm-ı nefsî olarak görmesi, hükme özgü epistemolojik bir içerik atfı anlamına gelir. Çünkü hüküm bu durumda bilgi ve inançtan farklı olduğu gibi kudret ve iradeden de farklı bir kategoridedir. Sözün haber, emir ve nehiy şeklinde açığa çıkması, onları önceleyen "zihnî talep (*et-talebu'z-zihnî*)" ve "zihnî hüküm (*el-hukmu'z-zihnî*)" şeklinde kelâm-ı nefsî içerisinde anlam kazanan iki farklı durumun olduğunu gösterir. Zihnî talep, emir ve nehiy cümleleri kurulmadan önce kişinin kendi nefsinde bulduğu nefsânî bir durumdur. Aynı şekilde zihnî hüküm, haber cümlesi kurulmadan önce kişinin kendi nefsinde gerçekleşen nefsanî bir fiildir. Kişide nefsânî bir eylem olarak açığa çıkan zihnî talep ve zihnî hüküm, kendileriyle bir şekilde ilişkilendirilen kudret, irade, bilgi ve inanç gibi sıfatlardan nasıl ayrıştığı oldukça önem arz eder. Bu noktada Râzî şöyle demektedir:

> Zihnî haber hakkında ise görüşümüz şudur: Dil ile sözgelimi "Zeyd ayağa kalktı." veya "Amr vurdu." dediğimizde bunun zihnî bir hüküm ve aklî bir isnad olduğu şüphesizdir. Anılan zihnî hüküm ve aklî isnadın ise kudret ve irade cinsinden olmadığı açıktır. Ancak: "Söz konusu zihnî hüküm bir inanç yahut da bir bilgidir." dendiğinde bir şüphe ortaya çıkmaktadır. Burhan yoluyla açıkladığımızda durumun böyle olmadığı, nefsle kaim olan haberin manasının bilgi ve inançlar ile kudret ve iradelerden ayrı şeyler olduğu ortaya çıkar. Bu, nefsle kaim olan haberle kastedilendir.
>
> Zihnî hükmün bilgi ve inanç cinsinden bir şey olmadığını söyledim. Nitekim ben âlemin kadim olmayacağı bilgisine sahip olduğum halde zihnen "Âlem kadimdir." demem mümkündür. Dolayısıyla zihin doğru önermeler oluşturabildiği gibi yanlış önermeler de oluşturabilmektedir. Bu zihnî yanlış önermelere dair hüküm, zihinde hasıl olmakta iken buna dair bilgi ve inanç hasıl olmamaktadır. Dolayısıyla yanlışlığı malum olan yanlış önermelerden söz edildiğinde burada zihnî hüküm hâsıl olmakta iken bilgi ve inanç

[405] Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 247.

meydana gelmemektedir. İşte bu zihnî hükmün bilgi ve inançtan ayrı bir şey olduğunun katî delilidir.[406]

Râzî'nin bu ifadeleri, zihnî hükmün bilgi ve inanç içermediğini iddia eden en önemli metinlerden biridir. Yine Râzî **Metâlib**'in ilk cildinde de benzer açıklamalarla zihnî hükmün inançtan başka bir mahiyete sahip olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Râzî sonuç cümlesi olarak şöyle demektedir: "*Böylece bu nefsanî hükümle yapılan aklî isnadın bu iki kısımdan (inanç ve irade) başka bir mahiyete sahip olduğu sabit olmuştur. Bu kelâm-ı nefsî (kelâmu'n-nefs) ve nefsanî kelâm (en-nutku'n-nefsânî) diye isimlendirilen şeydir*."[407] Bu itibarla aklın bir şeyin mahiyetine dair işareti ile o şeye olumlama ve olumsuzlama ile hüküm vermesi, birbirinden ayrışan şeyler olarak ortaya çıkar. Tasavvur seviyesinde hiçbir şekilde olumlu veya olumsuz varlıksal bir atfın olmadığı, ancak bunun hükümle açığa çıktığı belirginleşmektedir. Râzî'nin ortaya koyduğu teorik çerçeveden hareket edildiğinde, söze dökülen haber, emir ve nehiy cümlelerin hiçbiri dilsel seviyede kendi hakikatini elde etmemektedir. Aksine dilin ötesinde insanın kendi nefsinde tamamlanan anlamsal bir düzeyin olduğu görülmektedir. Râzî'nin Eş'arî kelâmından hareketle epistemolojisine entegre ettiği bu teori, onun zihnî hükmün mahiyetinin bir bilgi ve inanç içermediğini iddia etmeye imkân tanır. Dolayısıyla kelâm-ı nefsî seviyesinde insan aklın işaret ettiği tasavvurlara yönelik olumlama ve olumsuzlama ile hüküm verebilmektedir. Ancak verilen bu hüküm, kişinin iki tasavvur arasındaki nispetin varlığı ve yokluğuna dair sonuca ulaşmasını mümkün kılıyor olsa da bilgi ve inanç bu düzlemde henüz oluşmuş değildir. Bu noktada Râzî, bilgi ve inanç öncesi bir seviyede olumlama ve olumsuzlama hükmünün verildiğini iddia ederek ve bunun lafızların ötesinde *dilsel bir hakikate* özgü olduğunu iddia ederek oldukça özgün bir noktaya sahip olduğu görülür. Burada dil, lafzıların ötesinde bilgi ve inancın mahiyetinden farklı kendine özgü bir mahiyet ve hakikate sahip olmuş olur. Dolayısıyla önermenin kurulumunda dış gerçeklik ve bedihî bilgiler değil dilsel hakikat olarak ifade edilebilecek kelâm-ı nefsî düzlemi etkindir. Kuşkusuz dilin sınırları çerçevesinde oluşan önermelerin doğruluk ve

[406] Râzî, **Erba'în**, C. 1, s. 246-247.

[407] Râzî, **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, v. 20b-21a. Râzî'nin ortaya koymaya çalıştığı teorik çerçeveden dolayı "*nefsanî kelâm (en-nutku'n-nefsânî)*" ibaresindeki "nutk" kavramını "akıl" diye değil de "kelâm" şeklinde çevirmenin daha uygun olacağını düşünüyoruz.

yanlışlık değerleri, dış gerçeklikle olan mutabakata veya bedihî bilgilere dayanmasına bağlıdır. Dolayısıyla nesne merkezli bilgi anlayışı, Râzî'nin doğruluk değerini nefsânî hükmü veren bilen özneden çıkarıp doğrudan doğruya nesneye atfetmesini gerekli kılmıştır.

Böylelikle Râzî'ye göre zihnî hükmün mahiyetinde bir bilgi ve inanç bulunmaz. Aksine zihnî hükmün bilgi, zan, cehalet vb. inanca özgü bir değer taşıması, önerme meydana geldikten sonra açığa çıkan bir şeydir. Çünkü itikad ile kelâm mahiyet bakımından birbirinden farklı şeylerdir. Dolayısıyla Râzî hükmün lafız ve ibarelerin ötesinde bir şey olduğunu iddia ederek, hükmü lafzî bir seviyeden nefsânî kelâm seviyesine taşımaktadır. Ancak hükmün bilgi ve inanç içermeyen bir mahiyete sahip olduğunu iddia ederek, özellikle farazî önermelere de epistemolojik bir alan kazandırmaktadır. Bu itibarla kişinin bir şeye dair hükmü ve talebi, kişinin kendi nefsinde açığa çıkan bir anlamdır. Bunu nefsin bir eylemi olarak değerlendiren Râzî, tasavvurları aklın işaretinden ibaret kılarak tasavvur ile hüküm arasındaki ayrımı belirginleştirir.

Bir önceki başlıkta Râzî'de önermenin konu, yüklem, nispet ve olumlama ile olumsuzlama hükmünden meydana gelen bir toplam (*cümle*) olduğuna dair kanaatimizi ortaya koymuştuk. Konu ile yüklem tasavvurlarının önermenin unsuru olduğu hakkında şüphe yoktur. Ancak konu ile yüklem arasındaki nispete dair tasavvur ile olumlama ve olumsuzlama hükmünün birbirinden farklı olup olmadığı noktası oldukça tartışmalıdır. Yukarıda Râzî'nin hem tasavvurların kaynağı kısmında Râzî'nin sıraladığı tasavvur çeşitleri arasında, "aklın diğer kısımlardan birleştirdiği tasavvurlar" arasında nispet tasavvurunu da saydığı ortaya konulmuştu. Ayrıca Râzî'nin hüküm meydana gelmeden önce nispet tasavvurunun meydana gelmesi gerektiği özellikle vurgulandı. Burada da Râzî'nin olumlama ve olumsuzlama hükmünün kelâm-ı nefsî olarak tasavvurlardan ayrı bir şey olduğu dikkate alındığında, Râzî'de önermenin unsurlarının dört olduğu açığa çıkar. Bununla beraber hükmün verilip önermenin kurulduğu durumda henüz bir inancın olmaması, doğruluk değerinin önermenin hakikatinin dışında olduğunu gösterir. Bu da nesne merkezli bilgi anlayışının gerektirdiği şekilde, önermenin doğruluk değerini kelâm-ı nefsî ile kurulan ve dilsel

bir zeminde inşa edilen cümleler değil dış gerçeklikte var olan nesnenin sağladığını gösterir.

Râzî'de nispetin farazî bir şekilde olumlanıp olumsuzlanabileceği, kelâm-ı nefsînin bilgi ve inançtan başka bir şey olduğuna delil olarak öne sürülmektedir. Bir şeye dair olumlama ve olumsuzlama, en temelde nispet tasavvurunun dış gerçeklikte var olup olmadığını ifade eden bir hükümdür. İnsanın böylesi bir olumlamayı dış gerçekliği hesaba katmaksızın farazî bir şekilde yapabilmesi, Râzî'yi olumlama ve olumsuzlama hükmünün bilgi ve inanç değil kelâm-ı nefsî olmasına yöneltmiştir. Bu itibarla bir şeye dair hükümde bulunmak, Râzî'de tasavvurların idrak edilmesi ile öncelenmektedir. Tasavvurlara dair idrakin doğruluk ve yanlışlığa muhtemel olmayıp hükümle meydana gelen önermenin bunlara muhtemel oluşu, idrak ile hüküm arasında nasıl bir ayrımın olduğu sorusunu gündeme getirir. Çünkü Râzî'nin önerme anlayışında hüküm, üç tasavvurun idrak edilmesinden sonra açığa çıkan bir şeydir. Bu anlamda Râzî'de önerme bunların toplamından ibaret olan bir şeyse, idrak ve hüküm arasında bir ayrıma gitmek gerekir mi? Yoksa Râzî'ye göre hüküm de bir tür idrak midir?

Râzî hükmün mahiyetine dair açıklamalarında bu sorunun cevabına herhangi bir şekilde değinmemektedir. Bununla beraber Râzî'nin tikel ve tümel tüm idrak edilirleri idrak edenin nefs olduğu iddiasının en önemli delili olarak gördüğü şu delil, hüküm ile idrak arasındaki ayrımı belirginleştiren bir içeriğe sahiptir. Râzî şöyle demektedir:

> Deriz ki: Bizim için doğru, kesin ve hakkında şüphe olmayan bir mukaddime bulunmaktadır ki o, şudur: İki şey hakkında hüküm verenin (*el-hâkim*), söz konusu iki şeyi idrak etmesi zorunludur. Zira iki şey hakkındaki hüküm (*el-hukm*), bu iki şey için bir durumun varlığını (*sübût*) yahut da yokluğunu (*selb*) tasdik etmekten ibarettir. Tasdik ise ancak iki tarafın tasavvuruyla tamamlanır. Bir şeyin bir şey olduğu hakkında hükmettiğimizde hüküm veren, hakkında hükme varılmış bu iki şeyi ve kendisiyle ikisi hakkında hüküm verdiği şeyi tasavvur etmiş olması gerekir. Ta ki onun bu hükmü vermesi mümkün olsun.[408]

[408] Fahreddin Râzî, **Şerhu müşkilâti Kitâbi'l-Kânûn**, thk. Necefkulî Habibi, Tahran, Kitaphane, Müze ve Merkez-i İsnad Meclis-i Şura-yı İslami, 2018, s. 224-225.

Râzî'nin bu ifadeleri, hüküm vermenin konu ile yüklem tasavvurlarını idrakten sonra meydana geldiğini açığa çıkarmaktadır. Râzî hüküm verenin tek bir şey olduğunu iddia ederek ister tikel ister tümel olsun idraklerin de tek bir merkezden yapılması gerektiğini iddia eder. Çünkü hüküm veren nefsin, hükme konu olan tasavvurları idrak etmesi gerekir. Bu bakımdan "Zeyd insandır." şeklinde hüküm veren nefs, Zeyd şeklindeki tikel bir insanı idrak etmesi zorunludur. Şayet onu nefs değil nefse eklemlenen kuvveler idrak etti denilirse, Râzî'ye göre bu, "Hizmetçim falan şeyi gördü" veya "Çocuğum falan sözü işitti" değerinde bir şey olur. Bu durumda nefsin birliğine halel geldiği gibi nefsin o şey hakkında hüküm vermesine engel olan bir durum meydana gelir. Çünkü hükmün nefse özgü olan bir şey olması itibariyle, tikel ve tümel idraklerin de nefste meydana gelmesi gerekir. Nitekim mantıkta en mükemmel ve bilgi veren önermelerden biri olarak görülen önerme çeşidi, konunun tikel yüklemin ise tümel olduğu önermelerdir. Böylesi bir önermenin meydana gelmesi, zorunlu bir şekilde hüküm veren nefsin hem tikeli hem de tümeli idrak eden olmasıdır. Bu anlamda Râzî'ye göre nefsin şeyleri idrak etmesi ve onlara dair hükümde bulunması birbirinden ayrışan şeylerdir. İdrak, sırf özel bir nispet ve özel bir izafet olarak nesneyle birlikte açığa çıkan bilginin bilen özne tarafından algılanmasıyken; hüküm, idrak edilen konu ile yüklem arasındaki nispetin olumlanıp olumsuzlanmasına dair nefsin gerçekleştirdiği bir eylemdir. Böylelikle de Râzî'ye göre idrak ve hüküm, nefsin gerçekleştirdiği birbirinden farklı mahiyetlere sahip olan şeylerdir.

Sonuç olarak Râzî, Eş'arî kelâmında ilahî sıfatlar bağlamında önemli bir konuma sahip olan "kelâm-ı nefsî" teorisini kendi epistemolojisinin merkezine yerleştirerek yeni bir önerme anlayışı tesis etmektedir. Böylelikle Râzî'ye göre önerme; konu, yüklem ve nispet tasavvuru olmak üzere üç tasavvura ek olarak kelâm-ı nefsî kabilinden hüküm barındıran bileşik bir yapıya sahiptir. Sırf izafet iddiasıyla bilgi ve idrakin nesnede hakikatini kazandığı iddiasında olan Râzî, hükmü kelâm-ı nefsî kılarak dilsel bir zemin inşa etmektedir. Bu dilsel zemin, nesnede hakikatini bulan bilgiden farklı bir şekilde lafızların ötesinde insana özgü nefsî bir konuşma olarak ortaya çıkmaktadır. Böylelikle dilsel gerçekliğin zemini olarak kelâm-ı nefsînin sisteme entegre edilmesi, nesne merkezli bilgi tasavvurunun epistemolojide neden olduğu boşlukları gidermek adına Râzî'nin gerçekleştirdiği işlevsel bir çözümdür.

SONUÇ

İslam düşünce tarihinde tahkik erbabının (*muhakkikîn*) İmam'ı olarak hak ettiği bir şöhrete sahip olan Fahreddin Râzî'nin idrak anlayışını ele alan bu çalışma, sırf izafet iddiasının Râzî'nin düşünce sisteminde neden olduğu ontolojik ve epistemolojik kırılmaları ortaya koymayı hedefledi. Bilginin mahiyetini zihnî suretler ve hakiki sıfat şeklinde bilen özneye indirgeyen geleneksel kabullere karşı, Râzî'nin bilginin hakikatini dış gerçeklikte var olan nesneye özgü olduğunu ileri sürmesi bu doktora tezinin ana iddiasıdır. Râzî'nin; idraki sırf izafet olarak görmesi, izafeti türsel bir tabiat olarak nitelemesi, ahvâle epistemolojik bir değer atfetmesi, tüm tasavvurların bedihî bir şekilde elde edildiğini ileri sürmesi ve hükmün kelâm-ı nefsî olduğunu iddia ederek dilsel bir zemini önerme anlayışının merkezine yerleştirmesi; Râzî'nin nesne merkezli epistemoloji doktrininin kurucu unsurlarıdır. İslam düşünce tarihinde *nesne merkezli bir epistemoloji doktrininin* Râzî tarafından inşa edildiğinin temellendirilmesi, bu tezin özgün yönünü ifade eder. Râzî'nin nesne merkezli idrak teorisinin kurucu unsurları olan temel önermeler, bu tezin üç ana bölümünde detaylı bir şekilde incelenmiştir.

İlk bölüm, iki ana başlıkta idrak probleminin kavramsal çerçevesini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bölümün ilk ana başlığında Râzî'nin idrak, bilgi ve şuur kavramlarının tanımlarına dair dilsel, epistemolojik ve ontolojik açıklamaları, tevarüs ettiği felsefî ve kelâmî literatür dikkate alınarak ele alındı. Bu doğrultuda Râzî'nin bilgi, idrak ve şuur kavramlarına yönelik tanımlara getirdiği eleştiriler ve söz konusu kavramların tanımsız olmasının epistemolojik ve ontolojik boyutları ortaya konuldu. Daha sonra duyum (*ihsâs*) ile duyusal algı (*idrak*) ve bilgi arasında klasik dönem kelâmından tevarüs edilen bir problem üzerinden Râzî'nin eleştirileri ve çözümü ele alındı. Ayrıca idrak ve bilgi ayrımının nefs teorisiyle de olan yakın ilişkisi, ikinci ana başlığın psikolojik bir temelde incelenmesine imkân tanıdı.

Klasik dönem kelâmında duyusal olanın algılanmasına indirgenen idrak kavramı, İbn Sînâ'nın duyusal ve aklî her türlü bilişsel durum için idrak kavramını kullanmasıyla birlikte bir anlam genişlemesine uğramıştır. Fahreddin Râzî de İbn Sînâcı kavramsal çerçeveyi kabul ederek, duyusal ve aklî her türlü bilişsel durumu idrak kavramıyla açıklamaktadır. Bu doğrultuda Râzî'de idrak kavramı, temelde sözlük anlamı esas alınarak idrak eden öznenin idrak edilen nesneye ulaşmasını ve

erişmesini ifade eden bir anlamda kullanılmaktadır. İdrak kavramıyla birlikte bilgi ve şuur kavramları da Râzî'de idrak eden öznenin idrak edilen nesne arasındaki bilişsel durumu ifade etmek için kullandığı temel kavramlardır. Bu noktada Râzî'ye göre bilgi, idrak ve şuur idrak eden özne ile idrak edilen nesne arasında meydana gelen özel bir nispet ve özel bir izafetten ibarettir. Râzî bu kavramların epistemolojik bir düzeyde kendinde apaçık kavramlar olduğunu iddia ederek, onları kendisiyle tanımlayacak daha açık kavramların bulunmadığı iddiasındadır. Bilgi ve idrakin tanımsız olmasının epistemolojik yönü dışında bu tez vesilesiyle açığa çıkan bir de ontolojik boyutu bulunmaktadır. Buna göre Râzî'de bilginin ontolojik içeriğinin sırf izafetten ibaret olması, bir tanım durumunda dikkate alınması gereken şeyin de izafet olmasını gerektirmektedir. Ancak Râzî'ye göre izafet, kendinde bir cins ve faslı bulunmayan türsel bir tabiattır. İzafetin cins ve faslının bulunmaması, onun herhangi bir şekilde tanımlanmasının da mümkün olmadığı anlamına gelir. Böylece bilgi ve idrakin tanımsız olmasının dayanağı, izafetin kendinde cins ve faslı bulunmayan türsel bir tabiat olmasıyla sağlanmaktadır.

Klasik dönem kelâmında duyusal olanın algılanmasına indirgenen idrak, bilgiden farklı bir araz olarak görülmektedir. İdrak eden öznenin idrak etmesinin nedenselliğini duyu organında meydana gelen cisimsel etkinin ötesinde Allah'ın kişide yarattığı manevî bir arazla açıklayan kelâmcılar, duyu organında meydana gelen cisimsel etkiyi idrakin mahiyetinin dışında görmüşlerdir. Buna karşın İbn Sînâ ile bazı kelâmcılar duyusal olanın algılanması durumunda, duyu aletinde meydana gelen cisimsel etkinin belirleyici olduğunu iddia etmektedir. Bu bakımdan duyu organında meydana gelen cisimsel etki, duyumsamanın gerçekleşmesinde nedensel bir role sahiptir. Bununla beraber idrak ve bilgi duyumsama durumundan farklı olarak, nefsin kuvveleri veya doğrudan nâtık nefs tarafından gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla duyumsamanın idrak arazıyla meydana geldiğini ileri süren kelâmcılar ve duyumsamanın duyu organında meydana gelen cisimsel etkiyle gerçekleştiğini iddia eden İbn Sînâ arasında önemli bir farklılık meydana gelmektedir. Fahreddin Râzî duyu idraki ve aklî idrakin birbirinden farklı şeyler olduğunu genel kelâmî iddiaya uygun bir şekilde kabul etmektedir. Ancak Râzî duyusal idrakin ve aklî idrakin birbirinden farklı olmasını arazlar üzerinden değil, nispetlerin birbirinden farklı olmasıyla

temellendirir. Böylece Râzî hem duyusal olanı hem de aklî olanı idrak edenin nefsin kendisi olduğunu iddia ederek, duyu organının nispetin gerçekleşmesinde bir alet olarak işlev görmesinin ötesinde bir anlamı olmadığını iddia etmektedir. Bu noktada aletlerin sağlam ve engellerin ortadan kalkmasını bir şart mesabesinde gören Râzî, duyusal ve aklî olana dair bilişsel durumu doğrudan nefsin kendisine atfetmektedir. Ayrıca nefs duyu organlarını nispetin gerçekleşmesi noktasında kullanmakla beraber, bu organlara yayılan nefse özgü kuvveler söz konusu değildir. Böylece Râzî duyusal ve aklî idrak arasındaki ayrımı, nefsin birliğinden hareket ederek nispetlerin biricikliği üzerinden açıklamaktadır.

İkinci bölüm, idrak sorununun ontolojik boyutunu konu edinmektedir. Fahreddin Râzî bilgi ve idrakin ontolojik değerini, kendisinden önceki tüm tarihsel birikimi değerlendirebileceği bir tasnifle problemi ele almaktadır. Bu minvalde Râzî'ye göre radikal iki grup dışındaki çoğunluk, idrakin varlıksal (*vücûdî*) bir şey olduğu iddiasındadır. Varlıksal bir durum olarak idrak ya *sırf zihnî suret* ya *izafete sahip zihnî suret/hakiki sıfat* ya da *sırf izafet* olmak üzere üç türlü olabilir. Râzî idrakin sırf zihnî suretten ibaret olmasının zorunlu bir şekilde bilen ile bilinen özdeşliğini (*ittihad*) gerektirdiğini iddia eder. Gerek nefsin kendisine dair idrakinde görülen güçlü özdeşlikte, gerekse diğer var olanların idrakinde ortaya çıkan zayıf özdeşlikte olsun; Râzî, idrakin sırf suretle meydana geldiği her durumda ittihadın kaçınılmaz olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla Râzî'ye göre idrakin sırf zihnî suretin kendisi olması mümkün değildir. Bilginin "izafete sahip nitelik" olduğu iddiası hem felâsife hem de kelâmcıların savunduğu bir iddiadır. Bilginin ontolojik değeri noktasında Râzî'nin tasnifinden hareket edildiğinde, felsefî ve kelâmî düzlemi iki temel olgu üzerinden ayrıştırmak mümkündür: (i.) Zihnî suretler ve (ii.) Hakiki bilgi sıfatı/arazı. Bu noktada "izafete sahip nitelik" iddiasında "nitelik" ile İbn Sînâ zihnî suretleri, kelâmcılar ise hakiki bir bilgi sıfatının/arazının zâta zâid olduğunu iddia ederler. Böylece bu çalışmada akıl-makul özdeşliğine neden olan sırf zihnî suret ile izafete sahip zihnî suret arasında ontolojik bir ayrımın bulunduğu özellikle vurgulanmaktadır. Râzî bilgi ve idrakin meydana gelmesinde sırf izafet dışında ne zihnî suretlerin ne de hakiki bilgi sıfatının ontolojik bir gerçekliği olduğunu iddia eder. Râzî idrak durumunda bilen özne ile bilinen nesne arasında özel bir nispet ve özel bir izafet dışında başka hiçbir

ontolojik durumun bulunmadığını iddia etmektedir. Böylece Râzî genel kabul gören kelâmcı çizgiyi kabul etmediği gibi İbn Sînâcı çizgiyi de kabul etmemektedir.

İbn Sînâ'nın idraki zihnî suretlerle açıklaması, ikincil literatürde onun idrak durumunda izafete yer vermediği şeklinde yaygın bir yanılgıya neden olmaktadır. Bu tezde; Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın gerçek görüşünün, "izafetin ilişmediği sırf zihnî suret" olmadığı; aksine onun, "izafete sahip zihnî suret" iddiasında olduğu ileri sürülmektedir. Bu doğrultuda Râzî'nin birçok eserinde, İbn Sînâ'nın eserlerine atıfla onun "izafete sahip zihnî suret" iddiasında olduğuna vurgu yapılmaktadır. Ayrıca Râzî birçok yerde bu mesele özelinde İbn Sînâ ile Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'yi aynı düzleme konumlandırır. Nitekim ikincil literatürde, Râzî'nin 'sırf izafet' iddiası bağlamında Ebü'l-Berekât'ın idrak anlayışından etkilendiği sıklıkla vurgulanmaktadır. Ancak bu çalışmada Ebü'l-Berekât'ın iddiasının "sırf izafet" değil "izafete sahip zihnî suret" olduğu iddia edilmektedir. Böylece Râzî'nin sırf izafet iddiası hem İbn Sînâ hem de Ebü'l-Berekât'ın iddiasından farklı bir ontolojik değere sahiptir. Bu çalışmada Râzî'nin sırf izafet iddiasının tarihsel olarak en önemli temsilcisinin Hüseyniyye ekolünün kurucu ismi ve Râzî'nin eserlerini ezbere bildiği Ebü'l-Hüseyin Basrî olduğu ileri sürülmektedir. Böylece Râzî'nin sırf izafet iddiasının şekillenmesinde en önemli etkinin atfedilebileceği kişi, Ebü'l-Hüseyin olarak ön plana çıkmaktadır. Söz konusu tespitler ışığında, Râzî'nin idrak teorisine kazandırdığı ontolojik içeriğin felsefî bir zeminden ziyade, kelâmî arka planla ilişkili olduğu ileri sürülmektedir. Bu bağlamda, bir Eş'arî kelâmcısı olarak temayüz eden Râzî'nin, idrak anlayışının merkezinde Mu'tezilî bir eğilim sergilemesi literatür açısından oldukça dikkat çekicidir. Nitekim Kutbuddin Mısrî'nin biraz da hüzünlü bir tonla dile getirdiği: "*Bu konuda İmam'ın ashaba muhalefet etmemesini arzu ederdim. Ancak olacak olan her şey için artık mürekkep kurumuştur (ceffe'l-kalemu bi-mâ hüve kâin).*"[409] sitemi, Râzî'nin sırf izafet iddiasıyla Eş'arî gelenekten ayrıştığını gösteren manidar bir ifadedir.

Üçüncü bölümde; Râzî'nin idrakin izafet olduğu iddiası bağlamında izafetin ontolojik gerçekliği, izafetin idrak edilen nesneye dair nasıl bir bilgiye imkân tanıdığı

[409] Kutbüddin el-Mısrî, **Şerhu'l-Muhassal**, t.y., (Ragıp Paşa Kütüpanesi) 792, v. 122a.

ve nesne teorisindeki dönüşümlerin Râzî'nin epistemolojisinde nasıl karşılık bulduğu incelenmektedir. Bu doğrultuda öncelikle izafetin kendinde nasıl bir ontolojik değere sahip olduğu incelenmektedir. Râzî, "-e göreli" anlamıyla izafetin türsel bir tabiat olduğu iddiasındadır. Ancak İbn Sînâ'da cins ve fasıldan meydana gelen "tür" ile Râzî'nin ifade ettiği "türsel tabiat" arasında temelden bir fark bulunmaktadır. Râzî'de "-e göreli" anlamıyla izafet, yüksek cinslerden bir cins değildir. Dolayısıyla saf haliyle izafetin türsel bir tabiat olduğu iddiasında olan Râzî, hakiki izafetlerin cins ve faslının bulunmadığını iddia etmektedir. İzafetin cinsi ve faslının bulunmaması, Aristotelesçi on kategorinin dışında kalan varlıksal bir durumun olduğunu göstermektedir. Bu noktada Râzî atomcu nesne teorisini benimsemesinden dolayı nesnenin cins ve fasıldan meydana gelmediğini iddia ettiği gibi, izafetlerin de cins ve fasıldan meydana gelmediğini iddia etmektedir. Râzî'nin izafet modeli, İbn Sînâcı izafet modelinden büyük oranda ayrışan bir içeriktedir. Râzî'nin izafet anlayışı, İbn Sînâ'da olduğu gibi hakiki izafetlerin cins ve fasıldan bileşik türleşmiş hakiki bir araz olduğu iddiasını devre dışı bırakır. Râzî izafetlerin varlıksal şeyler olduğunu iddia ediyor olsa da dış gerçeklikte zâta sahip hakiki bir araz olduğu iddiasını kabul etmemektedir. Ancak dış gerçeklikte var olan nesnelerin hakikatinin ötesinde cevher ve araz olmayan izafî bir düzlem, türsel bir tabiat olan izafetin ontolojik içeriği ile temellenir. İzafetlerin cevher ve araz olmamasıyla beraber onların varlığı üzerinde temellenen bir içerikte olması, var olan her şeyin izafetlerin konusu olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla dış gerçeklikte var olan şeylerin dışında kendinde bir varlığı olmamasına karşın türsel bir tabiat olan izafetin ilişmesiyle açığa çıkan *varlıksal izafî bir boyutun* olduğu sonucu ortaya çıkar.

Râzî'nin inşâ ettiği yeni izafet modelinin bilgi ve idrak anlayışına en önemli etkisi, Râzî'nin bilgi ve idrak durumunda "nesne merkezli" bir teori inşa etmesidir. Oysa kelâmcılar hakikî sıfat anlayışlarıyla felâsife ise zihnî suretler tasavvurlarıyla bilginin insanda bulunan bir nitelik olduğunu iddia ederek, nesneye dair izafeti ikincil bir unsur olarak görmüştür. Bu noktada bilginin kategorik değeri, bizzât nitelik bilaraz izafet şeklinde ifade edilmektedir. Ancak Râzî, bu anlayışın tam tersi olacak şekilde *bilginin bizzât izafet ve bilaraz nitelik* olduğunu iddia etmektedir. Râzî, özne ile nesne arasındaki bilişsel durumda biri özneye diğeri nesneye yönelmiş (*intisâb*) iki nispetin bulunduğu iddiasındadır. Bu bakımdan, bilen özneye intisabı olan nispet, bilginin

hakikatine yabancı (*ecnebî*) bir unsurdur. Râzî, bilginin hakikatini kuran temel unsurun, nesneye intisab eden nispet olduğu görüşündedir. Râzî'ye göre nesneye instisabı olan nispet, bilgi olması bakımından bilginin zâtî unsurudur. Öyle ki bu nispetin dış gerçeklikte var olduğu farz edildiği bir düzlemde, "bilinene dair bilgi" olarak var olması gerekir. Ancak bilgi, dış gerçeklikte kendinde bir varlığa sahip değildir. Bu anlamda Râzî, bilgi ve idrakin insanda meydana gelen bir sıfat, araz ve suret olduğu genel kabulün tamamen dışında kalarak, bilgi ve idrakin hakikatinin dış gerçeklikte var olan nesnenin kendisiyle açığa çıktığını iddia etmektedir. Ancak izafetin kendinde bir gerçekliğinin olmaması, özne ile nesne arasında açığa çıkan ilişkide bilginin meydana gelmesine imkân tanıyan unsur var olan nesnedir. Bu itibarla Râzî, bilginin hakikatini insanda bulunmaya atfeden insan merkezli hakim gelenekten koparak, nesne merkezli epistemolojinin temelini inşa etmiştir.

İslam düşünce tarihinde nesne teorileri; İbn Sînâcı madde-suret ve kelâmcı cevher-araz (*cevher-i ferd*) kuramları ekseninde, birbirinden tamamen farklı iki ontolojik zemine dayanan karşıt yaklaşımlardır. İbn Sînâ'nın nesne teorisinde sabit hakikat iddiası, madde-suret hilomorfizmine dayanır. Kelâm atomculuğunda nesne, atomik cevherler ve arazların bileşiminden meydana gelmekte ve nesne düzeyinde birliği sağlayan sabit bir hakikat bulunmamaktadır. Bu noktada kelâm atomculuğu, var olanlar arasında mümâselet ile muhâlefeti tesis edebilme ve tümel düzlemi açıklama adına ahvâl şeklinde farklı bir ontolojik boyutun sabitliğini iddia etmiştir. Râzî'nin nesne teorisi, kelâm atomculuğu üzerine inşa edilmiş olsa da zât-sıfat ilişkisinde kelâm atomculuğunun temel yaklaşımından önemli bir şekilde ayrışmaktadır. Çünkü Râzî, nesne düzeyinde bir hakikatin bulunduğunu iddia etmektedir. Ancak Râzî'de nesne düzeyinde meydana gelen hakikat, İbn Sînâcı teoride olduğu gibi var olanlar arasında ortaklığı sağlayan "sabit hakikat" tasavvuruna imkân tanımamaktadır. Aksine Râzî'ye göre tikel düzlemde var olan fertlerin tamamı, kendinde özel hakikatlere (*el-hakûiku'l-mahsûsa*) sahiptir. Var olanlar arasında ortaklığı sağlayan şey zâtlar değil sıfatlardır. Sıfatların ortaklığı sağlamasında etkin olan ise özel hakikatlere sahip olan tikel var olanlardır. Bu bakımdan Râzî, kelâm atomculuğu üzerinde inşa ettiği nesne teorisinde İbn Sînâ etkisiyle nesne düzeyinde bir hakikat iddiasına gitmektedir.

Râzî'nin nesne düzeyinde bir hakikatin olduğunu iddia etmesi, sıfatların ontolojik illetinin de nesnelerin özel hakikatleri olmasını beraberinde getirir. Nesneler arasında ortaklığı sağlayan tümel düzlemin sıfatlara atfedilmesi; Râzî'nin sıfatlar, ahvâl, nispet ve izafetleri "bilinen olmaya özgü olmayan sabit (*es-sâbitü'l-lezi lâ yekûnu mustakillen bi'l-ma'lûmiyye*)" şeklinde aynı düzlemde değerlendirmeye yöneltmiştir. Râzî'nin ahvâl ile izafetleri aynı ontolojik kategoride değerlendirmesi önem arz eder. Çünkü Râzî'nin göreli modelinde türsel bir tabiat olarak izafet, kendinde cins ve fasla sahip olmayan nötr bir doğaya sahiptir. Nesneye ilişerek ondaki izafî anlamın ortaya çıkmasını sağlayan izafet, Râzî'nin nesne teorisinde sıfatların açığa çıkmasının tek yoludur. Dolayısıyla izafetlerle açığa çıkan sıfatlar, kendinde bir zâta sahip olmayan ortak anlamlardır. Bu noktada Râzî klasik Eş'ârî hakikî sıfat anlayışını kabul etmediği gibi kelâm atomculuğuna özgü olan klasik ahvâl teorilerini de kabul etmez. Aksine Râzî, ahvâli farklı bir yorumla kendi nesne teorisine entegre etmektedir. Râzî'ye göre ahvâl; varlık ile yokluk arasında üçüncü bir ontolojik boyutu ifade etmekten ziyade, "herhangi bir yönden (*bi-vechin mâ*)" sübûta ve tahakkuka sahip olduğundan, doğrudan varlık kategorisi içerisinde değerlendirilmelidir. Râzî'nin ahvâli ontolojik bir zemine yerleştirmesi, tasavvur düzeyinde ahvâlin epistemolojik bir değer taşımasıyla gerekçelendirilir. Bu anlamda Râzî, ahvâli ontolojik (*lüzûm*) bir düzlemden ziyade epistemolojik (*mefhûm*) bir seviyede kabul ettiğini ileri sürer. Râzî'de ahvâl, aklın tasavvurları işaret etmesini sağlayan epistemolojik bir düzlemdir. Bu düzlemde tasavvurlar, varlık ile yokluk hükümlerine konu olmaksızın mutlak (*min haysu hüve hüve*) bir şekilde akledilir. Böylelikle Râzî; tasavvur ile hüküm arasında bir ayrıma giderek, ahvâli tasavvur seviyesinde kabul etmektedir. Tasavvurların varlık ile yoklukla nitelendiği hüküm düzeyinde ahvâlin ontolojik bir değeri söz konusu değildir. Dolayısıyla ahvâlin tasavvur düzeyinde kabulü, üçüncü halin imkânsızlığı ilkesine bir halel getirmez. Böylelikle Râzî, ahvâli nesne teorisine entegre ederek epistemoloji anlayışıyla organik bir bağ inşa etmektedir. Bu organik bağın, türsel bir tabiat olan izafet üzerinden inşa edilmesi, Râzî'nin nesne merkezli bilgi teorisi açısından oldukça önemlidir. Bu bakımdan Râzî; nesne teorisi bağlamında İbn Sînâcı "özcü bir realizmi" benimsemediği gibi, ahvâle epistemolojik bir değer atfetmesinden ötürü "kısmî realist" olarak da konumlandırılamaz. Kanaatimizce Râzî; nesne merkezli

bilgi anlayışı ve nesne teorisi üzerine inşa ettiği zât-sıfat ilişkisiyle "doğrudan gerçekçi (*direct realism*)" bir pozisyonu savunmaktadır.

Râzî'nin nesne teorisi ile epistemolojisi arasında inşa ettiği organik bağın açığa çıkarılması, bu çalışmanın özgün yönlerinden biridir. Râzî var olan nesnelere dair tasavvuru, nesneye yönelen aklî işaret üzerinden temellendirmektedir. Aklın bir işareti olması itibariyle tasavvur, kendisinde hüküm barındıran tasdikten/önermeden hakikat bakımından ayrışmaktadır. Bu çalışmada Râzî'ye göre önermenin konu, yüklem, nispet tasavvuru ve hüküm olmak üzere dört unsurdan meydana gelen bir toplam (*cümle*) olduğu iddia edilmektedir. Bu da üç tasavvur ve hüküm barındıran önerme ile tasavvur arasında keskin bir ayrım olduğunu göstermektedir. Râzî, tasavvurun mutlak (*la bi-hukm/min haysu hüve hüve*) bir şekilde aklın işareti ile idrak edildiği iddiasındadır. Bu itibarla Râzî tasavvuru bilmeye dönük bir talebin söz konusu olamayacağını iddia etmektedir. Dolayısıyla Râzî; Menon paradoksunun iki uç noktasını teşkil eden, "bir şeye dair ya hiçbir şeyin bilinmediği ya da tam bir bilgiye sahip olunduğu ve bir şeyin bir yönden bilinip diğer yönden bilinmediği ara bir epistemik durumun bulunmadığı" şeklindeki ön kabullerini, tasavvur seviyesinde benimsemektedir. Bu bakımdan tasavvura dair bir talep olamayacağı gibi onu bilinir kılmaya yönelik bir tanım da mümkün değildir. Çünkü her tanım, kendinde hüküm barındıran bir tasdiktir. Tasavvur, tasdiki mahiyet ve hakikat bakımından önceler. Bu bakımdan Râzî'ye göre tanım, tasavvurî bir bilgiden ziyade tasdikî bir bilgi verir. Bundan dolayı Râzî, tüm tasavvurların bedihî bir şekilde bilindiğini ve hiçbir tasavvurun bir talep veya tanımla elde edilmediğini iddia etmektedir. Bu doğrultuda Râzî; tasavvurların ya beş duyu ya insanî nefsin fıtratında (vicdâniyyat) ya aklın doğasında (bedîhetü'l-'akl) ya da akıl ile hayalin bu üç kısımdan birleştirmesiyle elde edilebileceğini iddia etmektedir. Râzî tasavvurların elde edilmesi noktasında, bu dört yol dışında başka bir seçeneğin bulunmadığını iddia etmektedir.

Râzî'nin idrak teorisi noktasında belki de en özgün tarafı; tasavvur ile hüküm arasında keskin bir ayrıma giderek, önerme anlayışının merkezine Eş'arî kelâm-ı nefsî teorisini entegre ederek önermenin dilsel bir düzeyde inşa edildiğini iddia etmesidir. Bu anlamda kelâm-ı nefsî olarak hüküm, bilgi ve inanç durumundan farklı bir şekilde insânî nefsin gerçekleştirdiği içsel bir konuşma olarak belirmektedir. Bu yüzden

önermenin doğruluk değeri, bilen öznede değil dış gerçeklikte var olan nesneye intisabı olan izafetle sağlanmaktadır. Dolayısıyla Râzî; insanın verdiği hükümlerin kendinde bir bilgi ve inanç değeri taşımadığını iddia ederek, nesne merkezli bilgi teorisinin epistemolojik zeminini inşa etmektedir.

Fahreddin Râzî'nin müteahhir dönem İslam düşüncesinin şekillenmesinde yaptığı etki, felsefî problemlerin kelâm literatürüne dahil edilmesi dikkate alınarak *felsefî-kelâm* şeklinde ifade edilmektedir. Râzî'ye giden süreçte birçok kelâm ekolünde felsefe ile kelâm arasındaki ilişkinin giderek arttığı gözlemlenmekle birlikte, Râzî bu ilişkiyi zirveye taşımaktadır. Bununla beraber Râzî'nin telif ettiği felsefî ve kelâmî eserler dikkate alındığında nereye konumlanacağı ve gerçek anlamda nasıl bir pozisyona sahip olduğu oldukça tartışmalı bir haldedir. Râzî'nin idrak anlayışını ele aldığımız bu çalışmada, Râzî'yi belirli bir ekole indirgemenin oldukça zor olduğunu söylemek gerekir. Râzî'nin bir Eş'arî kelâmcısı olduğu iddiasını dikkate alındığında, Râzî'nin Eş'arî anlayıştan farklı bir idrak teorisi ortaya koyduğu görülmektedir. İbn Sînâcı sistemin eksikliklerini gideren, çelişkilerini ortadan kaldıran, yeniden sistematize eden ve ikmâl eden bir pozisyon atfedildiğinde, Râzî'nin idrak teorisi noktasında böylesi bir tavrının olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Tam aksine Râzî idrak teorisi bağlamında İbn Sînâcı teorinin birçok bileşenine oldukça eleştirel bir tavırdadır. Dolayısıyla Râzî'nin felsefî bağlamda nasıl konumlandırılacağıyla ilgili en yaygın iki kanaatin de idrak sorunu bağlamında açığa çıkan teorik zeminle uyumlu olmadığı ortaya çıkar. Ayrıca idrakin sırf izafet olduğu noktasında Ebü'l-Hüseyin Basrî ile ortak bir paydada buluşuyor olsa da, birçok noktada ondan ayrışmaktadır. Kanaatimizce Râzî idrak teorisi bağlamında tutarlı ve bütünlüklü bir teori oluşturmak gayesiyle, teorinin belli başlı bileşenlerini hem felsefî hem de kelâmî ekollerden alımlayarak yeni bir sentez meydana getirmiştir. Bu sentez, belirli felsefî ve kelâmî teorilerin dönüştürülerek yeni bir içeriğe kavuşturulması suretiyle, özgün bir içeriğe sahiptir.

Râzî'nin nesne merkezli bilgi teorisinin ontolojik ve epistemolojik boyutlarını ortaya koymaya çalışan tezimiz, idrakin sırf izafet olmasının yol açtığı dönüşümlerin izlerini sürdü. Bu iz sürme eylemimizle açığa çıkan bazı teorilerin, çok daha detaylı ve müstakil çalışmalara konu edilerek incelenmesi bir zaruret olarak belirmektedir. Ayrıca bu tezde, Râzî'de idrakin psikolojik boyutu arzu edilen bir düzeyde ele

alınmamıştır. Bu bakımdan Râzî'nin nesne merkezli bilgi teorisinin tüm yönleriyle ele alındığı genel çalışmalardan ziyade problem odaklı özel ve dakik çalışmalara ihtiyaç vardır. Böylelikle İslam düşünce tarihinde sırf izafet üzerine inşa edilmiş bir ontoloji, epistemoloji ve psikolojinin tüm boyutlarıyla açığa çıkarılması, felsefî ufkumuza oldukça katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Adamson, Peter, Fedor Benevich: "Fakhr al-Din al-Razi", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, Uri Nodelman, Spring 2023., Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2023, (Çevrimiçi) https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/al-din-al-razi/, 31.07.2024.

Aktaş, Mehmet: "İlâhî Sıfatların Ontik Değeri Konusunda Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezilî Eğilimi", **Kader**, C. 20, No: 1, 2022, s. 43-70.

———: "Kelâm Atomculuğunun Tümel Modeli: Cüveynî Örneğinde Hâller Teorisi", **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. 7, No: 2, 2021, s. 55-82.

———: **Tanım veya Hakikat: Cüveynî'nin Kelâm Sisteminin Analizi**, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021.

Alâu'l-Basrî, (ed.): **Şerhu'l-mustalahâti'l-felsefiyye**, Tahran, Daru'l-besair, 1414.

Alper, Ömer Mahir: "'Eş'ârîlerin Kavâidi ve Felâsifenin Gavâili' Ötesinde: Osmanlı Dönemi Mâtüridî Kelâmcısı Mevlânâ Mehmed İzmîrî'de Bilginin Mahiyeti Sorunu", **İmam Mâtüridî ve Mâtüridiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin**, ed. Hülya Alper, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018, s. 257-303.

———: **İbn Sînâ**, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları

Merkezi (İSAM), 2008.

———: **Varlık ve Zihin: İslâm Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Bir Giriş**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2021.

Alpina, Tommaso: **Subject, Definition, Activity: Framing Avicenna's Science of the Soul**, De Gruyter, 2021.

Altaş, Eşref: "el-Metâlibü'l-âliye'nin Kayıp Ciltlerinin Peşinde", **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. 6, No: 2, 2020, s. 163-175.

———: "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. II, No: 3, 2015, s. 75-170.

———: "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013, s. 91-164.

———: "Fahreddîn er-Râzî'ye Göre İnsanın Mâhiyeti ve Hakikati -Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi-", **İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**, ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer, İstanbul, İlem Yayınları, 2019.

Araz, Hüseyin: "Fahreddin er-Râzî'de Bilgi Teorisi", Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002.

Âsım Efendi, Mütercim: "İdrak", **el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsu'l-Muhît**, I-VI cilt, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Awad, Amal Ahmad: "Al-Rāzī's Philosophy of Mind", Cambridge, Darwin

College University of Cambridge, Basılmamış Doktora Tezi, 2022.

Bağdâdî, Ebü'l-Berekât El-: **Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-hikme**, I-III cilt, Haydarabad, Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, 1938.

Benevich, Fedor: "God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Kalām, and The Post-Avicennian Synthesis", **Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales**, C. 86, No: 1, 2019, s. 1-47.

———: "Nonreductive Theories of Sense-Perception in the Philosophy of Kalām", **Arabic Sciences and Philosophy**, C. 34, No: 1, 2024, s. 95-117.

———: "Perceiving Things in Themselves: Abū l-Barakāt al-Baġdādī's Critique of Representationalism", **Arabic Sciences and Philosophy**, C. 30, No: 2, 2020, s. 229-264.

Bennett, David: "Sense Perception in the Arabic Tradition: The Controversy Concerning Causality", **Forms of Representation in the Aristotelian Tradition. Volume One: Sense Perception**, Brill, 2022, s. 99-123, doi:10.1163/9789004506077_006.

Bonmariage, Cécile: "Sadrā's Use of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's al-Mabāhith al-mashriqiyya in the Asfār", **Oriens**, C. 48, No: 1-2, 2020, s. 188-218.

Bozkurt, Mustafa: **Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi**, Akçağ Yayınları, 2016.

Cengiz, Yunus: **Mu'tezile'de Eylem Teorisi -Kadi Abdülcebbar Örneği-.**, İstanbul, Düşün Yayıncılık, 2012.

———: "Nefs Çözümlemesi Açısından Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ ile

İlişkisi", C. 2, **Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri (21-23 Eylül 2014)**, ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Ayğan, İstanbul, Beyan Yayınları, 2015, s. 429-452.

Delen, Halil İbrahim: **Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Kelam Sistemi**, Ankara, Fecr Yayınları, 2023.

Demir, Osman: **Göz ve Tanrı: Kâdî Abdülcebbâr'ın Rü'yetullah Teorisinde Optik**, Bursa, Emin Yayınları, 2019.

Dhanani, Alnoor: "İslam Düşüncesinde Atomculuk", çev. Mehmet Bulgen, **KADER Kelam Araştırmaları Dergisi**, C. 9, No: 1, 2011, s. 393-400.

———: **Kelâmın Fizik Kuramı Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk**, çev. Mehmet Bulgen, İstanbul, Küre Yayınları, t.y.

Doru, Mehmet Nesim: "Fahreddin Râzî'de Bilgi Problemi", Selçuk Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Durusoy, Ali: **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

El-Rouayheb, Khaled: "Does a Proposition Have Three Parts or Four? A Debate in Later Arabic Logic", **Oriens**, C. 44, No: 3-4, 2016, s. 301-331.

Erdinç, Ziya: "İbnü'l-Melâhimî'nin Ahkâm Teorisinin Zât-Sıfât İlişkisi Tartışmalarındaki Yeri", **Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi**, No: Ö1-İslami İlimler Özel Sayısı, 2023, s. 149-

188.

Erel, Sami Turan: “Kādî Abdülcebbâr’da İdrak Teorisi”, İstanbul, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2022.

Erkmen, Recep: “Fakhr al-Dîn al-Râzî: The Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism”, Indiana University, Basılmamış Doktora Tezi, 2022.

Fârâbî, Ebû Nasr: **Kategoriler ve Retorik: Kitâbu’l-makûlât ve Kitâbu’l-hatâbe**, çev. Ali Tekin, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.

Gökgöz, Zehra: “Başkalık Üzerine: İbn Sînâ’nın Görelilik Teorisi Bağlamında Bir İnceleme”, **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. VII, No: 2, 2021, s. 83-108.

Griffel, Frank: **İslam’da Klasik-Sonrası Felsefenin Teşekkülü**, İstanbul, Albaraka Yayınları, 2023.

Gutas, Dimitri: **İbn Sînâ’nın Mirası**, çev. Cüneyt Kaya, 3.Baskı., İstanbul, Klasik Yayınları, 2020.

Haklı, Şaban: “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, ed. Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul, İSAM Yayınları, 2013.

Hökelekli, Hayati: “İdrak”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 21, İstanbul, TDV Yayınları, 2000, s. 477-478.

el-Huncî, Necmeddin Abdurrahman b. Abdullah: **Şerhu Kitâbi Me‘âlimi usûli’d-dîn**, thk. Yahya Zekeriya, Beyrut, Daru’l-reyahîn, 2019.

İbrahim, Bilal: “Beyond Atoms and Accidents: Fakhr al-Dīn al-Rāzī and the

New Ontology of Postclassical Kalām", **Oriens**, C. 48, No: 1/2, 2020, s. 67-122.

———: "Faḫr Ad-Dīn Ar-Rāzī, Ibn al-Hayṯam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought", **Oriens**, C. 41, No: 3-4, 2013, s. 379-431.

———: "Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena", Montreal, McGill University, Basılmamış Doktora Tezi, t.y.

İbn Ebü'l-Hadîd, Ebu Hamid İzzüddin Abdülhamid b. Hibetillah b. Muhammed el-Medaini: **Nakzu'l-Muhassal**, t.y.: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 3297/03.

———: **Şerhu Âyâti'l-beyyinât**, thk. Muhtar Ceblî, Beyrut, Daru Sadr, 1996.

İbn Fûrek, Ebû Bekr: **Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî**, thk. Daniel Gimaret, Beyrut, Darü'l-Meşrık, 1987.

İbn Sînâ: **el-Mübâhasât**, Tahran, Müessese-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İran, 1396.

İbn Sînâ: **eş-Şifâ el-Mantık: el-Burhân**, thk. Ebü'l-Âlâ Afifî, Kahire, el-Hey'etül'l-âmme li-şuûni'l-matbaati'l-emiriyye, 1965.

İbn Sînâ: **Kitâbü'ş-Şifâ: Nefs**, ed. Eşref Altaş, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA), 2021.

Janos, Damien: "Intuition, Intellection, and Mystical Knowledge: Delineating Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Cognitive Theories", **Islam and Rationality**, ed. Frank Griffel, Brill, 2016, s. 189-228.

Kalın, İbrahim: **Varlık ve İdrak: Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru**, Çev. Nurullah Koltaş, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.

Kaplan, Hayri: "Fahruddin er-Râzî Düşüncesinde Rûh ve Ahlâk", Ankara, Ankara Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2001.

Karaismail, Fatma: "Fahreddin Râzî'nin Önerme Anlayışı", İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2022.

Kaya, Ayşe: "Fahreddîn er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi", Marmara Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Kefevi, Ebü'l-Bekâ Eyyüb b. Musâ el-Hüseynî El-: **el-Külliyyât**, thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî, Dımeşk, Müessesetü'r-Risâle, 2016.

Koca, Muhammet Ali: "Seyyid Şerif Cürcânî'de Nefsin Mahiyeti ve Bilgi Teorisi", İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 2023.

Koloğlu, Orhan Ş.: **Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmli Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi**, Bursa, Emin Yayınları, 2010.

Korkmaz, Hasan: "Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye ve el-Mülahhas Bağlamında Bir İnceleme", İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Mehmed Efendi, Vankulu: "İdrak", **Vankulu Lügati**, I-II cilt, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları,

2015.

Mısrî, Kutbüddin El-: **Şerhu'l-Muhassal**, t.y.: Ragıp Paşa Kütüpanesi, 792.

Mihirig, Abdurrahman Ali: "The Problem of Nonexistence in Islamic Philosophy", Münih, Ludwig-Maximilians-Universität, Basılmamış Doktora Tezi, 2024.

Noble, Michael-Sebastian: **Philosophising the Occult: Avicennan Psychology and "The Hidden Secret" of Fakhr al-Dīn al-Rāzī**, De Gruyter, 2020.

Özkan, Abdussamet: "Platon ve Aristoteles'te Menon Paradoksu ve el-Fârâbî'nin Bu Meselede İki Filozofu Uzlaştırma Çabası", Bursa Uludağ Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Özturan, Mehmet: "Taşköprülüzâde'ye Göre Bilginin Taksimi ve Tasdik Kavramının Doğası: Tasdik Bileşik Bir Yapı Olabilir Mi?", **Taşköprülüzâde'de Bilgi, Bilim ve Varlık**, ed. İhsan Fazlıoğlu, İbrahim Halil Üçer, İstanbul, İlem Yayınları, 2020, s. 95-120.

Râzî, Ebû Abdillah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Taberistânî: **el-Mahsûl fî ilmi usuli'l-fıkh**, I-V cilt, ed. Cabir Fayyâd Alavî, Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1992.

Râzî, Fahreddin: **Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal**, thk. Eşref Altaş, çev. Eşref Altaş, İstanbul, Klasik Yayınları, 2019.

———: "Cevâbâtü'l-mesâili'l-Buhâriyye", ed. Ayman Shiadeh, **Fakhr al-Dīn**

al-Rāzī's Response to Sharaf al-Dīn al-Masʿūdī's Critical Commentary on Avicenna's Ishārāt, C. 104, No: 1-2, 2014, s. 11-61.

———: **el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-'âliye**, t.y.: Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu, 3145.

———: **el-Erba'în fî usûli'd-dîn**, I-II cilt, thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Kahire, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.

———: **el-Halk ve'l-ba's**, t.y.: Köprülü Kütüphanesi, 816.

———: **el-İşâre fi ilmi'l-kelâm.**, thk. Hânî Muhammed Hamid Muhammed, Kahire, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas el-Cezire, 2009.

———: **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, I-II cilt, thk. Muhammed el-Mutasım billah Bağdâdî, Beyrut, Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1990.

———: **el-Metâlibu'l-'âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî**, I-IX cilt, ed. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Beyrut, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1987.

———: **el-Mülahhas: el-Mantık**, thk. A. Karameleki, A. Asgarinejad, Tahran, Danişgah-ı İmam Sadık, 2003.

———: **el-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**, I-II cilt, thk. İsmail Hanoğlu, Amman, el-Asleyn li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 2021.

———: **er-Riyâzü'l-mûnika fî ârâi ehli'l-'ilm**, thk. Esad Cuma, Kayrevan, Merkezü'n-Neşri'l-Camiî Külliyetü'l-Âdâb ve'l-Ulumi'l-İnsaniyye bi'l-Keyrevan, 2004.

———: **es-Sırru'l-mektûm**, thk. Mirza Muhammed Şirazî, Kahire, t.y.

———: **et-Tefsîrü'l-kebîr**, Beyrut, Dâru'l-fikr, 1981.

———: **Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh ve şerhu kivâhüma**, thk. Sagîr Hasan el-

Ma'sûmî, Tahran, Ma'hedü'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye, 1985.

———: **Me'âlimu usûli'd-dîn**, ed. Nizar Hammadî, Kuveyt, Dâru'l-beyza, 2012.

———: **Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl**, thk. Said Fûde, Beyrut, Dâru'z-Zehâir, 2015.

———: **Şerhu müşkilâti Kitâbi'l-Kânûn**, thk. Necefkulî Habibi, Tahran, Kitaphane, Müze ve Merkez-i İsnad Meclis-i Şura-yı İslami, 2018.

———: **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, I-III cilt, Tahran, Müessesetü's-Sadık, 1415.

———: **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, I-II. cilt, ed. Ali Rıza Necefzâde, Tahran, Encümen-i âsâr ve'l-mefâhiri-i ferhengi, 2004.

Rosenthal, Franz: "Muslim Definitions of Knowledge", **The Conflict of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East**, ed. Carl Leiden, Texas, The University of Texas, 1965, s. 117-133.

Sadrüşşeria, Ubeydullah b. Mes'ud b Mahmûd el-Buharî el-Mahbûbî: **Şerhu Ta'dili'l-'ulûm**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2021.

Şaman, E. Burak: "Aristoteles'te ve İbn Sina'da His ve İdrak", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, No: 34, 2017, s. 421-437.

Şenel, Kübra: "İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin Mahiyeti Teorileri: Özcülük Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlil", Marmara Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2023.

Tiryaki, M. Zahit: "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi**

Araştırmaları Dergisi, C. IV, No: 2, 2018, s. 73-115.

Tiryaki, Mehmet Zahit: "İbn Sînâ Felsefesinde Mütehayyile/Müfekkire ve Vehim", İstanbul, Marmara Üniversitesi SBE, Basılmamış Doktora Tezi, 2015.

———: "Tahayyül Kavramında İbn Sînâcı Dönüşümler", **Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkânlar**, ed. Kübra Bilgin Tiryaki, Lütfi Sunar, İstanbul, Nobel Yayınları, 2016.

———: "Uçamayan Adam: Fahreddin Râzî'de Ben Şuuru", **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. VI, No: 1, 2020, s. 1-38.

Turgut, Hüsnü: "Fahreddin Razi'nin Kelâm Yöntemi", Erciyes Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 2021.

Türker, Ömer: **İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkanı**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2019.

Üçer, İbrahim Halil: **İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

———: "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu", **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. IV, No: 2, 2018, s. 1-53.

Yavuz, Yusuf Şevki: "Kelâm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C. 25, Ankara, TDV Yayınları, 2002, s. 194-196.

Yıldırım, Ömer Ali: **Nefis, Benlik ve Bilgi: Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ve Meşşâî Felsefe Bağlamında**, İstanbul, Litera Yayıncılık,

2018.

Zamboni, Francesco Omar: “Herkesin Dilinde Olan Zayıf Söylem: Temsilcilik ve Kavramcılık Karşısında Fahreddin er-Râzî”, çev. Ebrar Akdeniz, **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. IX, No: 2, 2023, s. 65-107.

ÖZGEÇMİŞ

Hasan Korkmaz ilk, orta ve lise öğrenimini Bingöl'de tamamladı. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden (2013) mezun olup Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi oldu (2014). Ardından İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne görevlendirildi. İslam Araştırmaları Merkezi'nde (İSAM) İslam Düşüncesi alanında Araştırmacı Yetiştirme Projesi'ne (AYP) kabul edildi (2015). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslâm Felsefesi Anabilim Dalında "Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mülahhas Bağlamında Bir İnceleme" başlıklı teziyle yüksek lisansını (2017) tamamladı. Aynı bölümde "Fahreddin Râzî'de İdrak Sorunu" başlıklı teziyle de doktora tez önerisi kabul edildi. Doktora sürecinde TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Araştırmacı Yetiştirme Programı (AYP) bursuyla Ürdün Amman Üniversitesi'nde altı ay (2018) ve TÜBİTAK 2214-A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı ile Almanya Ludwig-Maximilians-Universität München'de bir sene süresince (2023) doktora çalışmalarını sürdürdü. Zazaca, Arapça ve İngilizce bilmektedir.