

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

FAHREDDİN er-RÂZÎ'DE NAKLÎ/LAFZÎ DELİLLERİN ZANNÎLİĞİ
MESELESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Zübeyir ÇETİN

Danışman:

Pof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2020

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

FAHREDDİN er-RÂZÎ'DE NAKLÎ/LAFZÎ
DELİLLERİN ZANNÎLİĞİ MESELESİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Zübeyir ÇETİN

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2020

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda 020118YL09 numaralı Zübeyir ÇETİN'in hazırladığı “*Fahreddin er-Râzî’de Naklî/Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 22/09/2020 günü (13:30–15:00) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN
Kocaeli Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlâk kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Adı Soyadı: Zübeyir ÇETİN

Tarih: 22/09/2020

ÖZ

Kuruluşundan günümüze kelâm ilminin içeriğindeki bütün konulara temel teşkil eden iki önemli esas vardır: Bunların biri “şeylerin bir hakikati olduğu”, diğeri ise “şeylerin hakikatının bilgisinin mümkün, hatta gerçekleşmiş olduğu”dur. Epistemolojiden ontolojiye, ilâhiyât bahislerinden sem’iyât bahislerine kelâm ilminin ilgilendiği bütün konu ve meseleler temelde bu iki iddianın üzerine bina edilmiştir. Bu araştırma alanı içinde insana bilgiyi temin eden kaynaklar ise “duyular” “doğru haber/nakil” ve “akıl/nazar”dır. Bu kaynakların sınırları ve kesinlikte varabilecekleri nokta ise çok erken dönemlerden itibaren çeşitli tartışmalara konu olmuştur.

Kelâm ilminin müteahhir döneminin kurucu ismi Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) bazı eserlerinde, bilgi kaynaklarından ikincisini oluşturan doğru haberin/naklin çeşitli ihtimaller sebebiyle kesinlik ifade etmeyeceği zikredilmiştir. Bu iddianın en önemli argümanlarından biri “aklî bir delilin naklî/sem’î/lafzî bir delille teâruz etmesi hâlinde, aklın naklin aslı olması ve aklî delilin kesinlik bildirmesi sebebiyle naklî delilin kesinliğinin ortadan kalkması”dır. Ayrıca Râzî’nin *el-Metâlibu’l ‘Âliye* isimli eserinin mukaddimesindeki ifadeleri gerekçe gösterilerek “akıl/nazar”ın metafizikte verebileceği kesinlik hakkında, Râzî’nin olumsuz düşündüğü iddia edilmiştir. Bu çalışma, bilgi kaynaklarından bazılarının güvenilirliğini tartışmaya açması sebebiyle kelâm ilminin bilimsel faaliyetleri açısından sorun teşkil eden ve birbirleriyle uyumsuz gibi görünen bu iki iddiayı Râzî özelinde tahlil etmeyi amaçlamakta ve naklî/sem’î/lafzî delillerin zannîliği meselesinin Râzî söz konusu olduğunda nasıl anlaşılması gerektiğini ve Râzî’ye göre aklın metafizikte kesinliğe ulaşamayacağı iddiasının *Metâlib*’in ilgili pasajından çıkarılıp çıkarılamayacağını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Fahreddin er-Râzî, Naklî/Sem’î/Lafzî Delil, Aklî Delil, Kesinlik, Zannîlik.

ABSTRACT

There are two major claims of science of *Kalam* -from its foundation to the day- which are fundamentals of its all other sections and arguments in its content: The real essences of things exist in reality and Knowledge of them is verifiable as real even came true. From epistemology to ontology, from sections of theology to sections of sam'iyyat, all topics and problems that science of *Kalam* deals with it are based on these two claims in their foundation. The ensuring sources of the knowledge for human in these research areas are "the sound senses", "true narrative" and "Reason/*Nazar*". Which limits of these sources are and which certainty point that they can reach is became a subject matter for researches since early ages.

A theory arguing that second of these sources of knowledge/ true narrative cannot give certainty for some reasons is placed in some works of Fahr al-Dîn al-Râzî who is founder for next term of science of *Kalam*. One of the major arguments of this theory is "when contradiction between proof of Reason and proof of narrative/sam'î happens the certainty that given by proof of narrative disappears because of being of Reason as origin of narrative and the certainty that given by proof of Reason". On the other hand, there are some claims that Râzî thinks negative about certainty that given by Reason/*Nazar* in metaphysical sections showing reason his expressions in preface of his work named *al-Matâlibu'l 'Âliyah*. This work aims to analysis -specially to Râzî- these two seen as inadaptable claims which has started a discussion about reliability of some sources of knowledge and so that put scientific activities of *Kalam* in trouble and tries to bring light to how must be understood the theory of non-certainty of narrative/sam'î/lafzî proofs where Razî is concerned and also whether can be understood from concerned passages in his work named *al-Matâlib* the claim that according to Razî, Reason cannot reach to certainty in metaphysical sections.

Keywords: Fahr al-Dîn al-Râzî, Narrative/Sam'i/Oral Proofs, Proof of Reason, Certainty, Non-Certainty.

ÖNSÖZ

Aşkın ve kadir-i mutlak bir Yaratıcıya, gönderdiği elçiye ve onun getirdiği hak dine iman etmek, akli başında bütün insanların en temel sorumluluğudur. Zira insanın insanlık bakımından kemâle ermesi, “nereden-nerede-nereye” sorularına cevap araması ve bu sorulara doğru cevaplar bulması ile olur. Bu soruların en doğru cevapları ise ancak aşkın bir otoritenin bildirmesiyle mümkündür.

Günümüzde bu temel sorumluluk, İslam dinini ve medeniyetini benimsemekle yerine getirilmiş olmaktadır. Bu görev bütün insanların boynunda bir mesuliyet iken İslam din ve medeniyetinin dünya medeniyetleri karşısında varlık iddiasını, onların da benimsediği ortak bir zeminde temellendirmek ise seçkin bir zümrenin zimmetindedir. İslâmî ilimler içinde bu vazife kelâm ilmine verilmiş, dolayısıyla da zikri geçen seçkin zümre kelâm âlimleridir. Bu vazifeyi icrâ etmek, bilgi kaynakları tayin etme, bunların kesin bilgiye ulaştıracağını temellendirme, kısacası bilimsel anlamda bir epistemoloji geliştirme ile bahsedilen ortak zemine kavuşabilir. Bu sebeple kelâm âlimleri çok erken dönemlerden itibaren araştırmalarında bilgi/yönteme dair müstakil bir bölüm açmışlardır.

Önde gelen bir kelâm âlimi olan Fahreddin er-Râzî’nin, kelâm âlimleri tarafından benimsenen bilgi kaynaklarından ikisi olan doğru haber/nakil ve akıl hakkında eleştiriler sıralayıp bu iki kaynağın ulaşabileceği kesinlik konusunda olumsuz düşündüğü nakledilmektedir. İşte bu iddiaları konu edinen çalışmamız, Râzî’nin ve kelâmî yöntemin kaynaklarının sınırlarının doğru anlaşılmasına mütevazî bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Müteahhir dönem kelâmının önemli bir ismi olan Fahreddin er-Râzî’nin görüş ve eleştirilerinin kendinden sonrakileri çokça meşgul ediyor olması, meselenin önemini artırmaktadır. Bu yüzden her iki kaynak hakkındaki iddialar da bizzat Râzî’nin ifadeleri esas alınarak tasvir edilecek ardından hem onun hem de takipçilerinin yardımıyla da tahlil edilecektir.

Tez konusunun belirlenmesinden bitimine kadar, pek çok meşguliyeti olmasına rağmen benden destek ve ilgisini hiç esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ’ye en içten teşekkürlerimi sunarım. Aynı şekilde idarî ve diğer sorumluluklarının ağırlığına ve fazlalığına rağmen biz öğrencilerine gösterdiği ihtimam,

mütevazı tavırlar ve tezin bazı eksiklerini giderme adına yaptığı katkılardan ötürü Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU hocama da müteşekkirim. Tezin tamamını okuyarak kıymetli değerlendirmelerini ve eleştirilerini benimle paylaşan Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN hocama da teşekkürü bir borç bilirim. Tezin özgün bir hâle gelmesi adına yaptığı tavsiyeleri ve kendisine yönelttiğim sorularına kıymetli vaktinden ayırarak verdiği cevapları sebebiyle Prof. Dr. Ömer TÜRKER hocama da teşekkür ederim. Vaktinin kısıtlılığına rağmen bazı takıldığım yerlerde önümü açan, lisans dönemindeki okumalarımızla kelâmı bana sevdiren ve bugüne gelmemde çok değerli katkıları olan Muhammet Ali KOCA hocama da teşekkürü bir borç bilirim. Tez konusunu belirlerken ve tutarlı bir içerik planlamaya çalışırken çok değerli katkılar sunan ve lisans hayatımdan bu yana kendisinden birçok şey öğrendiğim Halil İbrahim KAYGISIZ hocama da en içten teşekkürlerimi sunarım. Yine tezin içindeki bazı meseleleri benimle tartışma lütfunda bulunan kıymetli dostum ve yol arkadaşım Ahmet KARAGÖZ'e ve tez yazım sürecinde gösterdikleri sabır ve yardımlarından dolayı aileme çok teşekkür ederim. Ayrıca tez yazım döneminde benden maddî manevî desteklerini esirgemeyen İLAM idareci ve çalışanlarına da müteşekkirim.

Bu çalışmanın İslâm'a ve ümmet-i Muhammed'e ilmî anlamda mütevazı bir katkı sağlamasını Yüce Allah'tan niyaz ederim. Gayret bizden Tevfik Allah'tandır.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ	1
1. Konu ve Ana Problem.....	1
2. Yöntem ve Plan.....	8
3. Kaynaklar.....	10
BİRİNCİ BÖLÜM: RÂZÎ'DE DELÂLET DELİL ve AKIL	12
1. Râzî'de Delâlet Meselesi	12
1.1. Delâletin Tanımı	13
1.2. Delâlet Türleri	16
1.2.1. Lafızların Delâleti	23
1.2.1.1. Tayin Eden (Vâzı').....	24
1.2.1.2. Tayin Edilen (Mevzû').....	25
1.2.1.3. Kendisi İçin Tayin Edilen (Mevzû' leh)	26
1.2.2. Lafızların Taksimi.....	30
2. Râzî'de Delil	35
2.1. Delilin Tanımı	35

2.2. Delilin Taksimi	42
2.2.1. Aklî Delil	44
2.2.2. Naklî Delil.....	47
3. Râzî’de Akıl.....	49
3.1. Aklın Tanımı	49
3.2. Aklın İşlevi	51
İKİNCİ BÖLÜM: RÂZÎ’DE NAKLÎ/LAFZÎ DELİLİN ZANNÎLİĞİ.....	53
1. Giriş	53
2. Bilgisine Ulaşılmak İstenen Meseleler (<i>Metâlib</i>) ve Bunların Naklî/Lafzî Delille İlişkileri.....	64
3. Naklî/lafzî Delilin Bilgi Değeri	67
4. Naklî/Lafzî Delilleri Zannî Kılan Durumlar/Nitelikler	74
4.1. Vaz’ı Bilmeye Bağlı Olanlar	76
4.2. İradeyi Bilmeye Bağlı Olanlar.....	80
4.3. Teâruz ve Nesihle İlgili Olanlar	83
4.3.1. Kendisiyle Teâruz Eden Başka Bir Naklî Delilin Bulunmaması.....	84
4.3.2. Neshin Vukuu	86
4.3.3. Akli Asıl Nakli Fer’ Kabul Etme.....	87
5. Naklî/Lafzî Delilin Aklî Delilden Bağımsız Kesinlik İfade Edip Edemeyeceği .	90
6. Râzî’ye Göre Aklın Teoloji Sahasındaki Konumu	93
SONUÇ.....	115
KAYNAKÇA.....	118
ÖZGEÇMİŞ	126

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a. mlf.	Adı geçen müellif
Bk.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
ktp.	Kütüphanesi
nr.	Numara
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	Tercüme eden
thk.	Tahkik eden
t.y.	Tarih yok
vr.	Varak
y.y.	Basım yeri yok
sy.	Sayı
vb./vs.	ve benzeri / vesaire

GİRİŞ

1. Konu ve Ana Problem

Milâdî yedinci yüzyılda tarih sahnesine çıkan İslâm toplumunu ve Müslüman cemaatini inşa eden en temel olgu ilâhî vahiydir. İlâhî vahiy, lafzı ve manası Allah’a ait olan Kur’ân-ı Kerim ile lafzı Hz. Peygamber’e ait olan sünnet-i seniyye şeklinde iki kısım olarak tezahür eder. Bilindiği gibi İslâm dininin en mümeyyiz vasıflarından birisi, “hayatın her alanına içkin olma” özelliğidir. “Hayat” dediğimiz şey ise insan ferdinin kendisinden başlayıp ailesi, içinde yaşadığı toplumu, öteki devletler, toplumlar ve Yaratıcısı ile olan ilişkilerinin kendisi içinde cârî olduğu zamansal sürecin adıdır. Bütün bu ilişkiler ağı inanç, amel, ahlâk şeklinde üç başlık altında toplanabilmekte ve her iki kısmıyla ilâhî vahiy İslâm dininin mezkûr özelliği gereği bu alanların her birini düzenleyen hüküm ve kurallar vaz’ etmektedir. Delil, “üzerinde doğru bir şekilde akıl yürütüldüğünde bilinmeyenin bilgisine ulaştıran şey” olduğuna göre ilâhî vahyin her iki kısmı da bahsedilen alanların düzenlenmesi için Şâri’ tarafından vaz’ edilen hükümlere ulaştıran deliller olarak isimlendirilebilirler. Ayrıca bunlar, nihayetinde lafızlardan müteşekkil olup, bunları muhataplar kaynağından, sonrakiler ise kaynağa muhatap olanlardan işiterek öğrendiğinden ve bu şekilde İslâm toplumunun varlığı devam ettiği sürece belli bir isnâd silsilesi ile nakledildiğinden dolayı lafzî/sem’î/naklî delil gibi isimlendirmeler de söz konusudur. Erken dönemden itibaren epistemolojik kaygılara sahip olan Müslüman âlimler, zanla yetinilemeyecek kadar hassas meselelerle esnek davranılabilecek meseleleri ayırt edip her bir alan için kendisine münasip olan deliller arayışında olmuşlardır. Bu hassasiyet ışığında lafzî/sem’î/naklî deliller olarak isimlendirilen ilâhî vahyin iki kısmını da ifade ettikleri kesinliğe göre taksim etmeye çalışmışlardır. Başka bir deyişle İslâm ilim geleneği boyunca hiçbir İslâm âlimi, lafzî/sem’î/naklî deliller hakkında “bunların bütünüyle inkâra mecâl bırakmayacak kesinlikte isnâdlarla aktarıldığı ve başka ihtimaller barındırmayacak açıklıkta olduğu” şeklinde bir iddia ortaya atmamış, bilakis “kesin olup kesinlik gerektiren meselelerde kullanılabilen” ve “zannî olup esnek davranılmasına müsaade edilen meselelerde kullanılabilen” şeklinde bir ayrıma gitmişlerdir.

Peki İslâm ilim geleneği özelinde “Lafzî/sem’î/naklî delillerin bütünüyle kesinlik ifade ettiğini söyleyenler olmadığı gibi bunların bütünüyle zan ifade ettiğini söyleyenler de yoktur” şeklinde bir önermeye ne denilebilir? Böyle bir iddia vakıaya mutabık mıdır? İslâm düşüncesinin önemli simalarından birisi olan Fahreddin er-Râzî’nin dile getirdiği bir söylem sebebiyle bu soruya olumlu cevap verilememektedir. Bilimsel bir teori olarak ilk defa Fahreddin er-Râzî’nin bazı eserlerinde rastladığımız bu söyleme göre lafzî/sem’î/naklî deliller -ileride detaylı olarak zikredeceğimiz bazı ihtimaller sebebiyle kesinlik vermemekte; dolayısıyla da kesinlik gerektiren meselelerde delil olamamaktadır. Fahreddin er-Râzî’nin dokuz eserinde değindiği bu iddia, genelde on mukaddime ile temellendirilmiş, bununla birlikte o, bu eserlerin tamamında aynı mukaddimleri zikretmemiştir. Bu dokuz eserde zikredilen naklî/sem’î/lafzî delillerde kesinliğe mâni olan mukaddimleri toparlayacak olursak Râzî’ye göre lafzî/naklî/sem’î delillerin kesinlik bildirmesi;

1. Dillerin sözcüklerinin nakli,
2. Nahiv ve sarf kurallarının nakli,
3. İştirâkin olmaması,
4. Mecazın olmaması,
5. Naklin olmaması,
6. İzmârın ve hazfın olmaması,
7. Tahsisin olmaması,
8. Takdim-tehirin olmaması,
9. Nâsihin olmaması,
10. Muâırız olan naklî bir delilin olmaması,
11. Muâırız olan aklî bir delilin olmaması gibi etkenlere bağlıdır.

Bunların tamamının bilgisi zannîdir. Dolayısıyla lafzî/sem’î/naklî deliller kesinlik değil, zan ifade eder.

Esasında lafzî/sem’î/naklî deliller yani nasslar bütün İslâm ilimlerinin bir şekilde ortaya çıkış sebebi olduğundan Râzî’nin söz konusu teorisi dolaylı da olsa bütün İslâm ilimlerini ilgilendirmektedir. Bununla birlikte, İslâm hukukunun metodolojisi olan ve büyük oranda yöntemsel bir ilim olan fıkıh usulü ilmi ile bütün İslâm ilimlerinin meşruiyet zeminini temin eden, her birisinin dayanağı olan ilkeleri veren, dinî inançları aklî bir zeminde savunmayı amaç edinen ve bu sebeple de epistemoloji ve yöntemle de

ilgilenen kelâm ilmi açısından doğrudan ve hayatî bir öneme sahiptir. Teorinin fıkıh usulündense kelâm ilmi açısından ortaya çıkardığı sonuçlar daha kapsamlı ve tabiri caizse daha tehlikelidir. Neden daha kapsamlı ve daha tehlikeli olduğunu birkaç maddede özetlemek istiyoruz:

1. İslâm dininin olmazsa olmazları olarak ifade edebileceğimiz ve inkârı veya tevili İslâm dairesinden çıkış anlamına gelen, dolayısıyla da Müslümana kimliğini veren “zarûrât-ı dîniyye” ile “âmentü” nasslardan elde edilir. Bu meseleler zanla yetinilemeyecek kadar hassastır ve bunların bilgisini bize veren nasslar ittifakla kat’îdir. Lafzî/sem’î/naklî delillerin yani nassların kesinlik veremeyeceğini iddia etmek ise zarûrât-ı dîniyyenin, Müslümanın özgün kimliğinin kaybolması anlamına gelir.
2. Birden fazla anlama ihtimalli olan, zahiri bazı temel dinî ilkelerle uyuşmayan kısacası müteşâbih olarak isimlendirilen nasslar başka anlamlara muhtemil olmayacak kadar açık ve kesin olan ve muhkem diye isimlendirilen nasslara ircâ edilerek anlaşılmaktadır. Lafzî/sem’î/naklî delillerin zannî olduğu teorisini savunmak, müteşâbih nassların anlaşılma zemini olan muhkem nasslar diye bir kategorinin varlığını inkâr anlamına gelir. Başka bir ifadeyle muhkem-müteşâbih arasındaki çizginin ortadan kalması anlamına gelir.
3. Lafzî/sem’î/naklî delillerin zannî olduğunu iddia etmek, Bâtınî tevilin önündeki en büyük engeller olan “kesinlik ve açıklık sebebiyle tevil kabul etmeme” gibi Ehl-i Sünnet kriterlerini bertaraf etme ve Bâtınî tevilin önünü tamamen açma anlamına gelir.
4. Lafzî/sem’î/naklî delillerin zannî olduğunu iddia etmek, filozoflar gibi bazı temel inanç esaslarını inkâr eden veya asılsız tevillere başvuran gruplar karşısında sergilenen tekfir tavrını geçersiz kılar. Oysa Râzî de dahil birçok kelâm âlimi haşr-ı cismânî gibi inanç konularının inkârını küfür sayar.
5. Kelâm ilmi ile felsefenin metafizik kısmı arasında temel ayrım olarak kelâm ilminin “İslâm kanunu üzere olması” zikredilir. Yani kelâm ilminin kat’î nassların getirdiği kayıtlarla kendini sınırladığı iddia edilir. Dolayısıyla zannîlik teorisini savunmak iki grup arasındaki farkın ortadan kalkması ve akli mutlak otorite olarak kabul etmek anlamına gelir.

Bu maddelerde özetlenen durumlara dikkatle bakıldığında bu teoriyi savunmanın esasında kelâm ilmini anlamsızlaştırmak anlamına geldiği görülecektir ki; bu durum hem İslâm kelâmı için hem de ömrünün büyük bir kısmını Ehl-i Sünnet kelâmının hassasiyetlerini korumaya adanmış söyleyen Râzî için önemli bir sorun teşkil etmektedir. Bu sebeple Râzî'nin bu teoriden tam olarak ne kastettiği ve Râzî özelinde bunun nasıl anlaşılması gerektiği, çalışmamızın ana problemlerinden birini teşkil etmektedir.

Bu teoriyi savunmak Râzî'nin kelâmî yöntemi özelinde başka bir probleme daha sebep olmaktadır. Bu problemi de şu şekilde izah edebiliriz:

- i. Râzî'nin bu teoriyi temellendirirken zikrettiği en önemli önermelerinden birisi şudur: Aklî delil yakîn ifade eder. Lafzî/sem'î/naklî delillerin karşısında aklî bir muârazın olup olmadığı bilgisi kesin değil zannîdir. Zanna dayanan şey de zannîdir. Yani aklî delil kesinlik, lafzî delil ise zan ifade eder.
- ii. Özellikle *Metâlib* isimli eserinin mukaddimesindeki ifadeleri delil gösterilerek Râzî'ye, “aklın metafizikte ve hakikat arayışında kesinliğe ulaşamayacağı” görüşü de nispet edilmektedir. İddia edildiğine göre Râzî, “aklın metafizikte kesinliğe ulaşamayacağı, ancak evlâ ve en uygun olana (evlâ ve ehlak) ulaştırabileceği” görüşünü savunmaktadır.¹ Bazı eserlerinde² bu meseleye

¹ Ebu'l Abbas Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Der'u Te'ârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, (Medine: İdâretü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi Câmî'ati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991), 1/159-160. Kaplan Hayri, “Baha Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfîlere/Tasavvufa Bakışı”, *Tasavvuf*, VI/14 (2005), s. 294. Fazlıoğlu İhsan, “Râzî Krizini Aşmak: Mevlânâ'nın Arayışı İçin Yeni Bir Yorum”, *Düşünen Şehir*, sy. 8, 2019, s. 109. Türker Ömer, “Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed.: Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İSAM yayınları, 2018), s. 36. İskenderoğlu Muammer, “Fahreddin Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed.: Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İSAM yayınları, 2018), s. 504. A. mlf., “Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: -Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?-, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 22, 2014, s. 173. Arıcı Mustakim, *Fahreddin er-Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibî Örneği*, (İstanbul: Klasik, 2015), s. 119. A. mlf., “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed.: Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İSAM yayınları, 2018), s. 199. A. mlf., “VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 26, 2011, s. 31.

Şunu eklemek istiyoruz ki; atf yaptığımız ve aynı yazarın ürünü olan son üç çalışmada diğerlerinin aksine iddia, “bütün bir metafizikte aksi mümkün olmayan bir kesinliğe varılamayacağı” üzerinden değil, kendi bağlamı olan “teoloji ve bu ilmin bazı meselelerinin bilgisinde aksi mümkün olmayan bir kesinliğe varılamayacağı” üzerinden anlatılmaktadır. İleride de görüleceği üzere diğer kaynakların yazarlarına katılmadığımız nokta da bu iddiayı bütün metafiziğe teşmil ederek sunmalarıdır.

² Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mantku'l-Mülâhhas*, (Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381), s. 351-352. A. mlf., *Muhassalü Efkârî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, t.y.), s. 41. A. mlf., *er-Riyâzu'l-*

değinen ve bu görüşü bir grup filozofa nispet eden Râzî, bunu kendisi de benimsiyormuş gibi aktarılmaktadır.

Bu iddia doğru ise şu sonuçlarla karşılaşmaktayız:

1. Râzî'nin akıl hakkındaki bu söylemi ile zannîlik teorisi ve akıl hakkındaki mukaddimesi çelişmektedir. Başka bir ifadeyle Râzî görünürde akıl ve aklî delil hakkında aynı şartlar altında iki farklı hüküm vermektedir.
2. Kelâm ve metafizik anlamsızlaşmaktadır. Zira bir görüşe göre her iki disiplin de nazar yöntemi ile varlık araştırması yapmakta ve bu araştırma sonucu aksi mümkün olmayan bir kesinliğe ulaşma amacındadır. Aklî bu araştırmada yetersiz görmek ise baştan bu ilimlerin boş bir çaba içinde olduğu anlamına gelir.

Şunu da ekleyelim ki; bu söylem, Râzî'nin Eş'arî gelenek içindeki seleflerinden İmam Cüveynî (ö. 478/1085) ve İmam Gazâlî (ö. 505/1111) ve felsefî gelenek içindeki Aristo (MÖ 384-322) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi zirve isimlere de nispet edilmektedir.³

Ayrıca Râzî, -ileriki bölümlerde detayına girileceği üzere- aklî bir delilin iki önermeden ne daha az ne de daha fazla olmayacağını gerekçesiyle birlikte anlatmıştır. Dolayısıyla ona göre aklî delil, iki önermeden oluşan bir kıyastır. Mantık ilminin “beş sanat” kısmından bilindiği gibi aklî delillerin yani kıyasların yakîn ifade eden kısmı burhanî kıyaslardır. Mantık erbâbı burhanî kıyasların yakîn ifade etmesi için yakînî

Mûnika fî Ârâi Ehli'l-İlm, (Tunus: Merkezü'n-Neşri'l-Câmiî, 2004), s. 21-22. A. mlf, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/41-52.

³ İmam Cüveynî ve İmam Gazâlî hakkındaki nakiller için bk.: Türker Ömer, “Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed.: Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İSAM yayınları, 2018), s. 30-32. İmam Cüveynî'nin bu görüşte olduğunu savunanların dayandığı nokta için bk.: İmamü'l-Harameyn Ebu'l Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, (Doha: Cami'atu'l-Katar, 1399/1978), 1/142. İmam Gazâlî'nin bu görüşte olduğunu savunanların dayandığı nokta için bk.: Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Hakikat Arayışı: el- Münkız mine'd-Dalâl*, çev. ve thk. Abdurrezzak Tek, (Bursa: Emin Yayınları, 2017), Arapça kısmında s. 16-42. Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *er-Risâletü'l-Ledunniyye*, (Kâhire: Matba'atu Kürdistan el-İlmiyye, 1328), s. 15-23.

İbn Sînâ hakkındaki nakiller için bk.: Sadreddin Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar: el-Müraselât*, (çev. Ekrem Demirli), (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), s. 62-63. Demirli Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), s. 136. Türker Ömer, “Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, s. 34. İbn Sînâ'nın bu görüşte olduğunu savunanların dayandığı nokta için bk.: İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, (Beyrut: ed-Daru'l-İslâmiyye, t.y.), s. 34.

Aristo hakkındaki nakiller için bk.: Fahreddin er-Râzî, *Mantku'l-Mülâhhas*, s. 352. a. mlf., *er-Riyâzu'l-Mûnika fî Ârâi Ehli'l-İlm*, s.21. Sadeddin Mes'ud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd fî İlmi'l-Kelâm*, (İstanbul: Daru't-Tibâati'l-Âmire, 1277), 1/25. Kestellî, *Hâşiyetu'l-Kestellî alâ Şerhi'l-Akâ'id (el-Mecmû'atu's-Seniyye içinde)*, (Lübnan: Daru Nur Sabah, 2012), s. 155. Ramazan Efendi, *Hâşiyetu Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâ'id (el-Mecmû'atu's-Seniyye içinde)*, (Lübnan: Daru Nur Sabah, 2012), s. 155.

mukaddimelerden oluşması gerektiğini söylemiş ve bu kıyasların maddesini teşkil edecek ve ilkesi olacak yakîn bildiren mukaddime çeşitleri zikretmişlerdir. Râzî'ye göre bunlar evveliyyât, mücerrebât, mütevâtirât, müşâhedât ve hadsiyyât olmak üzere beş tanedir. Buradan anlaşılıyor ki Râzî'ye göre bu beş mukaddime çeşidinden oluşan kıyasların/aklî delillerin yakîn ifade etmesi gerekir. Fakat Râzî'nin bu beş mukaddime çeşidinden evveliyyât dışındakilerin her biri hakkında eleştiriler sıraladığı ve bunların kesinlik bildirdiğine itiraz ettiği de aktarılmaktadır.⁴

Bütün bu iddialar doğru ise şöyle bir sonuç ortaya çıkmıştır: Râzî'nin bilgi sistemi özelinde izaha muhtaç bir problemle karşı karşıyayız. Zira hem naklî delile zannî ve aklî delile kat'î demek hem de aklın ve aklî delilin kesinlik ifade etmesi konusunda ümitsiz konuşmakta, aklî delilin kesinlik vermesine yarayan öncüllere eleştiriler yöneltmektedir. Neticede de hem zannîlik teorisi hem de aklın metafizikte kesinlik için yetersiz olduğu iddiası herhangi bir kayıt eklenmeksizin mutlak bir hâl aldığından temel bilgi kaynaklarından ikisini kaybeden kelâm disiplini temelsiz hâle gelmektedir.

Dolayısıyla bizim bu çalışmadaki temel amacımız, kelâm ilmini ilgilendiren tarafla Fahreddin er-Râzî'de lafzî/sem'î/naklî delilin zannîliği teorisini ve bu teori ile çelişkili görünen “Râzî'ye göre aklın metafizikte kesinliğe ulaşamayacağı” iddiasının, iddiayı ona nispet edenlerin referans aldığı yerden çıkarılıp çıkarılamayacağını tahlil etmeye çalışmaktır. Teorinin gerçekten aktarıldığı hâliyle Râzî tarafından benimsenip benimsenmediğini, Râzî özelinde teorinin nasıl anlaşılması gerektiğini ve aklın metafizikteki konumu hakkında kendisine nispet edilen görüşün haklılık payını ortaya koymaktır. Bunun sonucunda da Râzî'ye nispet edilen ve çelişkili gibi görünen bu iki söylemi cem' etmenin yolunu aramaktır.

Çalışmadaki temel iddiamız ise, “lafzî/sem'î/naklî delilin zannî olduğu” ve “aklın metafizikte kesinliğe ulaşamayacağı” iddialarının Râzî tarafından bu mutlaklıkla savunulmadığı, buna binâen de Râzî'nin çelişki içinde olmadığıdır.

Bizim çalışmamızdan önce “Râzî'ye göre lafzî/sem'î/naklî delillerin zannî olduğu” konusuna değinen başka çalışmalar da yapılmıştır:

⁴ Altaş Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), sf. 171-180.

Râzî'nin bilimsel bir teori olarak zikrettiği "Lafzî/naklî delillerin zannîliği" iddiasına daha önce Arap dünyasında Ahmed el-Kaveştî tarafından hazırlanan *ed-Delîlu'n Naklî fi'l Fikri'l Kelâmî beyne'l Hüccîye ve't Tavzîf* başlıklı ve aslı yüksek lisans tezi olan bir eserde değinilmiştir. Yazar meseleyi Râzî özelinde incelememiş, teorinin ve mukaddimelerin tahlilini yapmamıştır. Birinci bölümde naklî delillerin Kur'an, sünnet ve icmâ' şeklinde üç tane olduğunu söylemiş, bunların sübûtu ve delâleti hakkında daha çok Eş'arî ve Mu'tezilî ekollerin ne düşündüğünü aktarmaya çalışmıştır. İkinci bölümde de istidlâl bakımından bunların hücciyetini incelemeye çalışmış ve gördüğümüz kadarıyla bilimsel olmaktan çok duygusal bir yaklaşımla meseleyi incelemiştir.

Teoriye yine Hadîce Hammâdî el-Abdullah tarafından hazırlanan *Menhecu'l İmâm Fahreddin er-Râzî beyne'l Eşâ'ira ve Mu'tezile* isimli bir doktora tezinin bir bölümünde değinilmiştir. Dört bölümden oluşan tezin ilk bölümünde Râzî'nin araştırma yöntemlerini, ikincisinde İlâhiyât bahislerini, üçüncüsünde Âlem tasavvurunu, dördüncüsünde ise insan konularını incelemeye çalışmış, teoriye birinci bölümün bir kısmında değinmiştir. Fakat teorinin ve mukaddimelerinin tahliline girmeden ve bahsettiğimiz probleme değinmeden ele almıştır. Bu ve üstteki çalışmada da Takiyuddin en-Necrânî'nin (ö. hicrî 7. yüzyılın ikinci yarısı) bir eserinde teoriye işarette bulunduğu bir eseri delil gösterilerek Râzî'nin teoriyi Mutezile'den aldığı iddia edilmiştir. Oysa ileride de görüleceği üzere hem Necrânî Râzî'den önce yaşamamış hem de bunu Mu'tezilî seleflerinden aldığına dair bir veriye rastlanmamıştır.

Yine Kiyân Ahmed Hâzim Yahya'nın *el-İhtimâlâtü'l Lugaviyye el-Muhille bi'l Kat' ve Teâruzuhâ inde'l Usûliyyîn* isimli doktora tezinde teoriye değinilmiştir. Yazar üç bölümden oluşan çalışmasının birinci bölümünde kavramsal çerçeveye ve teorinin tarihine, ikincisinde ihtimaller olarak isimlendirilen teorinin mukaddimelerine, üçüncüsünde ise bunların çelişme durumlarına değinmiştir. Adından da anlaşıldığı üzere fıkıh usulü disiplini özelinde incelenen meselenin bahsettiğimiz kelâmî sonuçları ve akıl hakkındaki iddia ile uyumsuzluğu ele alınmamıştır.

Türkiye'de ise meseleye dair M. Emin Güleçyüz tarafından *Fahreddin er-Râzî'de Dil ve Kesinlik* adıyla bir lisans bitirme tezi yazılmıştır. Kısa ve çok genel bir çerçeve olan çalışmada yine bahsettiğimiz problemlere değinilmemiştir.

Ayrıca halihazırda Mehdi Cengiz tarafından Arap Dili ve Belâğâtı alanında *Fahreddin er-Râzî'de Dilde Kesinlik Problemi* adıyla bir doktora çalışması

yürütölmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla çalışmanın sâiki bahsettiğimiz kelâmî problemler olmayıp ilgili alanın hassasiyetleri doğrultusunda mesele Arap dili açısından incelenmektedir.

Yine doğrudan konumuzla ilgili olmasa da Galip Türcan tarafından *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb* isimli bir kitap yazılmıştır.

2. Yöntem ve Plan

Daha önce değindiğimiz gibi çalışmamızın temel problemi lafzî/sem’î/naklî delilin zannîliği teorisinin ve “aklın metafizikte kesinliğe ulaşamayacağı” söyleminin hiçbir kayıt getirilmeksizin mutlak anlamda Fahreddin er-Râzî tarafından benimsenip benimsenmediğini ortaya koymaktır.

Bu bağlamda öncelikle ana problemimizin ilk ayağını teşkil eden “lafzî/sem’î/naklî delilin zannîliği” iddiasına Râzî’nin hangi eserlerinde ve ne ölçüde değindiği araştırılmıştır. Kaynak taraması ve tespitinin ardından meselenin Râzî tarafından nasıl tasvir edildiği anlaşılmaya çalışılmıştır.

Râzî’nin ilgili meseleye değindiği eserleri üzerine şerh-telhis tarzı birçok çalışma yapıldığından meseleye bir de onların gözünden bakılarak konu özelinde çok yönlü bir okuma yapılmaya çalışılmıştır.

Daha sonra meselenin birinci bölümde doğru bir şekilde tasviri ve ikinci bölümde doğru bir tahlilinin yapılması için çeşitli tasnif denemeleri yapılarak tasvir ve tahlil bu tasniflere göre icrâ edilmiştir. Tasvir aşamasında bazı kısımlar dil ve mantık kitaplarına müracaat etmeyi gerektirdiğinden ilgili alanların otorite eserlerine gidilerek tasvir için gerekli arka plan oluşturulmak istenmiştir. Tahlil aşamasında ise Râzî’nin öğrencilerinden ve yakın dönem takipçilerinden başlanarak Râzî sonrası ulemanın eserlerinden bolca istifade edilmiştir.

Ayrıca araştırma süresince meseleyle dolaylı olarak bağlantılı olan bazı tartışmalar keşfedilmiştir. Zenginlik açısından bu tartışmalar da aktarılmış ve çözüm önerilerinde bulunulmuştur.

Ana problemimizin ikinci ayağını teşkil eden “Râzî’ye göre aklın metafizikte kesinliğe ulaşamayacağı” iddiası için de öncelikle Râzî’nin eserlerinde bir tarama yapılmıştır. Gerçekten de böyle bir iddianın Râzî tarafından savunulup savunulmadığını

anlamak için öncelikle bu görüşü Râzî'ye nispet edenlerin atf yaptıkları *Metâlib*'teki kısım incelenmiş, ardından da tespit edilen diğer kaynaklar titizlikle irdelenmiştir. Bu araştırma sonucu elde edilen veriler üzerine dikkatlice düşünülmüş ve kişisel bir yorum ameliyesi ile bahsettikleri iddianın tahlili yapılmıştır. Bu şekilde Râzî'ye nispet edilen ve çelişkili gibi görünen iki söylemin cem' edilip edilemeyeceği hakkında bir kanaate varılmıştır.

Bu yöntem ve araştırma metodu sonucu çalışmamızda uyguladığımız plan ise şu şekildedir:

Giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşan çalışmamızın giriş kısmında ana problemin, çalışmanın yöntem, plan ve kaynaklarının tasviri yapılmıştır.

Bilinmeyen tasdiklerin bilgisine ulaşmak, tasavvurların bilinmesiyle mümkün olduğundan bu bağlamda öncelikle ana problemin müfredâtını teşkil eden şeylerin doğru bir tasavvuru gerekmektedir. Yani teoride zikredilen mukaddimelerde/öncüllerde bahsedilen meseleler ile akıl meselesinin Râzî özelinde nasıl anlaşılması gerektiği, Râzî'nin eserlerinde bu meselelerin nasıl tasvir edildiği analiz edilmelidir. Ancak bu şekilde, zikredilen problemin sağlıklı bir çözümlemesi yapılabilir. Buna binâen birinci bölümde zannîlik teorisinin her bir mukaddimesi hakkında ve aynı meselede kendisi için iki farklı hüküm verilen akıl hakkında zihinlerde genel bir tasavvur oluşturma adına Fahreddin er-Râzî özelinde “delâlet”, “lafızların taksimi”, “delil” ve “akıl” meseleleri incelenmiştir. Zira yukarıda toparlayarak zikrettiğimiz mukaddimelere⁵ dikkatle bakıldığında ilk iki mukaddime lafızların delâletiyle, 3,4 ve 5. mukaddimelerde zikredilenler neticede lafızların kısımları olduğundan lafız taksimi ve lafızların kısımlarıyla, 10 ve 11. mukaddime ise delil konusuyla ilgilidir. 6 ve 8. mukaddime bahsedilenler mecaz türleri olup 7 ve 9. mukaddime bahsedilenler ise delil türlerinden naklî delile ilişkin durumlardır. Dolayısıyla birinci bölümde doğru bir tasavvuruna ulaşılmaya çalışılan bütün meselelerin “delâlet”, “lafızların taksimi”, “delil” ve “akıl” başlıkları altında toplanması mümkündür.

Bunun akabinde “lafzî/sem’î/naklî delillerin zannîliği” iddiası ile “akıl metafizikte kesinliğe ulaşamayacağı” iddiasının tahlili aşamasına geçilebileceğinden, ikinci bölümde Râzî’de “lafzî/sem’î/naklî delillerin zannîliği” teorisinin ne anlam ifade

⁵ Bk.: s. 2.

ettiği ve teorinin nerelerde geçerli olduğu incelenmiş, teori mukaddimeler üzerinden tahlil edilerek eleştirilebilecek yönleri eleştirilmiş ve Râzî'ye nispet edilen “aklın metafizikte kesinliğe ulaşamayacağı” iddiasının doğruluğu Râzî'nin meseleye değindiği yerler serdedilerek tahlil edilmiştir.

Sonuç bölümünde ise ulaşılan neticeler kısaca özetlenmiştir.

3. Kaynaklar

Bu çalışmada ana kaynaklarımızı Râzî'nin eserleri oluşturmaktadır. *el-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkḥ*, *el-Me'âlim fî Usûli'l-Fıkḥ* gibi fıkḥ usulüne, *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz* gibi belagata, *er-Riyâzu'l-Mûnika fî Ârâi Ehli'l-İlm*, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* gibi mezhepler tarihine, *el-Âyâtü'l-Beyyinât* gibi mantığa, *el-Mebâhisü'l-Meşrikîyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât*, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, *el-Mûlahhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme*, *el-İşâre fî İlmi'l-Kelâm*, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, *Nihâyetü'l-Ukûl*, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, *Muhassal*, *el-Erba'in fî Usûli'd-Dîn*, *Tesîsu't-Takdîs*, *el-Metâlibü'l-Âliye* gibi felsefe ve kelâma ve *et-Tefsîru'l-Kebîr*, *Esrâru't-Tenzîl ve Envâru't-Tenzîl* ve *'Acâibu'l-Kur'ân* gibi tefsire dair yaklaşık 20 eseri mütalaa edilmiş ve kaynak olarak kullanılmıştır.

Bunun yanında Ebu Abdullah Muhammed el-İsfehânî'nin (ö. 653/1255) *el-Kâşif anî'l-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, Şihâbuddin el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî'htisâri'l-Mahsûl fî'l-Usûl*, Necmeddin Abdurrahman el-Hûnecî'nin (ö. 663/1264) *Şerhu Kitâbi Me'âlimi Usûli'd-Dîn*, Şerafeddin İbn Tilmisânî'nin (ö. 658/1260) *Şerhu Me'âlimi Usûli'd-Dîn*, Necmeddin el-Kâtibî el-Kazvînî'nin (ö. 675/1277) *el-Münassas fî Şerhi'l-Mûlahhas*, *el-Mufasssal fî Şerhi'l-Muhassal*, İbn Ebi'l-Hadîd'in (ö. 656/1258) *Şerhu'l-el-Âyâtü'l-Beyyinât*, *Ta'lik 'ale'l-Muhassal*, Kutbuddin el-Mısrî'nin (ö. 618/1221) *Şerhu'l-Muhassal* ve Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Telhîsu'l-Muhassal*'ı gibi Râzî'nin çeşitli çalışmalarına yazılan şerh-telhis tarzı eserlere de sıkça müracaat edilmiştir. Zira hem Ehl-i Sünnet hem de farklı ekol mensupları tarafından Râzî üzerine yapılan çalışmalarda meseleler çok yönlü okumalara tâbi tutulmuş, farklı bakış açıları sayesinde zengin bir miras oluşmuştur. Ayrıca Râzî'nin eserlerine şerh-telhis yazarak değil de müstakil eserler üzerinden

tamamen Râzî eleştirisine soyunan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyımî'l Cevziyye'nin (ö. 751/1350) ilgili eserleri de incelenmiştir.

Başta birinci bölümdeki delâlet başlığı olmak üzere çalışmamızdaki bazı kısımlar dil ve mantık kitaplarına müracaat etmeyi gerektirdiğinden burada tek tek sayamayacağımız birçok dil ve mantık eseri de kaynaklarımız arasında yer almaktadır.

Yine Râzî öncesi ve sonrası ulemaya ait sayamayacağımız çoklukta fıkıh usulü, kelâm ve felsefe klasîği ile gerekli görülen yerlerde araştırma zenginleştirilmeye çalışılmıştır. Kaynaklarımızın nicelik ve nitelik bakımından zenginliğini anlamak için “Kaynakça” kısmına bakılması yeterli olacaktır.

Bunların dışında ikincil literatür olarak çalışmamıza katkı sağlayacak kitap, kitap bölümü, tez, makale ve ansiklopedi maddelerinden de bolca istifade edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM: RÂZÎ'DE DELÂLET DELİL ve AKIL

1. Râzî'de Delâlet Meselesi

Yüce Yaratıcı, varlıkları, tabiatlarına belli başlı özellikler ve ihtiyaçlar koyarak yaratmıştır. “Tanrı dışındaki her şey” olarak tanımlanan âlemin bir kısmını teşkil eden canlı varlıklar da fitratları gereği birlikte yaşama, yardımlaşma gibi durumlarla malûldür. Bu ortak faaliyetleri gerçekleştirebilmeleri ise iletişim kurmaları ve çeşitli araçlar kullanarak anlaşmalarıyla mümkündür. Canlı cinsinin bir türü olarak insan da *medeniyyn bi't-tab'* olması hasebiyle türdaşlarıyla birlikte yaşamak ve yardımlaşmak zorundadır. Şüphesiz akıl sahibi ve düşünen (*natikiyet*) olmakla diğer canlı varlıklardan ayrılan insan türünün en verimli ve etkin iletişim aracı, belirli manalara vaz' edilmiş lafızlardır. İnsanların karşılıklı anlaşmaları sonucu belli sesler belli manaların karşısına konulmuş ve bu sesler zihinlerde kurgulanan olguların muhataba aktarılma vasıtası kılınmıştır. Buna göre lafız ile mana arasında, kulların kendi aralarındaki ve kullar ile Allah arasındaki iletişimi hayatî boyutta etkileyen bir ilişki vardır. Zira herhangi bir ferdi diğer fertlerden ayırıp onun teşahhusunu sağlayan ve temel mümeyyizlerden biri olan kişiye özgü düşünce ve manalar, anlamlı lafızlar (*müsta'mel*) aracılığıyla muhataba aktarılır. Dolayısıyla bir ferdi diğerine göre özgün kılan şeylerden birisi onun düşünceleri iken, onun doğru anlaşılmasını sağlayan ise lafızlardır. Bu açıklamadan lafız-mana arasındaki ilişkinin kullar arasındaki hayatî konumu açıklığa kavuşmuştur. Kullarla Allah arasındaki iletişime etkileri ise Allah'ın insanlara kendini ve hükümlerini anlatmasının vasıtası olması sebebiyledir. Bunun ise iki dünya mutluluğu için ne kadar önemli olduğu ortadadır.

Lafız-mana arasındaki ilişki ve lafzın manayı göstermesi, daha genel bir konunun alt meselelerindendir. Çünkü bir şeyi gösterme ve anlaşılmasını sağlama araçları, lafızdan daha geniş kapsamlıdır. Nitekim lafızlardan oluşması zorunlu olmayan delil ile medlûl arasında da aynı türden bir ilişki söz konusudur. Ayrıca bu daha genel olan konu belirli bir dile veya millete de özgü değildir. Mensubu olduğumuz gelenekte bu konu “delâlet” başlığı ile ifade edilip bilimsel bir çabaya konu edilir.

Bilindiği gibi delâlet, lafız-mana arasındaki ilişki, lafzın manayı gösterme keyfiyeti ve lafzın kısımları, delil ile medlûl arasındaki ilişki konuları İslam ilimleri içinde birden fazla ilimde birkaç farklı açıdan ele alınır. Örneğin; fıkıh usulünde, nasların hükümleri gösterme keyfiyeti yönünden ele alınıp farklı taksimlere tabi tutulurken; mantıkta ise riayet edildiğinde zihni hatadan koruyan kuralları aktarma ve talim sebebiyle incelenir. Dil ilimlerinin varlık zeminini oluşturması sebebiyle bu ilimlerin delâlet konusunu incelemesi pek tabiidir.

Mantık ilminin müteahhir dönemde kelim ilminin yöntem kısmına derç edilmiş olması sebebiyle çalışmamızda delâlet konusunu mantık ilmi merkezli ele almaya çalışacağız. Fakat çalışmamızın merkezinde olan Fahreddin er-Râzî bu meseleye mantık ilmi dışındaki bazı eserlerinde de değindiği için bu ilimler bağlamında da değineceğiz.

1.1. Delâletin Tanımı

Delâlet konusunun mantık kitaplarında müstakil bir başlık altında işlenmesi İbn Sînâ ile başlar. Fakat kendisi de çalışmamızın merkezinde olan Fahreddin er-Râzî de genel bir delâlet tanımına veya lafzî olmayan delâlete değinmeden lafız-mana arasındaki ilişki olması yönüyle delâleti anarlar ve lafız taksimlerine başlarlar. Bir şey hakkında konuşmak ve hüküm vermek, onu tasavvur etmenin bir uzantısı olduğundan delâlet hakkında konuşabilme adına bize onun tasavvurunu verecek bir tarif zikretmek zorundayız. Zira mantık ilminden de bilindiği üzere tasavvura ulaştıran şey, açıklayıcı söz (*el-kavlu's şârih*) yani haddî veya resmî tanımlardır. Bu zorunluluk sebebiyle İbn Sînâ ve Râzî'den sonrakilerin verdikleri delâlet tanımlarını aktaracağız.

Delâlet kelimesi Arap dilinde “دل” fiilinin mastarı olup sözlükte “yol gösterme, kılavuzluk etme” gibi anlamlara gelmektedir.⁶

İstilahî anlamdaki tarifi ise belirli aşamalar geçirmiştir. Delâlet konusunu müstakil olarak ilk defa ele alan İbn Sînâ “Bir ismin işitileni (yani lafız) hayalde resmolduğunda nefste de bir anlam resmolur; böylece nefis, bu işitilenin, o mefhuma ait olduğunu bilir;

⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Kâhire: Daru'l-Me'ârif, t.y.), 16/1413-1414. Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Kuveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ, 1965), 28/498.

dolayısıyla duyu her ne zaman nefse işitilen şeyi getirirse nefis o anlama yönelir”⁷ şeklinde sadece lafzın delâletinin tarifi sayılabilecek cümleler kurmuşken sonraki mantıkçılar delâletin tarifini lafız olmayan şeyin delâletini de kapsayacak şekilde geliştirmişlerdir. Delâlet tarifinin son hâli “bir şeyin öyle bir hâlde olmasıdır ki kendisinin bilinmesi durumunda başka bir şeyin de bilinmesi gerekir” şeklinde ifade edilmiştir.⁸ Molla Fenârî (ö. 834/1431) tanımı biraz daha detaylandırmış ve “bir şeyin öyle bir hâlde olmasıdır ki kendisinin (yakînen) bilinmesi durumunda başka bir şeyin de (yakînen) bilinmesi veya zan ile bilinmesi; kendisinin zan ile bilinmesi durumunda başka bir şeyin de zan ile bilinmesi gerekir” şeklinde ifade etmiştir.⁹ Bir şeyin yakînen bilinmesinden başka bir şeyin de yakînen bilinmesinin örneği, fiilin bilgisinden onun bir faili olduğunun bilinmesidir. Bir şeyin yakînen bilinmesinden başka bir şeyin zan ile bilinmesinin örneği ise bulutun bilgisinden yağmur yağacağına zandır. Bir şeyin zan ile bilinmesinden başka bir şeyin zan ile bilinmesinin örneği ise gökyüzünde buluta benzer bir dumanın görülmesinden yağmur yağacağına zandır. Nazar ehli arasında “ilim” kelimesi genel olarak üç anlamda kullanılmaktadır:

1. Tasavvur ve tasdiki kapsayan mutlak anlamda idrak,
2. Yakînî tasdik,
3. Yakînî-gayr-i yakînî hükümleri içeren mutlak anlamda tasdik.

Eğer birinci tanımdaki “ilim” kelimesi birinci anlamda kabul edilirse Molla Fenârî’nin tanımındaki detayı içermiş olmaktadır. Çünkü onun tanımında “ilim” kelimesi ikinci anlamdadır ve birinci anlam ikinci anlamı içermektedir.

Tanımlarda bahsedilen birinci şeye “*dâl*” ikincisine ise “*medlûl*” denilmektedir. Aklen hem *dâl* hem de *medlûl* lafızdan daha genel olduğundan aklî taksim ve sınırlama gereği karşımıza dört ihtimal çıkmaktadır:

1. Her ikisinin de lafız olması; bu kısmın varlığı ve örneği tartışma konusudur.

⁷ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), s. 13-14.

⁸ Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1985), s. 109. Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsu’atu Keşşâfi Istilâhâtî’l-Funûn ve’l-Ulûm*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân Naşirûn, 1996), 1/847. كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر.

⁹ Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemseddin el-Fenârî, *el-Fevâidu’l-Fenâriyye*, (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2014), s. 22-23.

2. *Dâllin* lafız, *medlûlün* lafız dışında bir şey olması; Zeyd lafzının o ismi taşıyan insan ferdine delâleti gibi.
3. İkincisinin zıddı; lafızlara delâlet eden çizgiler gibi.
4. Her ikisinin de lafız dışında bir şey olması; parmakların sayılara veya dumanın ateşe delâlet etmesi gibi.¹⁰

İleride daha detaylı anlatmak üzere burada kısaca değinecek olursak şunu ifade etmeliyiz ki; yukarıdaki aklî taksimde de görüldüğü üzere delâlet konusu, *dâllin* lafız olup olmadığı merkeze alınarak taksim edilir. Hayatın her alanında olduğu gibi mantıkta ve genel olarak bütün İslamî ilimlerde lafızlar, insanın en temel aktarım ve üretim vasıtası olduğundan, lafız odaklı olan delâlet türü yani ikinci kısım üzerinden devam edilir.

Delâletin birinci tanımındaki “ilim” kelimesinden kastın yakînî olsun olmasın tasdik ve tasavvurları kapsayan mutlak anlamda idrak olduğunu kabul etmiştik. Bu durumda dört ihtimal daha ortaya çıkmaktadır:

1. *Dâllin* tasavvurundan *medlûlün* tasavvurunun gerekmesi; Ali lafzının tasavvurundan Ali isimli şahsın tasavvurunun gerekmesi gibi.
2. *Dâlli* tasdikten *medlûlün* tasdikinin gerekmesi; “İnsan düşünen canlıdır” önermesinin tasdikinden “İnsan ilim öğrenmeye kâbildir” önermesinin tasdikinin gerekmesi gibi.
3. *Dâllin* tasavvurundan *medlûlün* tasdikinin gerekmesi; kırmızı ışığın tasavvurundan “Geçiş yasaktır” önermesinin tasdikinin gerekmesi gibi.
4. Üçüncüsünün tersi; içeri giren bir şahsa işaret edilerek söylenen “Bu düşünen canlıdır” önermesinin tasdikinden insan tasavvurunun gerekmesi gibi.¹¹

Delâlet konusu hakkında konuşabilmemizi sağlayacak düzeyde bir tasavvura ulaştıracak tarifler zikrettikten sonra delâletin hangi ilimlerde ele alındığına, hangi itibarlarla kaç kısma ayrıldığına geçebiliriz.

¹⁰ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, 1/847.

¹¹ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, 1/847. Bu kısımdaki örnekler tarafımıza aittir.

1.2. Delâlet Türleri

Aristocu ilim anlayışına göre ilimler arasında, bütünlük oluşturacak şekilde bir hiyerarşi bulunmaktadır. Buradan, bir disiplinin ilim statüsünde olup hiyerarşinin içerisinde yer alabilmesi için de belli başlı şartları sağlaması gerektiği çıkarımında bulunabiliriz. Nitekim bir bütün oluşturmak için o bütünün parçaları olacak yapılar arasında uyum ve düzenin olması kaçınılmazdır. Bahsedilen sistemin kurucu düşünürü de bu aklî lüzumun farkında olduğundan, bir problem alanının ilim olabilmesi için bazı kıstaslar vaz' etmiştir. Bu kriterler bizim geleneğimizde daha da geliştirilerek *el-mebâdiu'l 'aşera*¹² şeklinde ifade edilmektedir. Bu sisteme göre bir ilmin, kendisini diğerlerinden ayıracak bir konusunun (*mevzu*'), mesâilinin ve ilkelerinin olması gerekmektedir.

İlimler konularıyla ayırmakta olup bir ilmin konusu, o ilimde araştırılan meselelerin birbirine bağlanıp ilişkilendiği özsel birlik yönüdür (*cihet-i vahde zâtiyye*). Biraz daha açacak olursak; her ilim, özsel bir birlik yönünün (*cihet-i vahde zâtiyye*) zabt-u rapt altına aldığı meseleler kümesidir. Bir ilmin konusu hiyerarşide kendisinden üst ilimde ispatlanmakta ve o ilim içinde müsellemler kabul edilmektedir. Dolayısıyla herhangi bir ilimde konunun kendisi değil onun hâlleri ve *avâriz-ı zatîyesi* problem edilmekte, yani konuya yüklem olabilecek şeyler araştırılmaktadır. İşte bu yüklemeler, hâller ve *avâriz-ı zatîye* o ilmin mesâilini oluşturmaktadır. Yani ilmin aktif uğraş alanı mesâil olup konu, bu meselelerin kendisinden çıktığı birleştirici unsurdur. Bir ilmin ilkeleri ise yine hiyerarşide kendisinden üstteki ilimler tarafından belirlenmiş olup bir nevi o ilim içindeki araştırmanın dayandığı bedihî önermeler anlamına gelmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği üzere delâlet konusu, ele alındığı ilmî disiplinin mesâiline yani problem edindiği alana göre değişik taksimlere tabi tutulmaktadır. Bilindiği gibi fıkıh usulünün konusu, bazıları farklı görüşler beyan etmiş olsa da yaygın kanaate göre mükellefin fiillerinin hükmüne delâlet etmesi bakımından şer'î delillerdir.¹³ Dolayısıyla burada delâlet konusu, delilin hükümleri göstermesinin keyfiyeti yönüyle ele alınmakta ve bu ikisi arasındaki ilişkiye göre taksim edilmektedir.

¹² Ahmed el-Makkarî el-Mâlikî el-Eş'arî, *İdâetu'd-Ducunne fi İ'tikâdi Ehli's-Sünne*, (y.y.: Daru'l-Fikr, t.y.), s. 9. Şihâbuddin Ahmed b. Abdulfettâh el-Mevî el-Ezherî, *eş-Şerhu'l-Kebîr 'ale's-Süllemi'l-Munevrak fi İlmi'l-Mantık*, (Kuveyt: Daru'z-Ziya, t.y.), s. 121. Ebu'l İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiye 'ala Şerhi's-Süllem li'l-Mevî*, (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938), 2. 35.

¹³ Köksal A. Cüneyd, *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), s. 106.

Mantık ilminin konusu ise bilinmeyenlere ulaştırması yönüyle tasavvur ve tasdikler veya ikinci akledilirlerdir (*el-ma'kûlâtü's sâniye*).¹⁴ Yani mantık ilminde amaç, bilinenlerin kullanılması ile bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmak ve düşüncede zihni hatadan korumaktır. İnsan zihni hem düşünürken hem de düşüncelerini aktarırken dil ve lafızları kullanmak mecburiyetindedir.¹⁵ Bu sebeple mantık ilminin bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmak ve zihni hatadan korumak için koyduğu kuralları başkalarına aktarabilmenin yolu, dili ve lafızları kullanmaktır. Mantıkçıların ifadelerine göre delâlet ve lafız bahisleri, zikredilen zorunlu durum gereği bu ilimde -bazı istisnalar hariç- belli bir dile has olarak değil, bütün dilleri kuşatacak şekilde ele alınır.¹⁶ Zira mana, diller farklı olsa da bütün insanlarda ortaktır. Bu sebeple mantıkçılar, ortak olan mananın, ortak olan lafız kurallarına göre nasıl aktarılacağı üzerine düşünmüşlerdir. Bir başka ifade ile delâlet konusu ve lafızlar, mantık kurallarının aktarılma vasıtası ve bütün dilleri kuşatıcı olmasına göre taksim edilmektedir.

Sarf, sözlük bilim, nahiv, vaz', belagat gibi dil ilimleri dilin kelime, cümle gibi nihayetinde lafız olan yapılarını konu edindiğinden delâlet ve lafızlar, her birinin ilgilendiği yapıya ve hâllerine ulaştıracak şekilde bir taksime tabi tutulur.

Genel anlamda hangi ilimlerin delâlet konusunu ele aldığından bahsettikten sonra delâlet türlerinin detaylı bir anlatısına başlayabiliriz.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi meseleyi çoğunlukla mantık ilmi merkezli ele alacağımızdan mantıktaki delâlet taksiminden bahsedelim.

Delâlet, *dâl* ile *medlûl* arasındaki ilişki olduğundan ve aklî olarak *dâl* ya lafız ya da lafız olmayan bir şey olduğundan delâlet meselesi, bu aklî taksimden yola çıkarak ilk başta *lafziyye* ve *gayr-i lafziyye* şeklinde ikiye ayrılır. Ancak daha önce geçtiği üzere delâlet konusunu müstakil olarak ilk ele alan İbn Sînâ ile çalışmamızın merkezinde olan Fahreddin er-Râzî lafzî olmayan delâlete değinmeden lafız-mana arasındaki ilişki olması yönüyle delâleti anarlar ve lafız taksimlerine başlarlar.

¹⁴ Bingöl Abdülkuddûs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), s. 18. Mütakaddim mantıkçılara göre mantığın konusu bilinmeyenlere ulaştırması yönüyle ikinci akledilirlerdir (*el-ma'kûlâtü's sâniye*), müteahhir mantıkçılara göre ise bilinmeyenlere ulaştırması yönüyle tasavvur ve tasdiklerdir.

¹⁵ Hüseyin b. Abdullah Ebu Ali İbn Sînâ, *eş-Şîfa, el-Mantık: el-Medhal*, (Kum: Mektebetu Semaheti Ayeti'l-lahi'l-'Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefi, 2012), s. 22.

¹⁶ Hüseyin b. Abdullah Ebu Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, (Kum: Mektebu'l-İ'lâmi'l-İslamî, 1381), s. 40.

Zikrettiğimiz *lafziyye* ve *gayr-i lafziyye* ayrımından başlayarak delâlet türlerini tayin etme, tespit edebildiğimiz kadarıyla Kutbuddin er-Râzî ile başlar. Kendisinden önce ilk defa hocası İbnu'l Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) lafzî delâletin *tabî'î*, *aklî* ve *vaz'î* şeklinde üç kısmı olduğunu ifade etmiş¹⁷ fakat ilk olarak Kutbuddin Râzî (ö. 766/1365) bu taksime gayr-i lafzî delâleti eklemiştir. Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla ilk defa delâlet tarifini gayr-i lafzî delâleti de kapsayacak şekilde geliştiren yine Kutbuddin Râzî'dir.¹⁸ Fahreddin er-Râzî eserlerinde delâlet taksimine *delâlet-i lafziyyenin* türlerinden başladığı için daha sistemli ve genel çerçeveli bir taksim sunma adına önce müteahhir ulemanın *delâlet-i lafziyye* ve türlerine varana kadar zikrettikleri delâlet taksiminden bahsedip ardından Râzî'nin delâlet taksimine geçmek istiyoruz.

Geçtiği üzere aklen, *dâl* olan şey ya lafızdır ya da lafız olmayandır. Zira *dâllin* ya lafız ya da lafız olmayan olması, bir şey ile kendisinin olumsuzu arasındaki ilişki söz konusu olduğunda işletilmesi gereken mantıktaki “üçüncü hâlin imkânsızlığı” ilkesinin bir gereğidir. Bu taksimin tarafları da bir şey ve kendisinin olumsuzudur. Bu sebeple mantıkçılar bu sınırlamanın aklî yolla olduğunu söylemişlerdir. Buna göre delâlet, ilk elden *delâlet-i lafziyye* ve *delâlet-i gayr-i lafziyye* şeklinde ikiye ayrılır. Daha sonra bunların alt kısımlarını *vaz'îyye*, *tabî'îyye* ve *akliyye* olarak belirlemişler ve bu kısımların ise istikra yolu ile belirlendiğini söylemişlerdir. Çünkü aklen, *dâl* olanların manalara delâletinin ya *vaz'î* ya *tabî'î* ya da *aklî* olması zorunlu değildir; bilakis bu belirleme istikraya dayalıdır.

Fakat biz bu taksimin tamamını olmasa da en azından bir adımını daha “üçüncü hâlin imkânsızlığı” ilkesi gereğince aklî sınırlamaya irca edebileceğimizi düşünüyoruz. Şöyle ki; lafzî olsun gayr-i lafzî olsun *dâl* olan şeylerle manaları arasındaki delâlet ilişkisi ya (a) belli bir irade tarafından tayin edilmiş olup uzlaşmadan kaynaklanır ya da (b) bir iradenin tayin etmesinden kaynaklanmaz. Aklen bu ikisi dışında bir ihtimal yoktur.

¹⁷ Ebu Mansûr Hasan b. Yusuf el-Mutahhar el-Hillî, *el-Kavâ'idü'l-Celiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslamî, 1412), s. 195. Râzî *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta bazı lafızların *tabî'î* olarak delâlet ettiğini zikretmiş fakat sistematik bir taksim içinde değil başka bir konudan bahsederken istitrâden değinmiştir. Bk.: Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhîr-i Ferhengî, 2005), s. 39.

¹⁸ Kutbuddin Muhammed b. Muhammed er-Râzî, *Tahrîru'l-Kavâ'idü'l-Mantikiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, (İstanbul: Haşemi Yayınevi, 2013), s. 59.

Çünkü yukarıda olduğu gibi buradaki taksimin tarafları da bir şey ve kendisinin olumsuzudur.¹⁹

(a) Bir iradenin tayininden kaynaklanan, irade sahiplerinden bir veya birkaçının tayin edip diğerlerinin de mutabakatı ile ortaya çıkan uzlaşımsal (*vaz'î*) delâlettir. İrade sahipleri bazen bir lafzı bazen de lafız dışında bir şeyi belli bir manayı göstermesi için tayin ederler ve tayin edilmiş şeyin o anlama delâlet etmesi konusunda uzlaşırlar. Örneğin; “kitap” lafzının zihindeki kitap suretine yani kitaplık manasına, kırmızı renkli trafik ışığının da “dur” manasına *vaz'* edilmesi gibi.

(b) Bir iradenin tayin etmesinden kaynaklanmayan ise ya (i) *dâllin* kendisinden sâdır olduğu şeyin doğasından (*tabiat*) ya da (ii) aklî çıkarımdan kaynaklanır. Bu taksim ise aklî bir sınırlama değil inceleme ve istikra iledir. Çünkü doğa kaynaklı olmak (*tabi'î*) ile aklî çıkarım kaynaklı olmak (*aklî*) birbirinin olumsuzu veya aralarında vasıta bulunmayan iki zıt şey değildir.

Buna göre delâlet türleri şu şekildedir:

1. Delâlet-i gayr-i lafziyye

1.a. Uzlaşımsal (*vaz'îyye*); trafikte yeşil ışığın “geç” manasına delâleti.

1.b. Doğal (*tabi'îyye*); yüz kızarmasının utanmaya delâleti.

1.c. Aklî çıkarıma dayanan (*'akliyye*); dumanın ateşe delâleti.

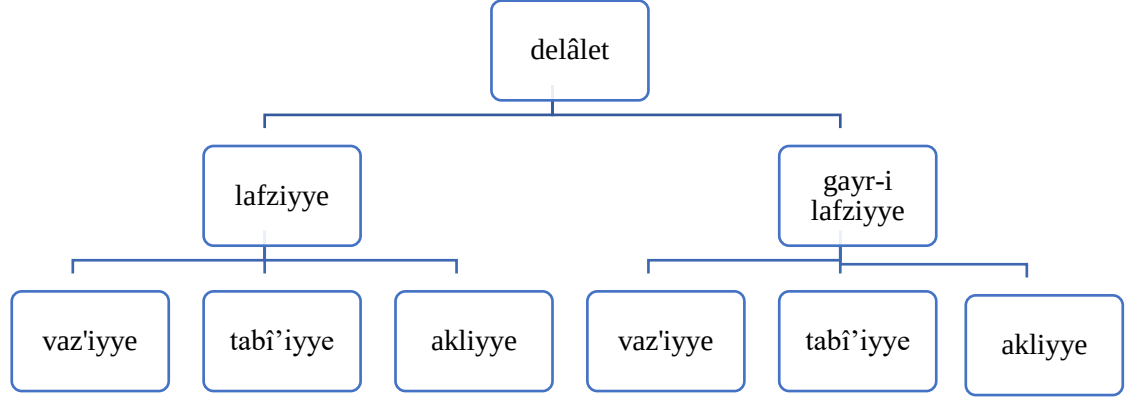
2. Delâlet-i lafziyye

2.a. Uzlaşımsal (*vaz'îyye*); “insan” lafzının düşünen canlıya delâleti.

2.b. Doğal (*tabi'îyye*); “ah” lafzının acıya delâleti.

2.c. Aklî çıkarıma dayanan (*'akliyye*); duvarın arkasından gelen sesin orada sesi çıkaran bir canlının varlığına delâleti.

¹⁹ Taksimin bir adımını daha aklî sınırlamaya irca edebilme iddiasında olmamakla birlikte Kutbuddin Râzî de yaptığımız tertibin benzerini zikretmiştir. Bk.: Kutbuddin Muhammed b. Muhammed er-Râzî, *Levâmi'u'l-Esrâr Şerhu Metâli'i'l-Envâr*, (Kum: Menşûrâtü Zevî'l-Kurbâ, 1391), 1/103-104.



Taksim hakkındaki ufak bir ihtilafa işaret edecek olursak; 1.b. (*delâlet-i gayr-i lafziyye-i tabî'îyye*) kısmının var olup olmadığı tartışılmıştır. Bazı âlimler bu kısmın var olmadığını iddia etmişlerdir. Tartışmanın detayı çalışmamızı çok ilgilendirmedüğinden tartışmaya işaret etmekle yetiniyoruz.

Mantık âlimleri bu taksimi yaptıktan sonra mantık ilminin ilgilendiği kısmın 2.a. (*delâlet-i lafziyye-i vaz'îyye*) olduğunu; dolayısıyla bu kısım üzerinden devam edeceklerini söylemişlerdir.

Râzî'nin taksimine bir hazırlık ve zemin teşkil etmesi amacıyla sonrakilerden aktardığımız bu genel taksimden sonra asıl konumuza dönüyor ve diyoruz ki: Râzî *Şerhu'l İşârât*'ta İbn Sînâ'nın "lafız-mana arasında bir ilişki olduğu" ifadesini şerhe başlarken önce varlık mertebelerinden ve bunlar arasındaki ilişkiden bahseder. Varlığın haricî, zihnî, lafzî ve yazıda olan şeklinde dört mertebesi olduğunu söyler. Yazının lafza delâlet ettiğini; çünkü biz her tasavvur edilen hakikat karşısına belirli bir şekil (*nakış*) vaz' edersek şekillerin (*nukûş*) insanın zabt-u rapt altına alabileceği seviyeyi aşacak kadar çoğalacağını, bu sebeple de kelimelerin parçaları olan basit sesler karşısına basit şekiller (*nukûş*) vaz' edildiğini, böylece basit şekillerin (*nukûş*) terkinin basit seslerin terkihi için kılındığını zikretmiştir. Lafzın ise harice delâlet etmediğini iddia etmiştir. Zira biz uzaktan bir insan gördüğümüzde ve onu taşla benzettiğimizde ona taş deriz. Sonra iyice

yaklaşıp canlı olduğunu anladığımızda fakat onu kuş zannettiğimizde ona kuş deriz. Ardından yakınlık iyice artıp insan olduğunu anladığımızda ona insan deriz. Dolayısıyla hayallerin ve zihnî suretlerin değişmesiyle isimlendirmelerin değişmesi, isimlerin haricî durumlara değil de zihnî suretlere delâlet ettiğini gösterir. Zihnî suretleri “manalar” şeklinde isimlendirmeleri ise ilim ehlinin adetindendir. Bu şekilde İbn Sînâ’nın “lafız-mana arasında bir ilişki olduğu” sözünün doğruluğu ortaya çıkmıştır. Yani lafzın bizzat ve birinci kasıt ile sadece zihnî manalara delâleti vardır.²⁰ Bu durumda zihnî suretler de haricî varlıklara delâlet etmektedir.

Bu taksime dikkatle bakıldığında şeylerin bir hakikati olduğu fikrinden yola çıkıp insanın onu bilebileceği fikriyle devam ettiği ve bu bildiklerini aktarabileceği bir zeminin var olduğu fikriyle tamamlandığı görülecektir. Zira haricî varlığın kabulü, şeylerin, insanın idrakinden bağımsız bir hakikati olduğu ve bunun varlık alanının işte bu haricî varlık alanı olduğu anlamına gelir. Zihnî varlığın kabulü²¹ ise şeylerin var olan bu hakikatinin insan idrakine konu olabileceği ve onun tarafından bilinebileceği anlamına gelir. Lafzî varlık ise hariçteki hakikate delâlet eden zihnî suretlere ve manalara delâlet ettiğinden, bilinmesi mümkün olan bu hakikatlerin başkasına aktarılabilir olduğunu ve bunun bir yönteminin de lafızlar olduğunu ifade eder. Yazıdaki varlık ise hariçteki hakikatin göstergesi olan zihnî suretlere ve manalara delâlet eden lafızlara delâlet ettiğinden dolayı hakikatlerin başkasına aktarılmasının başka bir yönteminin de yazı olduğunu ifade eder. Birinci varlık alanının kabulü, genel olarak sofistlerin üç grubuna da itiraz olmakla birlikte bu kabulü özel olarak eşyanın hakikatini mutlak anlamda reddeden septiklere (*inadiyye*) ve kişinin itikadına bağlı olduğunu iddia eden relativistlere (*indiyye*) itiraz olarak kabul edebiliriz. İkinci, üçüncü ve dördüncü varlık alanının kabulünü ise “eşyanın bir hakikati olsa da biz onu bilemeyiz, bilsek de başkasına aktaramayız” diyen agnostiklere (*lâ edriyye*) itiraz olarak kabul edebiliriz.

Varlık mertebeleri arasındaki ilişkiye tekrar dönecek olursak şunu ifade etmeliyiz ki; zihindeki varlığın hariçteki varlığa delâleti doğal (*tabî’î*) olup her millette ve her insanda aynıdır. Yazıdaki varlığın dildekine ve onun da zihindekine delâleti ise

²⁰ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-Tenbîhât*, s. 21.

²¹ Râzî’nin burada bahsettiği ve kabul ettiği zihnî varlık alanı ile filozofların kabul ettiği vücûd-i zihnî aynı şey değildir. Dolayısıyla Râzî’nin vücûd-i zihnîyi reddettiği yerlerdeki söylemi ile bu söylemi arasında çelişki yoktur.

uzlaşmaya dayalıdır (*vaz'î*).²² İnsanlardan kaynaklandığı için bunların toplumdan topluma değişmesi mümkündür. Fakat yazının lafza delâletinde iki taraf da toplumdan topluma değişirken lafzın zihindekine delâletinde birinci taraf değişken iken ikinci taraf herkeste sabittir.²³ Çünkü zihindeki manalar herkeste ortaktır.

Anlaşılabileceği üzere Râzî'nin bu taksimden kastı, mantığın aklı doğru kullanma ve zihni keskinleştirmeye yönelik bir ilim olduğunu, aklın ve zihninin de ameliyesini asıl olarak zihnî varlıklar olan manalar üzerinde icra ettiğini, fakat bu icra esnasında da zorunlu olarak lafızları kullandığını göz önünde bulundurarak genelde mantık ilminin, özelde ise mantıkta neden delâlet ve lafız konularının ele alındığının teorik zeminini oluşturmaktır. Gerçi teorik zeminin bu şekilde inşası Râzî'ye özgü olmayıp kendisinden önce İbn Sînâ tarafından *Şîfa* külliyyatında yapılmıştır. İbn Sînâ, külliyyatın mantık kısmındaki *el-İbare* isimli kitabın ilk faslında bu varlık mertebelerini ve aralarındaki ilişkiyi yukarıdakine benzer bir şekilde anlatmıştır. Ayrıca bu taksim, mantığın dil ilimlerine karşı bir özgünlüğü olduğu iddiasını da temellendirmektedir. Zira her ikisinin de meşgul oldukları varlık sahası farklı olduğundan mantık karşıtlarının iddia ettiği gibi biri diğerinden -ki onların iddiaları nahvin mantığın işlevini gördüğü şeklindedir- müstağni kılmamaktadır. Biraz daha açacak olursak; dil ilimleri üçüncü varlık sahasında yer alan ve *vaz'î* olup toplumdan topluma değişen lafız ve ibareleri konu edinerek bunların doğru kullanılmasıyla ilgilenirken mantık ikinci varlık sahasında yer alan ve toplumdan topluma değişmeyen zihnî manaları ve düşünceyi konu edinip bunların doğru işletilmesi üzerine çalışır. Dolayısıyla dil ilimleri hangi milletin dilini araştırıyorsa o milletin diline has olan ürünler verip yerellik teşkil ederken mantık ilmi bütün insanlıkta ortak olan zihnî manaları ve düşünceyi araştırdığından bütün insanların zihni için geçerli olabilecek ürünler ve kurallar ortaya koyar. Bu durumun klasik dildeki ifadesi “Mantığın kalbe -zira klasik teoride düşünmenin mahalli kalptir- göre durumu, nahvin dile göre durumu gibidir”²⁴ şeklindedir. Bu iddianın genel bir ilimler tasnifi formatına dökülerek

²² İslâm geleneği içerisinde lafzî varlık alanının yani lafızların zihnî varlık alanına yani manalara delâletinin doğal (*tabî'î*) olduğunu iddia eden düşünürler de olmuştur. Bildiğimiz kadarıyla bunun tek örneği Abbad b. Süleyman'dır. Bk.: Abdurrahman Celaledin es-Suyûtî, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, (Kâhire: Mektebetu Dari't-Turâs, t.y.), 1/47.

²³ Ebu Ali İbn Sînâ, *eş-Şîfa, el-Mantuk: el-İbare*, (Kum: Mektebetu Semaheti Ayeti'l-lahi'l-'Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefi, 1405), s. 5.

²⁴ Ahmed b. Abdu'l Mun'im ed-Demenhûrî, *İzâhu'l-Mübhem min Me'âni's-Süllem*, (Kahire: Daru'l-Besair, 2008), s. 16. Manzumenin bir dizesi olan bu cümlemin aslı: “فالمنطق للجنان نسبتة كالنحو للسان”. Ayrıca bu düşünce İbn Sînâ tarafından da “İşte bu sinaatin nutk-i batînî olan düşünme özelliğine nispeti, nahvin nutk-

ispatlanması Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) *Miftâhu's Sa'âde* isimli eserinde gerçekleşmiştir. Kendisi bu eserde ilimleri varlık mertebelerine göre taksim ederek her bir varlık sahasında hangi ilimlerin faaliyette bulunduğunu göstermiştir.²⁵ Taksime bakıldığında dil ilimlerinin lafzî ilimler kısmında, mantığın ise zihnî ilimler kısmında yer almakta olduğu ve insanın farklı yönlerini ikmâl ettikleri görülecektir. Özet olarak İbn Sînâ'nın ve Râzî'nin yaptığı bu temellendirme, asıl uğraş alanı zihnî manalar ve düşünce olduğu hâlde mantıkta delâlet ve lafız bahislerinin incelenmesinin haklı gerekçesini ortaya koymaktadır.

Mantıkçıların ifade ettiği üzere delâlet türleri arasından mantığın ilgilendiği türün *delâlet-i lafziyye-i vaz'iyye* olduğunu daha evvel zikretmiştik. Gerekçe olarak ise toplumsal uzlaşa ile ortaya çıkan ve ortak olan lafızlara nispetle akılların ve tabiatların farklılığından dolayı bunların delâletlerinin mazbût olmadığını zikretmişlerdir. Zaten bahsedilen varlık mertebeleri taksimi ve aralarındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda da mantıkçıyı ilgilendiren delâlet türünün bu olduğu anlaşılmaktadır.

İşte bu gerekçeyle olsa gerek İbn Sînâ da Râzî de mantık eserlerine mantığın amacı ve konusunun zikrinden sonra lafız ile mana arasındaki delâlet ilişkisi ve lafız taksimleriyle başlarlar.

Râzî, fıkıh usulü eserleri ile tamamını veya bir bölümünü mantık ilmine ayırdığı eserlerinden günümüze ulaşanlarının tamamında delâlet konusunu lafzın manaya delâletinin nasıl olduğu bağlamında ele almaktadır. Dolayısıyla bundan sonraki kısımda Râzî'ye göre lafızların manalarına delâleti konusunu tartışacağız.

1.2.1. Lafızların Delâleti

Râzî, fıkıh usulü ilminde kaleme aldığı *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l Fıkh* isimli eserinde “Diller Hakkında Genel Hükümler” başlıklı kısma giriş sadedinde şunları söylemiştir:

Bil ki araştırma ya kelâmın mahiyeti hakkında ya da [manaya] nasıl delâlet ettiği hakkında gerçekleşir. Kelâmın [ve lafızların manaya] delâleti tayin ve uzlaşa ile (*vaz'i*) olduğundan araştırma ya tayin eden (*vâzî*) ya tayin

i haricî olan konuşmaya ve aruzun şiire nispeti gibidir” şeklinde ifade edilmiştir. Bk. İbn Sînâ, *eş-Şifa el-Medhal*, s. 20.

²⁵ Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âtı'l-Ulûm*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 1/95-262 ve 1/263-284.

edilen (*mevzû* ') ya kendisi için tayin edilen (*mevzû' leh*) ya da tayinin kendisiyle bilindiği yol/yöntem (*et-tarîku'l-lezî bihî yu'rafu'l vaz'*) hakkında olur.²⁶

Görüldüğü üzere burada Râzî, kelamın ve lafızların manaya nasıl delâlet ettiğinin araştırılması gerektiğini söylemiş ve bu delâlet tayin ve uzlaşî ile (*vaz'î*) olduğundan aklen bu araştırmanın, tayin eden (*vâzî* '), tayin edilen (*mevzû* ') yani lafız, kendisi için tayin edilen (*mevzû' leh*) yani mana ve tayinin kendisiyle bilindiği yol/yöntem (*et-tarîku'l-lezî bihî yu'rafu'l vaz'*) unsurları üzerinden yapılması gerektiğini ifade etmiştir. Biz de Râzî'nin bu araştırma planına uyarak “Râzî'ye göre lafızların delâleti” konusunu öncelikle bu kavramlar üzerinden incelemeye çalışacağız. Fakat bahsettiği son unsur olan “tayinin kendisiyle bilindiği yol/yöntem (*et-tarîku'l-lezî bihî yu'rafu'l vaz'*)” unsurunu Râzî'nin “naklî/ lafzî delillerin zannî olduğu” teorisini inceleyeceğimiz tezimizin ikinci bölümünde, öncüllerini tartışacağımız kısımda ele alacağız. Zira bu unsur hakkında söyledikleri, teorisini kurarken dile getirdiği ilk birkaç önermesinin eleştirisinde oldukça önemli ve etkili olacaktır.

1.2.1.1. Tayin Eden (Vâzî')

Bir lafzın manalar içinde kendi ifade ettiği manaya tayin edilmesi ya kendisinden ve tabiatından kaynaklanır ya da dışarıdan bir etkenle yani birinin tayin etmesiyle olur. Dışarıdan olan etken de ya Allah Teala ya kullar ya da her iki taraftır. Aklen bunların dışında bir ihtimal yoktur. Râzî de bu kısımda önce bu aklî taksimi vermiş ardından da bu dört ihtimalin her birinin taraftarlarını ve delillerini zikretmeye başlamıştır.

Birinci görüşün yani “lafızların kendisinden kaynaklandığı” görüşünün sahibinin Abbad b. Süleyman es-Saymerî (ö. 250/864),

İkincisinin yani “tevkîfî olduğu” görüşünün sahiplerinin İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) ve İbn Fûrek (ö. 406/1015),

Üçüncüsünün yani “kulların anlaşmasıyla olduğu” görüşünün sahiplerinin Ebu Hâşim (ö. 321/933) ve tâbileri olduğunu aktarmıştır.

²⁶ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'İlmi Usûli'l-Fıkıh*, (Dımeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2012), 1/47.

Dördüncüsünün yani “bazısının tevkîfî bazısının ise kulların anlaşmasıyla olduğu” görüşünün de kendi içinde ikiye ayrıldığını; bir grubun, dillerin başlangıcının kulların anlaşmasıyla olduğunu, geri kalan kısmın ise tevkîfî olmasına bir mâni bulunmadığını söylediğini, Üstat Ebu İshak el-İseferayînî’nin (ö. 418/1027) ise tam tersine kulların anlaşması için gerekli zaruri miktarın tevkîfî, geri kalan kısmın ise kulların anlaşmasıyla olduğunu söylediğini aktarmıştır.

Ardından her grubun delillerini ve bunlara yönelik itirazları aktarmış, neticede ise bu konuda bir kesinliğe ulaşamayacağımızı dolayısıyla tevakkuf görüşünün benimsenmesi gerektiğini ifade etmiştir.²⁷

1.2.1.2. Tayin Edilen (Mevzû’)

Tayin edilen şey ile kasıt, bir mananın kendisi için tayin edilen lafızdır. Bu kısımda Râzî, insanın yaratılışı gereği toplumsal bir varlık oluşundan dolayı ihtiyaçlarını giderme adına içindekileri diğer fertlere aktarmaya ihtiyaç duyduğunu, bu aktarım için de bir yöntem olması gerektiğini, bu yöntemin de lafızlar ve kelam dışında belirli hareketler gibi bir şey olması mümkün iken şu üç sebepten dolayı lafızlar ve kelam olduğunu anlatmaktadır:

1. Lafızların ve kelamın yapı taşı olan seslerin varlığa getirilmesi diğerlerinden daha kolaydır.

2. Ses varlığa geldiği gibi telaffuzdan sonra da hemen yok olur. Yani ihtiyaç esnasında var iken istiğna anında yoktur. Diğer şeylerin ise varlığı devam edebilir ve bazen vâkîf olması istenmeyen kişiler bunlara vâkîf olabilir.

3. İfade edilmesine ihtiyaç duyulan anlamlar çok fazladır. Bunların her birine bir işaret tayin ettiğimizde ise ya kuşatamayacağımız kadar çok işaret vücuda gelir ya da medlûllerin çoğunda iştirâk meydana gelir. Bu ise anlamada sorun çıkarır.

İşte bu sebeplerden dolayı kesintili sesleri belirli anlamları ifade etmesi için kullanmaktadırlar.²⁸

Bu anlatıdan Râzî’nin de diğer dil âlimleri gibi lafzı, belirli seslerden oluşan anlamlı yapılar olarak anladığı ortaya çıkmaktadır.

²⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/50-54.

²⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/55.

1.2.1.3. Kendisi İçin Tayin Edilen (Mevzû' leh)

Kendisi için tayin edilen şey, ifade edilmesi için kendisine bir lafız tayin edilen manadır. O, bu konuda dört bahsin olduğunu söylemekte olup bunlar sırasıyla;

- a.) her mana için ona delâlet edecek bir lafız olması gerekmediği,
- b.) dillerin vaz'ından kastın müfret lafızların manalarını ve müsemmalarını ifade etmesi değil insanın, müfret lafızları birleştirerek o müsemmaların birleşiminden oluşan manaları anlamasını sağlamak olduğu,
- c.) lafızların haricî varlıklara değil zihnî manalara delâlet etmesi için vaz' edildiği,
- d.) avam ve havass arasında mütedavil ve meşhur olan lafızların, sadece havassın bilebileceği gizli manalara vaz' edilmiş olamayacağıdır.²⁹

Bu meselelerden bahsederken, seçtiği görüşlerin gerekçelerini zikretmiş ve hepsini delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Bu bahislerden birincisine ve burada zikretmediğimiz detaylı anlatısına bakıldığında Râzî'ye göre kendisi için tayinde bulunan şeyin (*mevzû' leh*), bazılarının iddia ettiği gibi lafız da olabileceği değil, sadece mana olduğu anlaşılmaktadır. Fakat daha ileriki kısımlarda lafızlara dair bir taksiminde bir lafzın medlûlünün de lafız olabileceğini söylemektedir.

Sonuç olarak *Mahsûl*'deki bu anlatıdan anlaşılıyor ki; belli bir irade, iletişim için daha elverişli olduğundan dolayı muayyen lafızları yine muayyen manalara tayin etmekte (*vaz'*) ve bu tayin neticesinde o lafızlarla anlamları arasında delâlet ilişkisi ortaya çıkmaktadır. İşte Râzî'ye göre lafızların anlamlarına delâleti bundan ibarettir. Fakat bahsettiğimiz son unsur olan “tayinin kendisiyle bilindiği yol/yöntem (*et-tarîku 'l-lezî bihî yu'refu'l vaz'*)” kısmında ise bizim buna dair bilgimizin kesinlik derecesini tartışmaya açık bir alan hâline getirmektedir. Bir başka ifadeyle Râzî'ye göre burada sorulması gereken önemli bir soru vardır: “Lafızlar belli bir tayin işlemi aracılığıyla muayyen bir manaya delâlet ederken bu ilk tayin etme zamanından uzak olan bizlerin lafzın ifade ettiği anlamına delâlet ettiğine dair bilgisi ne kadar kesindir?” O, fıkıh usulü âlimlerini de bu konuyu yeterli bir şekilde ele almamakla suçlamaktadır. Ayrıca Râzî -lafızların taksimi kısmında da göreceğimiz üzere bazı lafızlar birden fazla anlama delâlet edebildiğinden-mütekellimin kullandığı bir lafızdan hangi anlamı kastettiğini anlamak için sadece lafzın

²⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/56-58.

hangi anlama veya anlamlara vaz' edildiğini bilmenin yeterli olmadığını söyleyecek ve dilde kesinliğe ulaşma konusunda başka engeller de sayacaktır. Yani asıl problem alanımız içinde olan zannîlik teorisinde zikrettiği önermelerin bir kısmı, ileride de detaylandırılacağı üzere lafızlarla manaları arasındaki delâlet ilişkisinden yani lafızların tabiatından kaynaklanırken bazıları lafızların kısımları ve kullanımlarından kaynaklanmaktadır.

Râzî, *Mahsûl*'de "lafızların anlamlarına nasıl delâlet ettiği" sorusunu önce bu delâlet ilişkisinin kurucu unsurları olan "lafız, anlam, lafzı anlama tayin edenin kim olduğu ve bunun böyle olduğunu bilme yöntemimiz" üzerinden, daha sonra "lafzın hangi anlamlara nasıl delâlet ettiği" sorusu üzerinden tartışıp cevaplandırmaya çalışmaktadır. Kurucu unsurlardan bahsettikten sonra "lafzın hangi anlamlara nasıl delâlet ettiği" sorusunu mutabakat, tazammun ve iltizam delâletleri üzerinden açıklamaya geçmektedir. Fakat bu eserinde, lafızların delâletinin alt kısımları olarak ele aldığı mutabakat, tazammun ve iltizam delâletlerine "lafız taksimleri" başlığı altında değinmektedir. Felsefe ve mantık eserlerinde ise mantığın ilgi alanına girmediğinden dolayı bahsi geçen kurucu unsurlara değinmeden mutabakat, tazammun ve iltizam delâletleri üzerinden "lafzın hangi anlamlara nasıl delâlet ettiği" bahsini işlemektedir. Aslında bunlar delâlet türleri olduğundan ve Râzî de bunları *Mahsûl*'de -her ne kadar "lafızların taksimi" başlığı altında anlatsa da- lafzın kısımları olarak değil lafız taksimlerine bir hazırlık ve giriş sadedinde zikrettiğinden biz de bunları lafız taksimleri kısmında değil bu başlık altında inceleyeceğiz.

Mantık âlimleri, delâlet türlerinden mantığı ilgilendirenin lafzî-vaz'î delâlet olduğunu ifade ettikten sonra bu kısmın mutabakat, tazammun ve iltizam şeklinde üç tane alt dalı olduğunu söylerler ve bunların açıklamasına geçerler. Bu üçlü taksim ilk olarak İbn Sînâ tarafından yapılmıştır.³⁰ Fakat birazdan göreceğimiz üzere Râzî, bunların lafzî vaz'î delâletin değil, genel olarak lafzî delâletin alt kısımları olduğunu gösteren açıklamalar yapmıştır. Kendisi mutabakat delâletini vaz'î kabul ederken tazammun ve iltizam delâletlerini ise aklî kabul etmektedir.³¹

³⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-Medhal*, s. 43.

³¹ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz*, (Beyrut: Daru's-Sadı, 2004), s. 30.

Râzî, bize ulaşan mantık eserlerinin ilki olan *el-Âyâtü'l Beyyinât*'ta şu ifadelerle bu üç delâlet türünü de tarif etmiştir:

Lafız ya karşısına vaz' edildiği anlamın kendisine delâlet eder ki o mutabakattır ya parçası olması itibariyle (من حيث هو جزء) o anlamın parçasına delâlet eder ki o tazammundur ya da o anlamın dışında olup zihinde ona lazım gelen bir duruma, anlamın dışında olup zihinde ona lazım gelmesi itibariyle (من حيث هو كذلك) delâlet eder ki o da iltizamdır.³²

Tarifler hakkındaki bu anlatı son eserlerine kadar böyledir. Fakat bu eserde sadece tariflerle yetinilirken diğer eserlerinde bu türlerin detaylı anlatısına yer verilmiştir.

Mahsûl'de yukarıdakine benzer tarifler yaptıktan sonra sırasıyla;

1. Vaz'î olan delâletin mutabakat delâleti olduğu diğer ikisinin ise aklî olduğu; çünkü lafzın bir müsemmaya vaz' edilince zihnî o müsemmadan onun lazımlarına geçiş yaptığı, lazımın ise müsemmaya dahil ise tazammun, değilse iltizam olduğu,

2. Tazammun delâletindeki "lafzın müsemmaya dahil olan bir şeye öyle olması itibariyle delâleti" kaydı ile lafzın müsemmanın parçasına da iştirak ile mutabakat yoluyla delâlet etmesi durumundan kaçınıldığı,

3. İltizam delâletinde haricî lüzuma değil zihnî lüzuma itibar edildiği şeklinde üç tembih zikretmiştir.³³

Mûlahhas'ta ise bunlara ek olarak söz konusu üç delâletin birbirini gerektirmesi durumları tartışılmıştır. Bu üç delâlet türünün hükümlerinden bahsedilirken vaz'î olan delâletin mutabakat delâleti olduğu, diğer ikisinin ise tâbî delâletler olduğu vurgulanmıştır. Tâbî olmaları sebebiyle de tazammun ve iltizam delâletlerinin var olabilmesi için mutabakat delâletinin var olması gerektiği, dolayısıyla bu ikisinin mutabakatı gerektirdiği; çünkü metbû' var olmadan tâbî'nin varlığının imkânsız olduğu ifade edilmiştir. Fakat her mahiyetin parçası bulunmadığından mutabakat delâletinin tazammun delâletini gerektirmediği, bununla beraber her mahiyetin -en azından kendisinden başka olmadığı şeklinde- bir lazımı olduğundan iltizam delâletini gerektirdiği³⁴ iddia edilmiştir.

³² Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Âyâtü'l-Beyyinât*, (İbn Ebi'l-Hadîd el-Medâinî, *Şerhu'l-Âyâtü'l-Beyyinât* ile birlikte) (Beyrut: Daru Sadır, 1996), s. 87.

³³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/65.

³⁴ Sonrakiler bu konuda sonsuz lazımlar gerekeceği gerekçesiyle Râzî'ye katılmamışlardır.

Ayrıca iltizam delâletinin ilimlerde kullanılmadığı; çünkü lafzın müsemmanın lazımına delâletinde aradaki lüzum ilişkisinin açık seçik (*beyyin*) olması itibara alınırsa bunun kişiden kişiye değişmesinden dolayı medlûlün mazbût olmayacağı, lüzum ilişkisinin açık seçik (*beyyin*) olması itibara alınmazsa imkânsız bir durum olan lafzın hiçbir fayda içermemesi durumu ortaya çıkacağı ifade edilmiştir.³⁵

Şerhu'l İşârât'ta ise bunlara ek olarak yukarıda da değindiğimiz *Mahsûl*'deki üçüncü tembihin gerekçesi ve örneği zikredilmiştir. İbn Sînâ'nın bu üç delâlet türünden bahsettiği kısım şerh edilirken bir manaya delâlet eden lafzın o mananın parçalarına her zaman tazammun ile delâlet edeceği şeklindeki düşüncenin batıl olduğu; çünkü bir lafzın hem bir manaya hem de onun parçasına iştirak ile mutabakat yoluyla delâlet etmesinin caiz olduğu iddia edilmiştir. Örnek olarak ise “mümkün” kelimesi zikredilmiştir. Zira Râzî'ye göre “mümkün” lafzı hem “özel mümkün” mefhumuna hem de özel mümkün mefhumunun parçası olan³⁶ “genel mümkün” mefhumuna mutabakat yoluyla delâlet eder. Ayrıca iltizam delâletinde bahsedilen müsemmanın lâzımı olan şeyin, insanın yazı yazmaya kâbil olma özelliğine delâleti gibi müsemmanın vasıflarından biri olabileceği ya da çatının duvara delâleti gibi bunun dışında bir şey olabileceğinden de bahsedilmiştir.³⁷

Genel olarak Râzî'ye göre lafızların anlamlarına delâleti, bu delâlet ilişkisinin temel unsurları, bunlar arasındaki ilişkiler ve hükümleri bu şekildedir. Zannîlik teorisinin dayandığı önermelerden ilk birkaçının kendisiyle ilişkili olması sebebiyle ele aldığımız bu meselenin anlatısını bitirdikten sonra kalan diğer önermelerden bazılarının kendisiyle ilişkili olduğu “lafız taksimleri ve lafızların kısımları” meselesine geçebiliriz.

³⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 19-21. Bu son kısmın daha iyi anlaşılması için açık seçik olan (*beyyin*) lüzum ile açık seçik olmayan (*gayri beyyin*) lüzumdan neyin kastedildiğini açıklamamız gerekecektir. Açık seçik olan (*beyyin*) lüzumda, gereken (*lâzım*) ile gerektirenin (*melzûm*) veya sadece gerektirenin (*melzûm*) tasavvuru aradaki lüzum ilişkisini anlamak için yeterli iken açık seçik olmayan (*gayri beyyin*) lüzumda ise aradaki lüzum ilişkisini anlamak için bu ikisinin tasavvuruyla birlikte başka bir delile de ihtiyaç duyulmaktadır. Örneğin; alem ile hudûs arasında iltizam delâleti vardır, fakat bu lüzum ilişkisini anlamak için gerektiren (*melzûm*) olan alem ile gereken (*lâzım*) olan hudûsun tasavvuru yeterli gelmeyip “alem değişkendir” delilini tasdiğe de ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla iltizam delâleti sırasında açık seçik olan (*beyyin*) lüzum itibara alınmazsa lafızdan kastedilen anlamın anlaşılması için lafzın tasavvuruyla birlikte başka bir delile de ihtiyaç duyulacağından sadece lafzın söylenmesi hiçbir şey ifade etmeyecektir.

³⁶ Çünkü özel imkân bir şeyin hem imkânsız olmadığını hem de zorunlu olmadığını ifade ederken genel imkân bir şeyin sadece imkânsız olmadığını ifade eder. Dolayısıyla genel imkânın ifade ettiği anlam özel imkânın ifade ettiği anlamın bir parçasıdır.

³⁷ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 32-33.

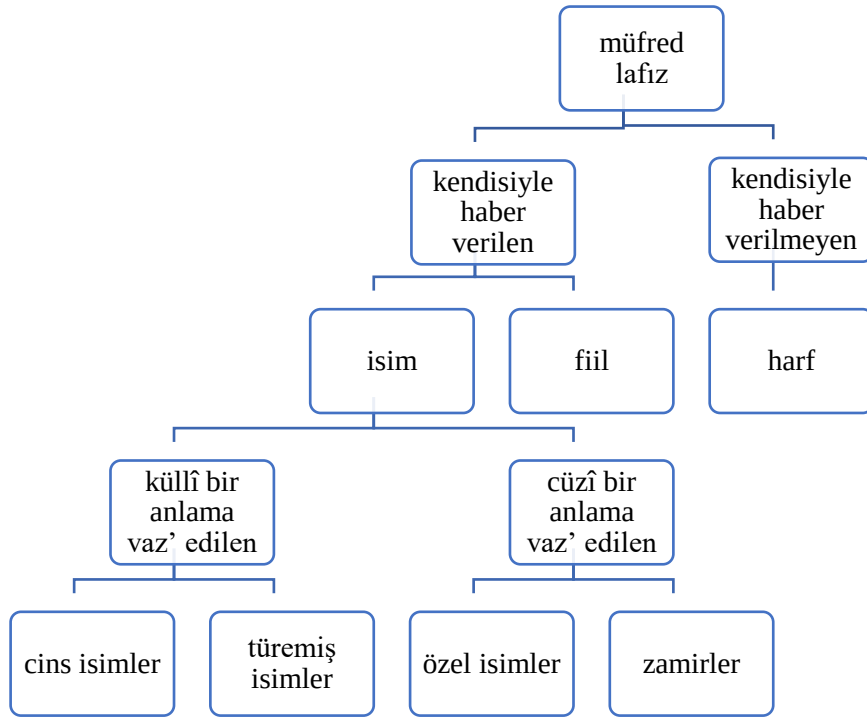
1.2.2. Lafızların Taksimi

Râzî mantık, felsefe ve fıkıh usulü eserlerinde delâlet konusu ile birlikte, eserini kaleme aldığı ilmin gereklerine göre ve elverdiği ölçüde lafızların kısımlarını da anlatır. Fakat biz bu başlık altında, Râzî'nin zikrettiği taksimlerin tamamını değil zannîlik teorisinde ifade ettiği mukaddimelerle bağlantılı olan kısımları inceleyeceğiz. Söz gelimi lafzî-naklî delilde “(a) iştirâk olmaması (b) mecaz olmaması (c) nakil olmaması ve (d) izmâr olmaması” mukaddimeleriyle bağlantılı olduğundan “müşterek, hakikat, mecaz ve menkul” gibi ana problemimizi ilgilendiren lafız türlerini ele alacağız. Şunu da ifade etmeliyiz ki; lafızları, bahsettiğimiz bu türleri de içine alacak kadar geniş bir taksime sadece *Mahsûl*, *Mûlahhas* ve *el-Me'âlim fî Usûli'l Fıkh*'ta tabi tutmuştur.

Asıl incelemek istediğimiz noktanın bağlantılarını görmek adına Râzî'nin kısaca lafızları taksime nasıl başladığını zikredersek öncelikle mutabakat yoluyla delâlet eden lafzı “parçaları anlamının parçalarına delâlet etmeyen” ve “delâlet eden” şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bunlara sırasıyla müfred ve müreкке lafız denmektedir. Daha sonra bazı eserlerinde müfred lafzı birkaç farklı şekilde taksim etmektedir.

İlk olarak mantıktaki beş tümele (*külliyât-ı hams*) ulaşmak üzere müfred lafzı “mefhumunun tasavvuru ortaklığı engellemeyen” ve “ortaklığı engelleyen” şeklinde ikiye ayırmaktadır. İlk kısma küllî, ikinci kısma ise cüzî lafız denmektedir. Bilindiği gibi beş tümel (*külliyât-ı hams*) müfred-küllî lafzın alt kısımlarıdır. İşte bu kısım taksimde, beş tümelin (*külliyât-ı hams*) -eserden esere değişmek üzere- detaylı bir anlatısına yer vermektedir. Bazı eserlerinde ise müfred lafzın farklı taksimlerine girmeden sadece bu kısım taksimi vermektedir. Bu kısmın detaylı anlatısı zannîlik teorisinin tahlili açısından pek katkı sunmayacağından icmâlî olarak zikretmekle yetiniyoruz.

İkinci olarak ise müfred lafzı “kendisiyle bir şeyden haber vermeye elverişli olan” ve “elverişli olmayan” şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bu kıstas ile ayırım *Mûlahhas*'ta yer almaktadır. Netice itibarıyla aynı sonucu vermekle beraber *Mahsûl*'de ve *Me'âlim*'de farklı bir kıstas kullanmaktadır. O da “tek başına manası olan” ve “olmayan” kıstasıdır. İkinci kısım harflerdir. Birinci kısım ise “belirli bir zamana delâlet eden” ve “delâlet etmeyen” kısımlarına ayrılmaktadır. Bunlar da sırasıyla fiil ve isimdir. İsim de “cüzî bir anlama vaz' edilen” ve “küllî bir anlama vaz' edilen” kısımlarına ayrılmaktadır. Birincisi zamirler ve özel isimler iken ikincisi cins isimler ve türemiş isimlerdir.



Üçüncü olarak ise müfred lafız manaya nispetine göre;

1. Lafzın ve anlamın bir tane olduğu
2. İkisinin de birden fazla olduğu
3. Lafzın birden fazla olup mananın bir tane olduğu ve
4. Üçüncüsünün zıddı şeklinde dört kısma ayırmaktadır.

Birinci kısım da kendi içinde “birden çok varlıkta gerçekleşmesi mümkün olmayan” ve “mümkün olan” kısımlarına ayrılmaktadır. Yine aynı sonucu vermekle beraber *Mahsûl*’de ve *Me’âlim*’de “ortaklığı engelleyen” ve “engellemeyen” kıstasını kullanmıştır. Birincisi özel isimdir. İkincisi de “mananın ortaklar arasında eşit seviyede bulunduğu” ve “eşit seviyede bulunmadığı” kısımlarına ayrılır. Birincisine mütevâtî, ikincisine de müşekkik denilmektedir.

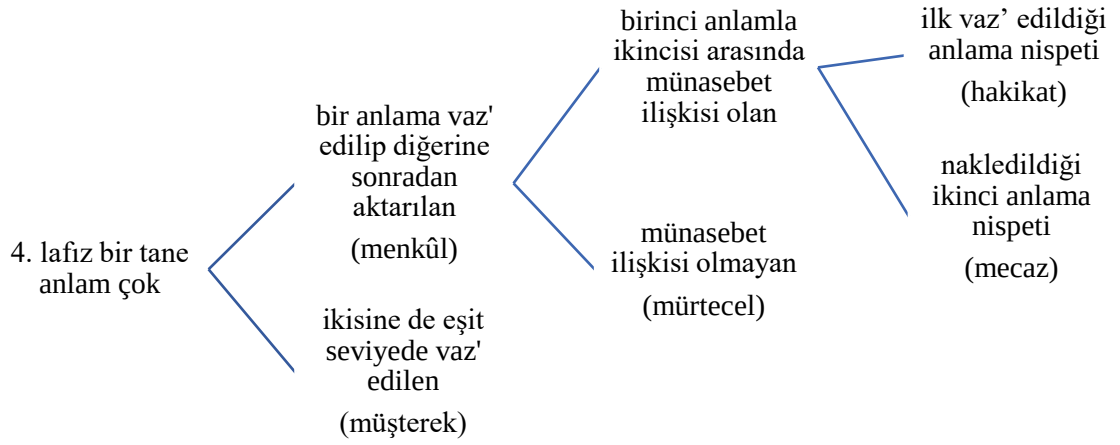
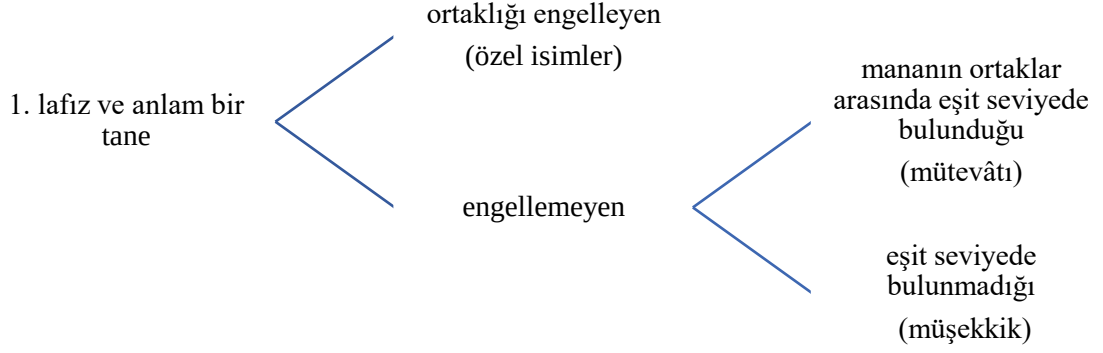
İkinci kısım lafızlara mütebâyin lafızlar denmektedir.

Üçüncü kısım ise müterâdif lafızlardır.

Dördüncü kısımda ise söz konusu lafız ya “iki anlamdan birine vaz’ edilmiş olup diğer manaya sonradan nakledilmiştir” ya da “ikisine birden eşit seviyede vaz’ edilmiştir”. Birincisine menkûl, ikincisine de müşterek lafız denmektedir. Menkûl lafızda

ise ya “ilk anlam ile ikinci anlam arasında bir münasebet ilişkisi vardır” ya da “yoktur”. İkinci kısma mürtecel adını vermektedir. Birinci kısımdaki lafızlar da ilk vaz’ edildikleri anlama nispetle hakikat, münasebet ilişkisi sebebiyle nakledildikleri ikinci anlama nispetle de mecaz ismini alırlar. Sonra mecaz kısmına giren lafızlardaki münasebet ilişkisi bazı durumlarda ortaklık, başka bir ifadeyle benzerlik ise bu lafızlara da müsteâr lafızlar denir. Ardından Râzî *Mahsûl*’de ve *Me’âlim*’de bu taksimi fıkıh usulünde bahsedilen mücmel, nas, zahir, muhkem-müteşâbih gibi lafız gruplarını da içerecek şekilde devam ettirmektedir. Fakat çalışmamıza katkı sunmayacağından biz taksimi burada durduruyoruz.





Bu genel taksimin ardından bizi ilgilendiren kısımlar hakkında zihinlerde tasavvur oluşturacak bilgiler vermeye başlayabiliriz.

Müşterek lafız, birden fazla hakikate eşit seviyede vaz' edilmiş olan lafızdır.

Râzî tanımı verdikten sonra müşterek lafzın dilde var olup olmadığına yönelik belirtilen vücûb, imtina' ve imkân görüşlerini tartışır ve neticede dilde müşterek lafzın varlığının imkânını tercih eder ve vukuunu anlatır.

Müşterek lafızların dilde vukuunun sebebi olarak da birisi çoğunluklu diğeri azınlık olan iki sebep zikreder. Çoğunluklu sebebe göre iki farklı kabîle bir kelimeyi iki farklı müsemmâya vaz' eder, sonra iki vaz' da meşhur olur ve iştirâk hâsıl olur. Azınlık sebebe göre ise bir vaz' edici, mütekellimin mücmel bir şekilde konuşabilmesini mümkün kılma adına bir lafzı iki farklı anlama vaz' eder. Böylece iştirâk hâsıl olur.

Yine konu içerisinde önemli bir noktadan bahseder ki; o da bir lafzın müşterek olduğunun kendisiyle bilindiği sebeptir. Bu sebebin de ya zaruret ya da nazar olduğunu söyler. Zaruret dediği şeyin, lügat ehlinin konu hakkında açık ifadelerinin işitilmesi anlamına geldiğini ifade etmiştir. İkinci sebep olan nazardan kastını da şöyle açıklar; hakikat-mecaz konusunda zikredilecek olan, bir lafzın müsemmâsında mecaz değil hakikat olduğunu gösteren yollar (*et-turuk*), birden fazla manaya nispetle bir lafız için geçerli olduğunda o lafzın müşterek olduğuna hükmederiz.

Menkûl lafız hakkında ise yukarıda da verdiğimiz taksim esnasında zikrettiği tanım dışında sadece birkaç şey aktarmıştır. Tanımı tekrarlayacak olursak menkûl lafız önce bir manaya vaz' edilip daha sonra başka bir manaya aktarılan lafızdır. Daha sonra da menkûl lafzın kabulü durumunda ortaya çıkan birkaç küçük meseleden bahsetmiştir.

Hakikat lafız için zikredilen en güzel tarifi ise Ebu'l Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) tarafından "karşılıklı konuşmanın gerçekleştiği asıl uyuşmada konulduğu/vaz' edildiği anlamı ifade eden söz"³⁸ şeklinde ifade edildiğini aktarmıştır. Bu şekilde lügavî, örfî ve şer'î hakikatin de tanıma girdiğini belirtmiştir. Sonrasında ise hakikatin bazı hükümlerini aktarmıştır.

Mecaz lafız için de Ebu'l Hüseyin'in zikrettiği tarifi, kendisi de bir kayıt ilave ederek aktarır: "İki anlam arasında var olan bir alakadan dolayı karşılıklı konuşmanın gerçekleştiği asıl uyuşmadaki anlamının dışında uyuşmanın bulunduğu bir anlam ifade eden sözdür". Râzî'ye göre "iki anlam arasında var olan bir alakadan dolayı" kaydının kesinlikle eklenmesi gerekir. Zira iki anlam arasında bir alâka olmasaydı lafız mecaz

³⁸ İltaş Davut, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 107. Tarifi aslı şu şekildedir: "الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل" "الاصطلاح الذي وقع التخاطب به"

olmazdı bilakis yeni bir vaz’ gerçekleşmiş olurdu.³⁹ Daha sonra Râzî mecazla alâkalı olarak mecazın kısımları, hangi kelime gruplarında mecaz olabileceği, mecazlı ifadeleri kullanmaya götüren sebepler, mecazın dildeki kemmiyeti gibi bazı meselelerden ve mecazın bazı hükümlerinden bahsetmektedir.

Râzî “Hakikatle mecaz arasında ortak bahisler” başlığı altında önemli bir noktaya temas eder. O da hakikatle mecazı ayırt etmeye yarayan kıstasların neler olduğu meselesidir. Bu meseleyi ikinci bölümde mecazla ilgili mukaddimeyi tahlil edeceğimiz kısma erteliyoruz.

Râzî’nin zannîlik teorisini inşa ederken zikrettiği mukaddimelerden “lügatin nakli”, “nahiv ve sarf kurallarının nakli” gibi bazı mukaddimelerin lafızların delâleti konusuyla, kalan önermelerden “iştirâkin olmaması”, “mecazın olmaması”, “naklin olmaması”, -mecazın kısımlarından oldukları için- “izmârın olmaması” ve “takdim-tehirin olmaması” gibi bazı mukaddimelerin de lafız taksimleri ve lafızların kısımlarıyla ilişkili olduğunu buraya kadarki kısımlarda anlatmaya çalıştık. Buradan sonraki kısımda ise geriye kalan “aklî muârızın olmaması, naklî muârızın olmaması, -naklî delile ilişkin hâller oldukları için- “nâsihin olmaması”, “tahsisin olmaması” mukaddimelerini “Râzî’de Delil” başlığı altında ele alacağız.

2. Râzî’de Delil

Bu başlık altında sırasıyla Fahreddin er-Râzî’ye göre delilin tanımını, türlerini, bu türlerin içeriğini, delilin türlerinden naklî delille ilgili olan nesih, tahsis gibi meseleleri inceleyeceğiz.

2.1. Delilin Tanımı

Delil kelimesi Arap dilinde “yol göstermek, irşâd etmek” anlamına gelen “delâlet” mastarından türemiş bir sıfat olup sözlükte “yol gösteren, kılavuzluk eden” gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁰

³⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/95-96. Tarifin aslı şu şekildedir: “المجاز ما أفيد به معنى مصطلح عليه “غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول”

⁴⁰ Topaloğlu Bekir-Çelebi İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), s. 69.

Istılahta ise Fahreddin er-Râzî birbirine yakın olan birkaç farklı tanım zikretmiştir. Yaptığı tarifleri eserlerinin kronolojik sırasına uyarak aktaracak olursak şunları söyleyebiliriz: *Mahsûl*'de "üzerinde doğru nazar yürütüldüğünde yakînî bilgiye (*el-ilm*) ulaşılması mümkün olan şey"⁴¹, *Nihâyetu'l Ukûl*'de "bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey"⁴², *Muhassal*'da "bilinmesi medlûlün varlığının bilinmesini gerektiren şey"⁴³ *Me'âlimu Usûli'd Dîn*'de nazarın hakikatinden bahsettiği "nazar, zihinde iki bilginin oluşması ve bunların da başka bir bilgiyi gerektirmesidir; işte bu gerektiren bilgiler ile bilinmesi istenen şeye ulaşmak nazarın kendisidir" cümlesinden sonra "bu gerektiren şey de delildir"⁴⁴ şeklinde tarif edilmiştir.

Delil, usûl alimleri ile mantıkçılar arasında ihtilaflı bir kavramdır. Usûl alimlerine göre mürekkebe olabileceği gibi müfret olması da mümkün iken mantıkçılara göre müfret olmayıp iki önermeden mürekkebtir. Râzî'nin yaptığı tariflere bakıldığında ilk üçü müfred olamayacağına dair bir îmâ barındırmıyorken son tarifte, nazar hakkında söylenenlerin devamında, gerektiren şeye yani zihinde oluşan iki bilgiye delil dendiği göz önüne alınırsa delilin müfret değil mürekkebe olması gerektiğine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bunun dışında başka yerlerde de delilin iki önermeden ne daha az ne de daha fazla olmayacağını açıkça ifade etmiştir.

Yine Râzî'nin *Mahsûl*'de ve *Muhassal*'da delilin tarifinden sonra emârenin tarifini yapması ve içinde zan kelimesini kullanması, delil için zikrettiği tariflerde geçen *el-ilm* kelimesiyle kastının kesin (*yakînî*) bilgi olduğunu göstermektedir. İleride detaylı bir tahlilini yapacak olup burada kısaca işaret edecek olursak Râzî'nin naklî/lafzî verileri emâreler değil de deliller olarak isimlendirmesi, kendisinin aslında bunları zan ifade etmeyip kesin bilgiye ulaştırıcı veya ulaştırması mümkün veriler olarak gördüğünü îmâ etmektedir.

⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/12. الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم.

⁴² Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, (Beyrut: Daru'z-Zehâir, 2015), 1/121. كل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر كان دليلا على ذلك الشيء.

⁴³ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 50. الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول.

⁴⁴ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimu Usûli'd-Dîn: Kelam İlminin Esasları*, (çev. Muhammet Altaytaş), (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), s. 47. حاصل الكلام في النظر أن يحصل في الذهن علمان وهما يوجبان علما آخر فالتوصل بذلك الموجب إلى ذلك الموجب هو النظر وذلك الموجب هو الدليل.

Râzî *Mahsûl*'deki tarifte “imkân” kaydını eklemekle beraber diğer tariflerde “lüzum” veya “îcâb” gibi gereklilik bildiren ibareler kullanmıştır. Buradan da Râzî'nin, delil ve ulaşılmak istenen bilgi (*matlûb*) arasındaki veya nazar ile bilgi arasındaki lüzum ilişkisi hakkında ileri sürdüğü aklî lüzum görüşüne işaret ettiği düşünülebilir. Zira Râzî'ye göre deliller üzerinde doğru bir şekilde yürütülen nazarın akabinde bilginin oluşması ne İmam Eş'arî'nin dediği gibi adetle ne de Mutezile'nin dediği gibi doğma (*tevellüd*) ile olur. Bilakis doğma (*tevellüd*) olmaksızın zorunluluk (*vücûb*) yoluyla olur. Çünkü ona göre “âlem değişkendir” ve “her değişken mümkündür” önermelerinin bilgisi zihninde hazır bulunan herhangi birinin “âlem mümkündür” neticesini bilmemesi imkânsızdır. Bu imkânsızlığı bilmek ise zorunludur. Doğma (*tevellüd*) yoluyla olmamasının sebebi ise bilginin kendinde mümkün dolayısıyla da Allah Teala'nın makdûratından olmasıdır.⁴⁵ Zira Allah Teala'nın makdûru olan bir şeyin, O'nun kudreti dışında bir şey ile gerçekleşmesi imkânsızdır.⁴⁶ Tevellüdü savunan Mutezile de tevellüdün sadece kulun fiillerinde olabileceğini, Allah Teala'nın fiillerinde tevellüdün olmayacağını söyler.

Bütün bunlar sonucunda Râzî'ye göre delilin yapısı itibariyle ne olduğu, nasıl bir bilgi türüne ulaştırdığı ve delil ile ulaştırdığı bilgi arasındaki ilişki hakkında, tariflerde zikredilen kelimelerden ve devamında yaptığı açıklamalardan yola çıkarak mürekkeb olduğu, kesin bilgiye ulaştırdığı ve bilgiye engel bir etken söz konusu olmadığı sürece bu bilgiye zorunlu olarak ulaştırdığı sonucuna ulaşabiliriz. Bu doğrultuda Râzî'nin delil hakkındaki görüş ve iddialarını toplayıcı bir delil tarifi şu şekilde olmaktadır: “İki önermeden oluşan ve bilgiye engel bir durum söz konusu olmadığı sürece kesin bir bilgiye zorunlu olarak ulaştıran şeydir”.

Delilin taksimine geçmeden önce önemli bir noktayı arz etmek istiyoruz: Delil ile ulaştırdığı bilgi arasındaki zikri geçen ilişkinin zorunluluk (*vücûb*) yoluyla olduğu şeklindeki görüş, genelde Râzî'nin teferrüt ettiği bir görüş olarak aktarılırken bazı müellifler Râzî'nin bu görüşü Kâdî Bakıllânî (ö. 403/1013) ve İmam Cüveynî'den aldığını iddia etmişlerdir. Ayrıca Râzî, bu görüşü Ebu'l Hüseyin el-Basrî'nin de savunduğuna işaret eden ifadeler kullanmıştır.⁴⁷ Bu mesele hakkında beyan edilen

⁴⁵ Râzî'ye göre fâile ihtiyacın illeti hudûs değil imkân olduğundan mümkün olan her şey hakiki fâil olan Allah Teala'ya muhtaçtır, dolayısıyla O'nun makdûratındandır. İhtiyacın illeti hakkındaki görüşü için Bk.: Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, 80. Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimu Usûli'd-Dîn: Kelam İlminin Esasları*, s. 59.

⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, 47-48.

⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzu'l-Mûnika fî Ârâi Ehli'l-İlm*, s. 294.

görüşlerin ve nakillerin zıtlıklar barındırması, bizi meselenin detaylı bir tahlilinin yapılması noktasında teşvik etmiştir. Râzî'nin ve Râzî dışında Eş'arî geleneğin önemli mensuplarının bazılarının beyanlarını karşılaştırarak görüşün ilk defa Râzî tarafından ortaya atılmadığını, ayrıca bu görüşün tam olarak ne ifade ettiğini göstermeye çalışacağız. Râzî meseleyi bilinen ilk kelam eseri olan *el-İşâre fî İlmi'l Kelâm*'da İmam Eş'arî'nin savunduğu adet görüşünü tercih ederek ele alır.⁴⁸ Fakat meseleyi ele aldığı sonraki eserlerinin tamamında aklî lüzum ve zorunluluk (*vücûb*) görüşünü savunmuştur. Söz gelimi *Nihâyetu'l Ukûl*'de Râzî, her ne kadar İmam Eş'arî'ye göre deliller üzerinde nazar yürütmenin ardından ilmin meydana gelmesi adet yoluyla olsa da ashabının çoğunun sahih nazarın ilmi içerdiğini (*tazammun*) söylediklerini, bu içermeyi (*tazammun*) de nazarın nazarî bilgiyi gerektirmesi (*mülâzemet*) şeklinde açıkladıklarını, kendisinin de bu gerektirme (*mülâzemet*) görüşünü benimsediğini aktarır.⁴⁹ Tarih olarak Râzî'ye yakın olanlardan başlayıp geriye doğru giderek bazı Eş'arî imamların beyanlarını zikredecek olursak Râzî'nin çağdaşı sayılabilecek olan Takiyuddin el-Mukterah (ö. 612/1215) İmam Cüveynî'nin *İrşâd*'ı üzerine yazdığı şerhte “nazarın bilgiyi içerdiği (*tazammun*)” kısmını şerh ederken, içermenin (*tazammun*) anlamının aklî lüzum olduğunu, nazarın sona ermesiyle ilim meydana geldiğinde ve bu durum kesin olarak akılda taayyün ettiğinde bunun içirme (*tazammun*) olarak isimlendirildiğini beyan etmiştir.⁵⁰ İmam Gazâlî de bu görüşe Eş'arîlerin cumhurunun görüşü demek ve âdet görüşünü bazı Eş'arîlerin görüşü olarak ifade etmektedir.⁵¹ Yine Râzî'nin hoca silsilesinde yer alan ve kendisi üzerinden İmam Cüveynî'ye bağlandığı Ebu'l-Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118), bir eserinde nazarın nazar edilen şeyin bilgisini zorunlu olarak (*vücûben*) içerdiğini ifade etmiştir.⁵² İmam Cüveynî'nin *İrşâd*'ına yazdığı şerhte ise Eş'arîlerden bazılarının “nazar, ilmi adet yoluyla

⁴⁸ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fî İlmi'l-Kelâm*, (y.y.: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2009), s. 44.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 1/188.

⁵⁰ Takiyuddin el-Mukterah, *Şerhu'l-İrşâd*, doktora tezi, haz.: Fethî Ahmed Abdu'r Râzık, Kâhire: Câmî'atu'l-Ezher Külliyyetu Usûli'd-Dîn, 1989, s. 21. Eyyûbîler döneminde Mısır'da yaşayan Mukterah, o dönemde mütekaddim dönem tasnif yöntemine alışkın olan ve bu sebeple Râzî'nin kitaplarına ilgi göstermeyen bölge ehli için Râzî'nin eserleri üzerine mesai harcamış, onların anlayacağı tarzda anlatmış ve bu şekilde Mısır'dakiler mütekaddimünün eserlerini bırakmışlardır. Detay için tezi hazırlayanın yazdığı dirase kısmına bakılabilir.

⁵¹ Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, (Dîmeşk: er-Risâletu'l-Âlemiyye, 2012), 1/107-108. Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1/26.

⁵² Ebu'l-Kâsım Selman b. Nâsır el-Ensârî en-Nîsâbü'rî, *el-Ğunye fî'l-Kelâm*, (Kâhire, Daru's-Salam, 2010), 1/274.

içerir” dediğini; fakat bunun nazar ile bilgi arasındaki irtibatı ortadan kaldırması sebebiyle kabul edilebilir bir şey olmadığını; zira bu sözün sahih nazar ile fâsit nazarın birbirine karışmasını gerektirdiğini söylemiştir.⁵³ Eş’arîlerden bazılarının ise “nazar ilmi zorunlu kılar (*yûcibu*)” dediğini; fakat bunların zorunlu kılma (*îcab*) ile kasıtları içirme (*tazammun*) ve akabinde gerçekleşme (*isti’kâb*) ise haklı olduklarını, illetin ma’lûlünü zorunlu kılması (*îcâb*) anlamını kastediyorlarsa doğru olmadığını aktarmıştır.⁵⁴

İmam Cüveynî’nin *İrşâd*’taki ifadeleri de her ne kadar zorunluluk (*vücûb*), aklî lüzum gibi kelimeleri barındırmasa da anlam olarak nazar ile bilgi arasında bir gerektirme (*mülâzemet*) ilişkisi olduğunu beyan etmektedir. Sahih nazarın doğru bir şekilde gerçekleşmesi ve ilme zıt olan herhangi bir âfetin de bulunmaması durumunda nazarın hemen akabinde ilmin meydana geleceğini, nazarı yürüten kişinin medlûlü bilmeme durumunun olamayacağını ve nazarın bilgiyi doğurmadığını (*lâ yuvellidu*) söylemiştir. Ayrıca “nazar bilgiyi doğurmuyorsa ve illetin ma’lûlünü zorunlu olarak gerektirmesi gibi zorunlu olarak gerektirmiyorsa içermesinin (*tazammun*) anlamı nedir?” şeklinde yapılabilecek bir itiraza da şöyle cevap verir:

Sahih bir nazar yürütüldüğünde ve sonrasında bilgiye engel durumlar bulunmadığında aklen bilginin sübutu yakînen bilinir. Dolayısıyla bilginin ve nazarın, birisi ötekini [illetin ma’lûlünü zorunlu olarak gerektirmesi gibi] zorunlu olarak gerektirmeden veya birisi ötekini var etmeden veya birisi ötekini doğurmadan, bu şekilde sübutu kesindir. Yani bilginin ve nazarın durumu, bir şeyin irade edilmesi ile beraber onun bilinmesinin durumu gibidir. Zira bir şeyin bilinmeden irade edilmesi söz konusu değildir. Ayrıca onların birbirini gerektirmesi (*telâzumuhuma*), ikisinden birinin var eden veya [illetin ma’lûlünü zorunlu olarak gerektirmesi gibi] zorunlu olarak gerektiren veya doğuran olması anlamına gelmez.⁵⁵

Görüldüğü üzere İmam Cüveynî’nin deliller üzerinde yürütülen sahih nazar ile bilgi arasındaki ilişkiye yönelik açıklamaları, yukarıda *Nihâyetu’l Ukûl*’den aktardığımız

⁵³ Anladığımız kadarıyla Ensârî’nin bu ifade ile kastı şudur: Bu durumda nazar yürütülürken kurallara uyulmasının ve delilin doğru bir şekilde tertip edilmesinin çok bir önemi kalmamaktadır; zira Allah dilediği şekilde fâsit nazarın akabinde de doğru bilgiyi yaratabilir. Dolayısıyla akabinde bilginin olduğu nazarın fâsit mi sahih mi olduğu karışmaktadır.

⁵⁴ Ebu’l-Kâsım Selman b. Nâsır el-Ensârî en-Nîsâbûrî, *Şerhu’l-İrşâd*, Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Ayasofya nr. 1205, vr. 6a.

⁵⁵ İmamı’l-Harameyn Ebu’l Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitabu’l-İrşâd ilâ Kavâti’il’l-Edille fî Usûli’l-İ’tikâd*, (Kahire, Mektebetu’l-Hancî, 1950), s. 6.

Râzî'nin açıklamaları ve benimsediğini söylediği görüşle örtüşmektedir. Kendisi Râzî gibi zorunluluk (*vücûb*) kelimesini kullanmasa da Râzî'nin aktardığı gibi sahih nazarın ilmi içerdiğini (*tazammun*) söylemekte, bu içermeyi (*tazammun*) de nazarın nazarî bilgiyi gerektirmesi (*mülâzemet*) şeklinde açıklamaktadır. Râzî kendisinin de zaten bu gerektirme (*mülâzemet*) görüşünü benimsediğini söylemişti. Yine Tûsî ve Kâtibî gibi *Muhassal* şârihleri de Râzî'nin aklî lüzum görüşünü Kâdî Bakıllânî ve İmam Cüveynî'den aldığını aktarmışlardır.⁵⁶ İbn Tilmisânî de *Me'âlim* üzerine yazdığı şerhte aklî lüzum görüşünün İmam Cüveynî'nin görüşü olduğunu, Kâdî Bakıllânî'nin ise bu konuda iki görüşü bulunduğunu, *el-Hidâye* isimli eserinde onun da bu görüşü savunduğunu aktarmıştır.⁵⁷ Bir diğer *Me'âlim* şârihi Necmeddin Abdurrahman el-Hûnecî de İmam Cüveynî'nin de bu görüşü benimsediğini, Kâdî Bakıllânî'nin ise bazen İmam Eş'arî'ye muvafakat ettiğini bazen de cevherle araz arasında olduğu gibi bir aklî mülâzemeti savunduğunu aktarmıştır.⁵⁸ Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) ise Râzî'nin bu görüşünün aktarıldığı yeri şerh ederken “Râzî bu görüşü Kâdî Bakıllânî ve İmam Cüveynî'den almıştır” denildiğini, fakat onların kastının aklî vücûb değil âdî vücûb olduğunu iddia etmiştir.⁵⁹ Nitekim İcî de (ö. 756/1355) metinde nazar ile bilgi arasındaki ilişkiyi anlatırken dikkate değer üç görüş olduğunu söyleyip Râzî'nin bu görüşünü bu üç görüşten sonra “böyle bir görüş de vardır” diyerek aktarıp sonrasında eleştiriye tabi tutmuştur.⁶⁰ Fakat yapılan diğer nakillere, beyan ve açıklamalara bakıldığında Râzî'nin bu görüşte yalnız olmadığı ihtimali daha ağır basmaktadır. Zira genel olarak yapılan eleştiriler bu görüşün, bütün mümkünlerin Allah'a dayandığı, Allah'ın kâdir-i muhtâr olduğu, Allah'a bir şeylerin vacip olmadığı ilkeleriyle çeliştiği şeklindedir. Râzî ise nazarın bilgiyi gerektirdiğini söyledikten sonra “Ancak nazar bilgide müessir değildir; çünkü ileride de ispatlayacağımız üzere müessir olan ancak bir tanedir o da Allah

⁵⁶ Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, (Tahran: Müessesesi-i Mütala'at-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1980), sf. 61. Ebu'l Hasan Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvînî el-Katibî, *el-Mufasssal fî Şerhi'l-Muhassal*, (y.y.: Daru'l-Asleyn ,2018), 1/169-170.

⁵⁷ Şerafeddin Abdullah b. Muhammed el-Fihri el-Misri İbn Tilmisânî, *Şerhu Me'âlimi Usûli'd-Dîn*, (Ammân: Daru'l-Feth, 2010), s. 88.

⁵⁸ Necmeddin Abdurrahman b. Abdullah el-Hûnecî, *Şerhu Kitâbi Me'âlimi Usûli'd-Dîn*, (Beyrut: Daru'r-Reyâhîn, 2019), s. 118.

⁵⁹ Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, (Mısır: Matba'atu's-Saâde, 1325/1907), 1/246.

⁶⁰ Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, (Beyrut: Alemu'l-Kutub, t.y.), s. 28.

Teala'dır" demiştir.⁶¹ Bu cümle ise dile getirilen eleştirileri bir nevi boşa çıkaran bir açıklamadır. Zira en nihayetinde, mümkünlerde Allah dışında bir müessir kabul etmemek, bütün mümkünlerin Allah'a dayandığının ve Allah'ın kâdir-i muhtâr olduğunun savunusudur. Yani Râzî ve tabi olduğu gelenek, bütün fiilleri Allah'a dayandırmakla birlikte sadece Allah'ın bazı fiillerinin bazılarıyla birlikte var olduğunu ve aklın bunlar arasında bir zorunlu birliktelik durumu gördüğünü vurgulamış olmaktadır. Bu ise nihâî kertede bunları Allah'ın yarattığı ve yaratırken de herhangi bir zorunluluk ve baskı altında kalmaksızın yarattığı ile çelişmemektedir. Teftâzânî de (ö. 792/1390) -ismini zikretmese de- İcî'ye⁶² ve onun cümlelerinde temessül eden karşıt görüşlülerin itirazına cevap mahiyetinde şunları söylemiştir:

el-Cevap: İlim gibi bir eserin, nazar gibi başka bir eserden dolayı, kendisinden ayrılmasının imkânsız olması anlamında zorunlu olarak gerekmesi, muhtâr bir Tanrının fiili olmasına münâfî değildir. Şöyle ki; dilerse o eseri meydana getirebilir, dilerse ne onu ne de onun gerektireni olan şeyi (*melzûmehû*) yaratmayabilir. Yoksa gerektireni olan şeyi (*melzûmehû*) yaratıp o şeyi yaratmaması anlamında değil. Bu durum arazların varlığı için cevherlerin varlığı[nın gerekliliği] gibi mümkün lâzımlarda da böyledir. Bu görüşün tahkiki şu şekildedir: Bir şeyi yapmama hürriyeti (*cevâzu't terk*), bir vasıta aracılığıyla olup olmamasından daha geneldir. Aynı şekilde bir makdûru yapmama hürriyetinin, yine makdûr olan bir engelleyicinin (*mâni'*) ortadan kaldırılmasına bağlı olması imkânsız değildir. (...) Tanrının muhtar olmasına veya bir şeyi yapmama hürriyetine (*cevâzu't terk*) zıt olan şey, o makdûrun müessirden [yani Tanrıdan] -hiçbir şekilde terk etmeye güç yetirememesi anlamında- ayrılmasının imkânsız olmasıdır. Eğer bu itiraz geçerli olsaydı mümkünler arasındaki lüzum ilişkisi ortadan kalkardı. Dolayısıyla babalığın tasavvurundan oğulluğun tasavvuru ve cevherin varlığından arazın varlığı gerekmezdi.⁶³

Nitekim Devvânî de (ö. 908/1502) zikri geçen görüşü Teftâzânî'nin cevabına paralel bir şekilde açıklamıştır.⁶⁴

⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimu Usûli'd Dîn: Kelam İlminin Esasları*, s. 49.

⁶² Teftâzânî açıkça zikretmese de onun bu ifadelerinin İcî'ye cevap olduğunu açıkça ifade edenler için bk.: Abdurrezzak el-Lâhîcî, *Şevâriku'l-İlhâm fî Şerhi Tecrîdi'l-Kelâm*, (Kum: Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, 1431/1389), 4/238. Ayasofya Camii Vâizi Süleyman Efendi, *Şerhu Tehzîbi'l-Kelâm*, Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa nr. 310, v. 11a. (Yazmadaki varaklar numaralandırılmamıştır, müellifin şerhe başladığı varaktan başlayarak tarafımızdan sayfa numarası takdir edilmiştir.)

⁶³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, s. 27.

⁶⁴ Celaleddin ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, TDV İSAM Kütüphanesi, Dem. No.: 83819, s. 22.

Son olarak şunu ekleyelim ki; Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Teftâzânî'nin cevabına muvafık bir açıklama zikretmekte ve iki mezhep arasında iddia edildiği gibi cem' edilemez bir zıtlık olmadığını gösteren şu cümleyi dile getirmektedir: “Bil ki; bu mezhep [Râzî'nin görüşü] bütün mümkünlerin “başlangıçtan itibaren (*ibtidâen*)” Allah Teala'ya dayandığı fikriyle uyuşmamaktadır. “Başlangıçtan itibaren (*ibtidâen*)” kaydı hazfedildiğinde doğru olmaktadır.”⁶⁵ Yani ilgili yerdeki bu cümle ve devamındaki ifadeler incelendiğinde anlaşılmaktadır ki; Kuşçu'ya göre bu görüş bütün mümkünlerin Allah'a dayandığı, Allah'ın kâdir-i muhtâr olduğu, Allah'a bir şeylerin vacip olmadığı ilkeleriyle çelişmemekte, sadece bazı mümkünlerin “başlangıçtan itibaren (*ibtidâen*)” değil, vasıta ile Allah Teala'ya dayandığı anlamına gelmektedir.

Râzî'ye göre delil kavramının ne demek olduğunu ve deliller üzerinde yürütülen nazar faaliyeti ile bilgi arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu beyan ettikten sonra Râzî'ye göre delillerin taksimine geçebiliriz.

2.2. Delilin Taksimi

Râzî delil konusunu işlediği eserlerinden *Nihâyetu'l Ukûl*'de meseleyi, “Mukaddimât” başlığının içinde bir fasıl olarak bedîhî olmayan tasdiklerin kazanılma yolu olması hasebiyle ele alır. Nazar meselesini ise yedi fasıldan oluşan “Mukaddimât” kısmı bittikten sonra ele alır. *Muhassal*'da ise meseleyi, kitabın birinci rüknü olan “Mukaddimât” kısmında, nazarın kendisi üzerinde icra edildiği şey olması hasebiyle, ikinci mukaddime olan nazar meselesinden sonra üçüncü mukaddime olarak inceler. *Me'âlim*'de de yine nazarın kendisi üzerinde icra edildiği şey olması hasebiyle nazarla ilgili incelemelerinden sonra ele alır.

Böylece Râzî'ye göre delil meselesinin epistemolojik açıdan nerede durduğu konusunda şuna ulaşıyoruz: Delil, genelde bilinmeyenlerin özelde ise hakikatin bilgisine ulaşmada muteber kabul edilen iki yöntemden biri olan nazar yönteminin maddesi olup kendisi üzerinde sahih bir nazar yürütüldüğünde meçhul olan kesbî tasdiklere ulaşılır. Diğer muteber yöntem olan müşâhede yönteminin icra mahalli kalp olup, kalp tasfiye ve mücâhede ile hazır hâle getirildiğinde, yöntemin maddesi olan ve kalbe bilinmeyenlerin

⁶⁵ Ali Kuşçu (ö. 879 h.), *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*, İstanbul Y. İslam Enstitüsü Kütüphanesi, Kayıt no.: 135, v. 261.

bilgisini taşıyan keşif ve ilhâm vasıtasıyla bilgilenme işi gerçekleşir. Dolayısıyla bu yöntemle neticeye ulaşılmasında temel etken, kalbin kendisidir.⁶⁶ Başka bir ifadeyle bu yöntemde bilgiye kâbil taraf olan insanın başarısının dayanağı kalptir. Fakat nazar yönteminin icra mahalli akıl olup, akıl gerekli önermeleri doğru kıyas kalıpları kullanarak dizdiğinde zorunlu olarak bilinmeyenin bilgisine ulaşır. Dolayısıyla bu yöntemle göre sonuca ulaşmada ve başarı sağlamada otorite akıldır. İstikra sonucu akıl mekanizmasının doğru işlediği kabul edilen kıyas kalıpları ise ileride de geleceği üzere üçü iktirânî, ikisi istisnâî olan toplamda beş kıyas kalıbıdır.

Bu söylediklerimizle varmak istediğimiz sonuç şudur: Müşâhede yönteminde yöntemin maddesi ve bilgiye ulaşma vasıtası olan keşif ve ilhâmın, doğruluğunun sağlanması yapılabilecek, diğer insanları da bağlayıcı olacak şekilde tecrübe edilebilecek bir şey olduğu tartışma konusudur. Bununla beraber aklın otorite kabul edildiği nazar yönteminin maddesi ve icra vasıtası olan delilin geçerlilik/doğruluk kriteri akla uygunluğu olup sağlanması akıl tarafından yapılır ve bu sağlama akıl-ı selim sahibi olanların çoğunluğu tarafından tecrübe edilebilir. Ayrıca delil, aklın hâkim olduğu ve akıl merkezci bir tutumla taksim edilir. Bu durum nazar yöntemiyle bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmaya çalışanların genelinde olduğu gibi Râzî’de de böyledir. Nitekim ileride detaylı olarak inceleneceği üzere delilin kısımlarından mahzâ aklî delil ile naklî delilin çatışması durumunda aklı hâkim taraf kabul etmesi ve aklı asıl naklî fer’ kabul etmesi⁶⁷ yöntemde tutarlı davranma çabasının bir sonucudur.

Atlanmaması gerektiğini düşündüğümüz bu yöntemsel arka plan bilgisini aktardıktan sonra Râzî’nin delilleri taksimine başlayabiliriz.

Râzî *Nihâyetu’l Ukûl*’de delilin tarifini zikrettikten sonra “delil olmaktan çıkması imkânsız olan” ve “imkânsız olmayan” şeklinde ikiye ayrıldığını, birincisine aklî delil dendiğini söylemiştir. Açıkça zikretmese de konunun akışından ikinci kısmın da sem’î delil olduğu anlaşılmaktadır. Delil meselesini ele aldığı diğer eserleri olan *Muhassal* ve

⁶⁶ Yanlış anlaşılma engel olma adına şunu da eklemeliyiz ki; müşâhede yönteminde akıl tamamen göz ardı edilmemekte, bilakis metafizik ilkeden gelen ilhâm akıl vasıtasıyla yorumlanmaktadır.

⁶⁷ Nazar yöntemini benimsemenin ve tutarlı bir epistemoloji inşa etme gayretinin bu ilkeyi kabule götürdüğü konusunda benzer bir tespit için bk.: Güdekli Hayrettin Nebi, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 58. Ayrıca bu ilkenin başka bir şekilde ifade edilmesi anlamına gelen “aklı nakle takdim etme” tutumunun mütekaddim Mu’tazililerden Sümâme b. Eşras’a nispet edilmesi hakkında bk.: Hüsnî Zeyne, *el-‘Akl ‘inde’l-Mu’tazile Tasavvuru’l-‘Akl ‘inde’l-Kâdî Abdülcebâr*, (Beyrut: Daru’l-Âfâki’l-Cedîde, 1978), s. 19. Alper Hülya, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), s. 29.

Me'âlim'de ise delili taksim ederken başka bir yol izlemiş ve delilin “mahzâ aklî olan”, “mahzâ naklî olan” ve “ikisinden mürekkeb olan” şeklinde üç kısım olduğunu ifade etmiştir. *Erba'in* isimli eserinde de lafzî delillerin bilgi değerinden bahsettiği bölümde meseleye hazırlık kabilinden aynı taksimi yapmıştır. Her iki taksim yönteminde de aklî delil ve sem'î/naklî delil kısımları ortak olduğundan biz de Râzî'ye göre delil kavramını bu başlıklar üzerinden işleyeceğiz. Aslında “mahzâ naklî olan” bir delilin varlığının imkânsız olduğunu söylediğinden ve zikrettiği “ikisinden mürekkeb olan” delil türü de sonraki gelenek tarafından naklî delil ismiyle ifade edildiğinden bu kısmı da naklî delil başlığı altında inceleyeceğiz.

2.2.1. Aklî Delil

Az önce geçtiği üzere Râzî *Nihâyetü'l Ukûl*'de yaptığı taksimde “delilin delil olmaktan çıkmasının imkânsız olup olmaması” kıstasını kullanmış, dolaylı olarak aklî delili “delil olmaktan çıkması imkânsız olan delil” şeklinde tanımlamıştır. Kullandığı bu kıstasın tam olarak ne ifade ettiği, Râzî'nin mensubu olduğu Eş'arî geleneğin bazı imamlarının beyanlarıyla ortaya çıkmaktadır. Örneğin; Kâdî Bakıllânî delillerin aklî ve vaz'î şeklinde iki kısım olduğunu, aklî delilin delil olmak için de herhangi birinin vaz'ına veya tayinine ihtiyaç duymadığını, ayrıca değişmesi veya delil olmama durumuna evrilmesinin tasavvur edilemeyeceğini zikretmiştir.⁶⁸ İmam Cüveynî de aklî delillerden bahsederken bunların kendiliklerinden ve taşıdıkları bazı sıfatlarından dolayı medlûllerine delâlet ettiklerini, medlûllerine delâlet etmeksizin bulunamayacaklarını ve delâlet etmek için birinin onları delil olarak tayin etmesine ihtiyaç duymadıklarını aktarmıştır.⁶⁹ Başka bir eserinde de delili aklî ve sem'î şeklinde ayırdıktan sonra aklî delilin medlûlüne delâlet etmeksizin var olmasının aklen düşünülmemeyeceğini ifade etmiştir.⁷⁰ Örnek olarak ise her ikisi de fiilin kâdir olan bir fâile, fiilin sağlam bir şekilde yapılmış olmasının da âlim olan bir fâile delâletini vermişlerdir.

Râzî, birinci kısım olan aklî delilin detaylı anlatısına başladığında iki önermeden ne daha az ne de daha fazla olmayacağını beyan etmiş, sonra da bunun gerekçesine geçmiştir. Ona

⁶⁸ Kâdî Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bakıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998), 1/204-205.

⁶⁹ İmam Cüveynî, *Burhân*, 1/155.

⁷⁰ İmam Cüveynî, *Kitabu'l-İrşâd*, s. 8.

göre iki önermeden daha az olamayacağının sebebi şudur: Ulaşılmak istenen her neticede (*matlûb*) bir mevsuf ve bir sıfat olmalıdır. Delillendirme ile amaçlanan şey ise o sıfatın o mevsuf için sabit olduğunu ispatlamaktır. İspatlanmak istenen bu sabit olma durumu meçhul olduğunda hem mevsufun hem de sıfatın kendisiyle ilişkili olduğu bilinen üçüncü bir şeye ihtiyaç vardır. Bu şekilde meçhul olup ispatlanmak istenen mevsuf ile sıfat arasındaki nispet ilişkisi, bilinen o iki nispet ilişkisi yani mevsuf ile üçüncü şey arasındaki ve sıfat ile üçüncü şey arasındaki nispet ilişkileri vasıtasıyla bilinir hâle gelir. Yani bu durumda mevsuf ile sıfatın o üçüncü şeyle ilişkili olmalarından dolayı neticeye ulaştıracak olan iki önerme ortaya çıkar.⁷¹

Râzî'nin burada anlatmak istediğini kısaca ifade edecek olursak; delil ile ispatlanmak istenen şey aslında mantıkî kıyaslarda netice kısmıdır. Neticede ise küçük terim olarak ifade edilen bir mevsuf ve büyük terim olarak ifade edilen bir sıfat vardır. Büyük terimin küçük terim için sabit olduğunu ispatlamak için küçük terimi büyük terim içine dahil etmeye vasıta olacak bir orta terime ihtiyaç duyulur. Fakat her ikisinin de bu orta terimle malum bir ilişkisi olmalıdır. Bu ilişkiler sayesinde neticeyi verecek olan iki önerme ortaya çıkar.

Şöyle ki; bir kelimacı “Âlem hâdistir” matlûbunu, yani âlem için hâdis vasfını ispatlamak istediğinde hem âlemin hem de hâdisin kendisiyle ilişkili olduğu “değişken olma” orta terimini kullanır. Böylece “Âlem değişkendir” ve “Her değişken hâdistir” şeklinde küçük terimi büyük terimin içine dahil eden iki önerme ortaya çıkar. Sonuç olarak ise meçhul olan küçük terim ile büyük terim arasındaki nispet ilişkisi bilinir hâle gelir.

Râzî'ye göre iki önermeden daha fazla olamayacağının sebebi ise şudur: Neticedeki mevsuf ile sıfat arasındaki ilişkiyi ispat için doğru bir orta terim seçildiğinde matlûb kaçınılmaz olarak gerçekleşir. Eğer gerçekleşmezse seçilen orta terimin doğru olmadığı ve ortaya çıkan iki önermenin matlûbu verecek olan yakın önermeler olmadığı anlaşılır.⁷²

Buradan anladığımız kadarıyla Râzî'ye göre matlûba ulaştıracak olan, doğru orta terimin seçilmesi ve bunun sonucunda ortaya çıkacak olan iki önermedir. Doğru orta terim seçilmediğinde ise önerme sayısı kaç olursa olsun matlûba ulaşılamayacaktır.

⁷¹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 1/121.

⁷² Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 1/121.

Râzî gerekçeleri zikrettikten sonra aklî bir delilin parçaları olan önermelerin doğruluklarının ya bedîhî olarak ya da bir yerde bedîhî bilgilere dayanacak şekilde bilinmesi gerektiğini söylemiştir. Son olarak da aklî delilin hangi kalıplarda doğru ve kesin sonuç vereceği meselesini ele almış ve iktirânî kıyasların netice veren ilk üç şekli, bitişik şartlı önermelerden oluşan istisnâî kıyas ve ayrık şartlı önermelerden oluşan istisnâî kıyastan oluşan beş kıyas formunu anlatmıştır.⁷³

Muhassal'daki aklî delil anlatısında ise öncelikle aklî delilin, var olduğunda medlûlünün de var olmasının gerekeceği bir hâlde olması gerektiğini söylemiştir. Dolayısıyla bu gerektirme durumunun delil cihetinden gerçekleştiği, yani delilin medlûlünü gerektirdiği kesindir. Eğer medlûlün de delili gerektirmesi söz konusu değilse bunun, ilim ile hayatın varlığına istidlâl gibi meşrû ile şarta istidlâl türünden olduğunu söylemiştir. Ama medlûlün de delili gerektirmesi söz konusu olursa bunun da muayyen bir illetle muayyen bir ma'lûlün varlığına istidlâl, muayyen bir ma'lûlle mutlak bir illetin varlığına istidlâl veya ayrı bir delille aralarında eşitlik olduğu sabit olursa muayyen bir ma'lûlle muayyen bir illetin varlığına istidlâl türünden olduğunu aktarmıştır. İki tarafın da birbirini gerektirmesine başka bir örnek olarak da iki ma'lûlden biriyle diğerinin varlığına istidlâlî zikretmiş, fakat bunun önceki ikisinden birleşik olduğunu söylemiştir.⁷⁴ Kâtibî'nin, daha iyi anlaşılması için Râzî'nin örnek vermediği kısımlara verdiği örnekleri -ki aynı örnekleri *Me'âlim*'de Râzî de zikretmiştir- ve biraz kapalı kaldığını düşündüğümüz son kısma yaptığı şerhi aktarmak istiyoruz: Muayyen bir illetle muayyen bir ma'lûlün varlığına istidlâlî örneği; hareketin varlığıyla sıcaklığının varlığına istidlâl, muayyen bir ma'lûlle mutlak bir illetin varlığına istidlâlî örneği; sıcaklığın varlığıyla onu gerektiren bir illetin varlığına istidlâl, ayrı bir delille aralarında eşitlik olduğu sabit olan muayyen bir ma'lûlle muayyen bir illetin varlığına istidlâlî örneği; yakıcı bir nesnenin teması ile yanma durumlarının her biriyle diğerinin varlığına istidlâlîdir. İki ma'lûlden biriyle diğerinin varlığına istidlâlîden ve bunun önceki ikisinden birleşik olduğundan kasıt ise; iki ma'lûlden biriyle diğerinin varlığına istidlâlde hem ma'lûlle illetin varlığına hem de illetle ma'lûlün varlığına istidlâl vardır. Söz gelimi ikisi de ateşin ma'lûlü olan yanmanın varlığıyla aydınlanmanın varlığına istidlâlde bulunabiliriz; çünkü

⁷³ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 1/122-123.

⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 51.

illet olmadan ma'lûl var olamayacağından yanmanın varlığıyla ateşin varlığını kesin olarak biliriz, ardından da ateşin varlığıyla aydınlanmanın varlığına istidlâlde bulunuruz.⁷⁵

Erba'in'de ise bütün önermeleri aklî olan delile aklî delil dendiğini, eğer bütün önermeleri yakînî ise neticenin de yakînî olacağını, önermelerin bütünü veya bazısı zannî ise neticenin de zannî olacağını; zira fer'in asıldan daha kuvvetli olamayacağını beyan etmiştir.⁷⁶

Me'âlim'de ise bir yerde, *Muhassal*'daki anlatının muhtasarı sayılabilecek “delilin ya illet ya illete eşit olan ma'lûl ya da aynı illetin ma'lûlleri olan iki ma'lûlden biri olduğu” bilgilerini aktarmış, başka bir yerde ise açıkça isimlendirmese de aklî delili “bütün önermeleri aklî olan” şeklinde ifade etmiştir.⁷⁷

2.2.2. Naklî Delil

Daha önce bahsettiğimiz gibi Râzî *Nihâyetu'l Ukûl*'de delili sadece aklî ve sem'î kısımlarına ayırmış, sem'î delili de “Hz. Peygamber Efendimizin sözü ya da kendilerine isnâd edilen şey” şeklinde tanımlamıştır.⁷⁸ Kanaatimizce Râzî bu tanım ile, Hz. Peygamber Efendimizin söylemi ve aktarımıyla bize ulaşan Kur'ân nasslarını, Hz. Peygamber Efendimizin sözleri olan kavli sünnet/hadisleri ve yine kendilerine isnâd edilen fiilleri ile takrirlerinden oluşan diğer sünnet/hadis kısımlarını kastetmiştir. Bunların bize aktarımında -Râzî'nin isimlendirmesinden de anlaşıldığı gibi- işitmenin (*sem'*) ve naklin bir şekilde dahil bulunduğundan ve işitme ile naklin de ancak lafızlar vasıtasıyla gerçekleşmesinden dolayı bu kısma sem'î/naklî/lafzî delil gibi isimler verilmektedir.

Hatırlanacağı üzere diğer eserlerindeki taksimde delilin öncüllerinin kaynağı esas alınmıştı. Bütün öncülleri akıldan alınan mahzâ aklî, nakilden alınan mahzâ naklî, her ikisinden alınan da ikisinden mürekkebe şeklinde isimlendirilmişti. Râzî'ye göre mahzâ naklî olan bir delilin varlığı imkânsızdır. Çünkü naklî olan bir delil nihayetinde söz

⁷⁵ Necmeddin el-Katibî, *el-Mufasssal*, 1/185.

⁷⁶ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in fî Usûli'd-Dîn*, (Kâhire: Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 2/251.

⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimu Usûli'd-Dîn: Kelam İlminin Esasları*, s. 47 ve 51.

⁷⁸ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 1/124.

konusu naklin kendisinden yapıldığı kişinin doğru sözlü olduğu; dolayısıyla da geçerli bir delil olduğu aklı bilgisine dayanmalıdır. Bu durumda da dayandığı bütün öncüller naklî olmamış olur. Râzî'den sonraki âlimler, onun mahzâ naklî delilden bahsederken söylediği “bütün öncülleri nakilden alınan” ifadesinden kastı yakın olsun uzak olsun delilin dayandığı bütün öncüller ise bu imkânsızlığın doğru olduğunu, sadece yakın öncüller kastediliyorsa yanlış olduğunu söylemiştir. Zira yakın öncülleri tamamen naklî olan deliller de vardır. Örneğin; “Hac vaciptir”⁷⁹, “Vacibi terk eden herkes cezayı hak eder”⁸⁰ öncülleri gibi. Bu sebeple aslında Râzî'nin zikrettiği “ikisinden mürekkep olan” delil türü sonraki gelenek tarafından naklî delil ismiyle ifade edilmiş ve naklî delil “yakın olsun uzak olsun öncüllerinden bazıları nakle dayanan delil” şeklinde tarif edilmiştir.

Râzî'nin zannîlik teorisinde saydığı “neshin olup olmadığı” ve “tahsisin olup olmadığı” önermelerinde bahsedilen nesih ve tahsis, aslında naklî delile ilişkin hâller olduğundan bu iki kavramı ileride detaylı tartışmamıza imkân tanıyacak miktarda zihinlerde tasavvurlarını oluşturma adına onları da bu başlık altında inceleyeceğiz.

Râzî, *Mahsûl*'de nesih meselesini anlatırken öncekilerin yaptığı bir tarifi aktarmış, bazı eleştiriler yöneltmiş sonra da daha uygun gördüğü bir tarif zikretmiştir: “Nesih, şer’î bir yöntemle (*tarik-i şer’î*) sabit olan bir hükmün, zaman olarak sonrasında gelerek artık var olmadığını gösteren şer’î bir yöntemdir (*tarik-i şer’î*) ki kendisi olmasaydı zikri geçen hükmün devamı söz konusu olacaktı.”⁸¹ *Me’âlim* projesinin fıkıh usûlü kitabında ise ulemânın çoğuna göre neshin, hükmün müddetinin sona ermesinden ibaret olduğunu ve kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini beyan etmiştir.⁸² Neshin vukuunun, naklî delillerin hangi türünde mümkün hangisinde imkânsız olduğu ve nâsîh ile mensûhun ayırt edilmesini sağlayan kıstasları da ikinci bölümde mukaddimleri tartışacağımız kısma erteliyoruz.

Tahsisi ise “hitâbın içerdiği bazı şeylerin kendisinden çıkarılması” şeklinde tarif etmiştir. Tahsis, fıkıh usûlü eserlerinden de hatırlanacağı üzere naklî delillerin içerdiği umum bildiren lafızlarda söz konusu olduğundan tarifte zikrettiği “hitâb”tan kasıt bu tür

⁷⁹ Âli İmrân Suresi 97. ayetine istinaden.

⁸⁰ Nisâ Suresi 14. ayetine istinaden.

⁸¹ Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl*, 1/417.

⁸² Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Me’âlim fî Usûli'l-Fıkh*, (Kâhire: Daru'l-Ma'rife, 1994), s. 116.

lafızlardır. Umum bildiren lafızlar, tahsisin mahiyeti ve şartları, bunun bilinme yolları gibi detayları da ikinci bölümde mukaddimleri tahlil edeceğimiz kısımda ele alacağız.

3. Râzî’de Akıl

Birinci bölümün son kısmı olarak tasarladığımız bu başlık altında Fahreddin er-Râzî’ye göre aklın tanımını ve işlevini inceleyeceğiz.

3.1. Aklın Tanımı

Akıl kelimesi mastar olup sözlükte “menetmek, engellemek, alıkoymak; bağlamak” anlamlarına gelmektedir. Terim olarak çeşitli tanımları yapılmış olup tariflerden birisi “insanı diğer canlılardan ayıran ve sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi”⁸³ şeklindedir. Çalışmamızın ana karakteri olan Fahreddin er-Râzî teklifin kaynağı olan aklın ne olduğu meselesinden bahsederken meşhur görüşe göre aklın, zorunluların zorunluluğunun ve imkânsızların imkânsızlığının bilgisi olduğunu -tarifi yapanların zikrettikleri gerekçeyle birlikte- aktarmıştır. Fakat Râzî bu tarife ve zikrettikleri gerekçeye yöneltilen bir itirazı aktarmış; bunu güçlü ve haklı bulduğundan aklın bu zorunlu (*bedîhî*) bilgilerin de ötesinde ve bunlara kaynaklık eden bir şey olduğuna hükmetmiştir. Bu tartışmanın devamında dile getirdiği tarifte de geçtiği üzere Râzî’ye göre akıl, araçların/iç ve dış duyuların sağlıklı olması durumunda bu zorunlu bilgileri (*el-ulûmu’l bedîhiyye*) bilmeyi gerektiren bir garîzedir.⁸⁴

Başka bir yerde insanın amelî ve nazarî şeklinde iki akla sahip olduğunu söyler. Amelî aklın iştirâk ile hem “güzel ve çirkin şeylerin kendisiyle ayırt edildiği kuvve” hem “şeyler hakkındaki güzel ve çirkin hükümlerini elde etmeye yarayan öncüller” hem de “güzel ve çirkin şeyleri yapma” anlamlarına geldiğini ifade eder. Nazarî aklın ise iştirâk ile “akletme ameliyelerini/akledilenleri kabul etmeye isti’dâdı olan cevher” ve “bu akletme ameliyeleri/akledilenler ile o cevherin hâllerinin mertebeleri” anlamlarına geldiğini ifade eder. Ardından bu mertebelerin dört tane olduğunu söyler ve bunları sayar:

⁸³ Topaloğlu Bekir-Çelebi İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 21.

⁸⁴ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 104; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî l-Funûn*, 1/1200; Yavuz Yusuf Şevki, “Akıl”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, II/244.

1. Söz konusu cevherde fiilî olarak herhangi bir akıl yürütmenin olmaması hâlidir. Bu mertebeye heyûlânî akıl denir.
2. Evvelî bilgilerin oluştuğu mertebedir. Buna da bi'l meleke akıl denir. Çünkü bu mertebede evvelî bilgilerden nazarî bilgilere geçiş melekesi oluşur.
3. Evvelî bilgilerle beraber nazarî bilgilerin oluştuğu mertebedir. Fakat burada nazarî bilgiler bi'l fiil zihinde hazır değildir. Bilakis kişi istediği zaman çok fazla çaba harcamadan zihnine getirebilir. Bu mertebeye de bi'l fiil akıl denir.
4. Ma'kullerin bi'l fiil zihinde hazır bulunması durumudur. Bu kısma da müstefâd akıl denir. Nefis bu mertebeye ulaştığında beşeriyet derecelerinin sonuna meleklik mertebelerinin başına ulaşmış olur.⁸⁵

Burada bahsedilenler akıl olarak isimlendirilmekle beraber filozofların mücerred cevher olarak kabul ettikleri nefis-i nâtikanın bilme mertebeleridir. *Metâlib*'te ve *Mebâhis*'te bunların nefsin bilme mertebeleri olduklarını açıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla burada amelî ve nazarî akıl olarak bahsettiği şeyler yukarıda garîze olarak tanımladığı akıldan farklı olarak nefsin bilgilerinin sınıflarıdır.

Tefsirde ise kâfirler hakkında ifade edilen “Onlar sağır, kör ve dilsizdirler. Bu sebeple onlar akletmezler”⁸⁶ ayetini tefsir ederken yaratılışında insanın fitratına konulan aklın (*el-aklu'l matbû'*) kendilerinde zaten var olduğunu dolayısıyla burada akıldan kastedilenin kazanılmış akıl (*el-aklu'l iktisâbî*) olduğunu söylemiştir. Zira bu ikinci akıl türünün (*el-aklu'l iktisâbî*) kazanılması ayette zikredilen üç kuvve (işitme, görme ve konuşma) yardımıyla olduğundan onlar da bu şeylerden yüz çevirmeleri sebebiyle kazanılmış akıllı (*el-aklu'l iktisâbî*) kaybetmiş olurlar.⁸⁷

Râzî'nin bu söylemlerini cem' etmeye çalıştığımızda kanaatimizce ortaya şu çıkmaktadır: Râzî'nin *Muhassal*'da “bir garîze” olarak tanımladığı teklifin kaynağı olan akıl, tefsirdeki ilgili yerde bahsedilen iki akıl türünden ilki olan yaratılışında insanın fitratına konulan akla (*el-aklu'l matbû'*) karşılık gelmektedir. Bu akıl, kâfir-mümin herkeste var olduğundan her birisi ilâhî teklife muhatap konumunda ve yaptıklarından sorumludurlar.

⁸⁵ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye fi 'İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabî'îyyât*, (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/485-489. Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme*, Kılıç Ali Paşa, nr. 313, v. 170a-170b. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, 7/279-280.

⁸⁶ Bakara-171.

⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 7/9. Bozkurt Mustafa, *Fahreddin er-Râzî'de Bilgi Teorisi*, doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 136.

Tefsirdeki ilgili yerde bahsedilen kazanılmış akıl (*el-aklu'l iktisâbi*) ise insanın, aklını ve aklın bilgi elde etme araçları olan nefsin iç ve dış güçlerini doğru kullanarak nereden geldiği, nerede olduğu ve nereye gideceği hakkında ulaştığı doğru bilgilerdir. Bu ise müminler için hâsıl olmuş iken kâfirler için söz konusu değildir.

3.2. Aklın İşlevi

Râzî'nin de dahil olduğu müteahhir ulemaya göre hakikatte bilen özne nefs-i nâtika olup akıl onun bir aracı/kuvvesidir. Râzî'ye göre garîze olarak tanımladığı aklın temel işlevi, bilinen önermeleri mantık eserlerindeki doğru netice veren kıyas şekillerine uygun olarak tertip etmesi ve bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmasıdır. Ona göre akıl, bedîhî olan veya nihayetinde bedîhî önermelere dayanan öncüller barındıran bütün meselelerde kesin bir bilgiye ulaşabilir.

Günümüzde aklın teoloji alanındaki veya onu da kapsayan metafizikteki işlevi hakkında Râzî'ye bazı eserlerindeki ihtimalli ifadelerinden yola çıkarak çeşitli görüşler nispet edilmektedir. Fakat nispet edilen görüşü savunmak detayına inildiğinde büyük açmazlara yol açmaktadır. Aklın bu alandaki işlevi hakkında Râzî'nin onların dedikleri gibi düşünüp düşünmediğinin tahlilini ikinci bölümdeki ilgili başlığa erteliyoruz.

Özetleyecek olursak bu bölümde “Râzî’de Delâlet” başlığı altında Râzî’nin zannîlik teorisinin inşâsında saydığı “lügatin müfredâtını nakledenlerin hatadan korunmuş olması”, “sarf-nahiv kurallarını nakledenlerin hatadan korunmuş olması” mukaddimleri hakkında; “Lafızların Taksimi” başlığı altında “iştirâkin olmaması”, “naklin olmaması” ve “mecazın olmaması” mukaddimleri hakkında⁸⁸; “Râzî’de Delil” başlığı altında “muâriz olan aklî bir delilin olmaması”, “muâriz olan naklî bir delilin olmaması”, “neshin olmaması” ve “tahsisin olmaması” mukaddimelerine işaret etmeye ve haklarında genel bir tasavvur oluşturmaya çalıştık. Ayrıca ikinci bölümde aklın metafizikte ulaşabileceği kesinlik hakkında Râzî’ye nispet edilen iddiayı tahlil etmemize zemin oluşturması için “Râzî’de Akıl” başlığı altında da ona göre aklın ne olduğuna ve işlevine dair genel bir tasavvur oluşturmaya çalıştık. Bununla amacımız, ikinci bölümde teoriyi detaylı bir şekilde tahlil etmemize ve Râzî’nin naklî delil ile aklî delil hakkında

⁸⁸ İzmâr ve takdim-tehir bir görüşe göre mecazın çeşitleri sayılabileceğinden bunlara dayanan iki önermeye lafız taksimlerinde mecaz hakkında bilgi vererek dolaylı olarak işaret etmiş olduk.

söylediklerinin tutarlılığını sorgulamamıza bir zemin ve ön hazırlık oluşturmaktı. Şimdi teorinin önermelerini ve Râzî'nin naklî delil ile akıl ve aklî delil hakkında söylediklerinin tutarlılığını tahlil edeceğimiz ikinci bölüme geçebiliriz.



İKİNCİ BÖLÜM: RÂZÎ'DE NAKLÎ/LAFZÎ DELİLİN ZANNÎLİĞİ

1. Giriş

Ana problemlerimizden biri olan “lafzî/sem’î/naklî delillerin zannîliği meselesinin tahliline başlamadan önce lafzî/sem’î/naklî delillerin zannîliği meselesinin tam olarak ne olduğunu, Râzî’nin bu meseleyi nerelerde ve ne şekilde anlattığını ele almak istiyoruz:

Fahreddin er-Râzî dokuz eserinde bu konuya değinmiştir. Fakat bunların yedi tanesinde yaklaşık on mukaddime ile bu teoriyi temellendirirken iki tanesinde on mukaddimeden sadece birini gerekçe göstererek açıklama yoluna gitmiştir. Dolayısıyla teori bütüncül olarak yedi eserde zikredilmiştir. O eserlerin tamamında aynı mukaddimleri zikretmediğinden naklî/sem’î/lafzî delillerde kesinliğe mâni olan şeylerin neler olduğunu ve hangi bağlamlarda gündeme getirildiklerini eserlerin kronolojik sırasına⁸⁹ riayet ederek aktaralım:

Görebildiğimiz kadarıyla Râzî bu teoriyi ilk olarak ve en geniş hâliyle *Mahsûl*’de gündeme getirmiştir. Kitabın ana kısımlarından ikincisi olan “Diller Hakkında Kelâm (*el-Kelâm fi’l Luğât*)” başlığı içinde hitap ile istidlâlin keyfiyetinden bahseden dokuzuncu babın altında yer alan meselelerden üçüncüsünde “hitap ile istidlâlin kesinlik bildirip bildirmediği” sorusunu sorar; bazılarının bunu inkâr ettiğini ve “Lafzî delillerle istidlâlde bulunmak zannî olan mukaddimelere dayanır. Zannî olan mukaddimelere dayanan şey de zannîdir. Dolayısıyla hitap ile istidlâlde bulunmak en nihayetinde zan ifade eder” dediklerini aktarır. Daha sonra “zannî olan mukaddimeler” ifadesiyle ne kastettiğini açıklamak üzere mukaddimleri saymaya başlar. Bu görüşe göre lafzî delillerle istidlâlde bulunmak; (1) dillerin, nahiv ve sarf kurallarının nakline, (2) iştirâkin olmamasına, (3) mecazın olmamasına, (4) naklin olmamasına, (5) izmârın olmamasına, (6) tahsisin olmamasına (7) takdim-tehirin olmamasına, (8) nâsihin olmamasına, (9) muâsızın olmamasına bağlıdır. Ardından da saydığı mukaddimelerin neden kesinliğe mâni olduğunu tek tek beyan etmeye çalışır:

⁸⁹ Râzî’nin eserlerinin kronolojisi konusunda Eşref Altaş’ın “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi” isimli çalışmasındaki sıralama dikkate alınmıştır. Bk.: Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed.: Ömer Türker, Osman Demir, (İstanbul: İSAM yayınları, 2018).

1. Dillerin nakli zannîdir; çünkü bu konudaki merci dil imamlarıdır. Bütün akıl sahipleri de bu kişilerin masum olmadığı konusunda icmâ etmişlerdir. Dolayısıyla nakilleri ancak zan bildirir. Nahiv ve sarfın ispatındaki merci ise öncekilerin şiirleridir. Fakat bu şiirlerin rivayetleri âhâd yoluyla olup söyleyenleri hata etmekten (*lahn*) masum değillerdir. Yani nahiv ve sarfın ispatı zannî olan şeylere dayanmaktadır. O konunun devamında da dil âlimlerinin Câhiliye döneminin büyük şâirlerini hataya nispet ettiklerine dair örnekler zikretmiştir.
2. İştirâkin olduğu takdir edildiğinde Allah Teala'nın muradının bizim inandığımız mana dışında başka bir mana olması mümkün hâle gelir. Ama iştirâkin nefyi zannî bir şeydir.
3. Lafzın hakikat anlamına hamledilmesi, mecaz anlamına hamledilmediği zaman taayyün eder. Lakin mecazın olmaması zannîdir.
4. Şer'in veya örfün bir lafzı sözlük anlamından başka bir anlama naklettiği takdir edildiğinde lafızdan murat nakledilen o anlam olur. Herhangi bir lafzın başka bir anlama nakledilmediği bilgisi de zannîdir.
5. Eğer izmâr var olursa lafızdan murat, o zahir değil izmârdan sonra lafzın delâlet ettiği şey olur.
6. "Tahsisin olmaması mukaddimesinin takrirî zahirdir" diyerek burayı kısa tutmuştur.
7. "Takdim-tehirin olmaması mukaddimesinin yönü (*vech*) zahirdir" diyerek burayı da kısa tutmuştur.
8. Nesih genel anlamda ihtimal dahilindedir. Vukuunun takdir edilmesi durumunda da hüküm sabit olmamış olur.
9. Kat'î aklî bir delil naklî delilin zahirinin ifade ettiği anlamı olumsuzlarsa her ikisini birden kabul etmek iki zıt şeyin bir araya gelmesini gerektireceğinden, her ikisini birden reddetmek de iki zıt şeyin aynı anda yokluğunu gerektireceğinden imkânsızdır. Akıl naklin aslı olduğundan dolayı naklî delili aklî delile karşı tercih etmek de imkânsızdır. Buradan aklî delilin tercih edilmesi gerektiği bilgisine ulaşırız.

Dolayısıyla karşılaştığımız bir naklî delil, zikredilen dokuz vecihten salim olduğunda delil olarak kalır. Bu bilgi de ancak "Araştırdık, inceledik ama bulamadık" denilerek elde

edilebilir. Oysa bir şeyi bulamamakla o şeyin yok olduğuna istidlâlde bulunmak⁹⁰ zan ifade eder. Böylece sabit olmuştur ki naklî delillere tutunmak zannî olan mukaddimelere dayanır. Zannî olana dayanan şey de zannî olduğundan naklî deliller en nihayetinde zan ifade eder.

Râzî meselenin sonunda ise bu teorinin mutlak anlamda geçerli olmadığını, lafzî delillere -müşahede edilen ya da tevâtür ile nakledilen- karîneler bittiğinde yakîn ifade edeceğini söylemiştir.⁹¹

Râzî ikinci olarak teoriye *Nihâyetu'l Ukûl*'de değinmiştir. Fakat burada mukaddimelerden sadece birini gerekçe göstererek lafzî delillerin zan ifade ettiğini iddia etmiştir. Şunu da belirtmeliyiz ki o, bütün mukaddimeleriyle zikretmemiş olsa da teoriyi ortaya atarken asıl kastının ne olduğunu bu eserde ortaya koymaktadır. Meseleye, kitabın ana kısımlarından birincisi olan “Mukaddimât”ın yedinci faslı olan “Zayıf Delillerin Zayıflığının Ortaya Konulması” içinde dördüncü delil olan “Sem’î delillere tutunmak” altında değinir. İleride de anlatılacağı üzere Râzî’ye göre bilgisine ulaşılmak istenen meseleler (*metâlib*) üç kısımdır:

- I. Sem’î delil vasıtasıyla bilinmesi imkânsız olanlar; bunlar, Yaratıcı’nın varlığı, irade eden, bilen, peygamber gönderen olduğu, peygamberin doğru sözlü olduğu gibi sem’î delilin doğru olduğunun kendisiyle bilindiği şeylerdir. Bu tür şeylerin bilgisi kesinlikle aklî delille ispatlanmalıdır.
- II. Sadece sem’î delil vasıtasıyla bilinmesi mümkün olanlar; bunlar da “şu an Kaf dağının tepesinde bir karganın oturduğu bilgisi” gibi varlığı ve yokluğu mümkün olup aklın kesin bir hükme varamadığı şeylerdir. Bu tür şeylerin bilgisi sadece doğru sözlü olduğu bilinen birinin haberiyle bilinebilir.
- III. Hem akılla hem de sem’î delille bilinmesi mümkün olanlar; bunlar, âlemin hâdis olduğu (zira Tanrının varlığı imkân deliliyle de ispatlanabilir), Tanrının tek olduğu, rû’yetullahın caiz olduğu gibi yukarıdaki iki kısmın dışında kalan ve sem’î delilin doğru olduğu bilgisinin kendisine bağlı olmadığı şeylerdir.

Bu açıklamalardan sonra Râzî, sem’î delillerin birinci kısımda kullanılamayacağını, ikinci kısımda kullanımının zorunlu olduğunu, üçüncü kısımda kullanımında ise

⁹⁰ الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود

⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/143-148.

problemler olduğunu ifade etmiştir. Zira sem'î delilin karşısında ona zıt olacak kat'î-aklî bir delilin varlığı takdir edildiğinde -*Mahsûl*'de geçen gerekçeden dolayı- ittifakla sem'î delilin tevil edilmesi gerekir. Dolayısıyla sem'î delil, ona zıt olan aklî bir delilin yokluğu şartıyla medlûlünün varlığını kesin olarak ifade eder. Bu şartın yokluğunu da sadece iki yolla bilebiliriz:

(a) Sem'î delilin zahirine muvafık olan kat'î aklî delil getirmek; bu durumda sem'î delille istidlâl fazla ve gereksiz olur.

(b) Sem'î delilin zahirini inkâr edenlerin delillerinin zayıflığını ortaya koymak; bu yol da *in'ikas-ı edille* ilkesi batıl olduğundan zayıftır. Yani onların delillerinin zayıflığını ortaya koysak da bu hiç muâriz bulunmadığı anlamına gelmez. Ya da falanca mukaddimenin, yine diğer falanca mukaddimenin (...) bu nassa muâriz olmadığına dair delil getirmek; bu durumda ise sonsuz sayıda mukaddimenin zikri geçen nassın zahirine muâriz olmadığına dair delil getirmek gerekecektir. Böylece sem'î delilin zahirinin zıddını gerektiren şeyin yokluğu konusunda kesinliğe ulaşamayacağımız sabit olmuştur. Bütün bu söylenenlerden ortaya çıkmıştır ki; sem'î delilin yakîn ifade etmesi, yakînî olmayan bir mukaddimeye (tevilini gerektiren aklî bir delilin yokluğuna) dayanır. Dolayısıyla sem'î delil bu kısımda (hem akılla hem de sem'î delille bilinmesi mümkün olan üçüncü kısım) yakîn ifade etmez.

Aklî delil ise böyle değildir. Çünkü aklî delillerin yakîn bildirmesi için fâsit olmadığına yönelik kesin bilgi yeterli değildir. Bununla birlikte doğru olduğunun apaçık bir şekilde (*bi'l bedîhe*) bilinmesi veya apaçık bir şekilde (*bi'l bedîhe*) bilinen şeylere dayanması gerekir. Bedîhî bilgilerde teâruz imkânsız olduğundan dolayı böyle olan aklî delillere karşı bir muâriz bulunması da imkânsız olur.⁹²

İleride daha detaylı ele almak üzere burada kısaca işaret edecek olursak; *Nihâyetu'l Ukûl*'deki bu anlatıdan anlaşılacağı üzere Râzî'nin “naklî/sem'î delil zan ifade eder” iddiası, bilgisine ulaşmak istenen meselelerin (*metâlib*) üçüncü kısmı olan “hem akılla hem de sem'î delille bilinmesi mümkün olan” kısım için geçerlidir. Zira birinci kısımda, devri gerektireceğinden dolayı kullanılamayacağı, ikinci kısmın ispatı için de insanın elindeki tek veri olduğundan kullanılmasının zorunlu olduğu aşikârdır.

⁹² Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 1/142-145.

Râzî üçüncü olarak *el-Mûlahhas fi'l Mantık ve'l Hikme* kitabının hikmet kısmında haşr-ı cismânî konusunu anlatırken değinmiştir. Fakat burada da *Nihâye*'deki gibi bütün mukaddimleri saymadan sadece aklî delilin teâruz etme ihtimali üzerinden anlatır. Söz konusu ihtimali bedenlerin haşredileceğine dair ifadeler içeren âyetlerin tevilini savunan filozofların ağzından aktarır. Filozofların iddialarını temellendirmek için şöyle bir delil zikreder: “Aklî meselelerde nasslara tutunmak doğru değildir. Çünkü sem'î delilin karşısında ona zıt olacak aklî bir delilin varlığını takdir ettiğimizde ya nakli akla önceleriz, akıl naklin aslı olduğundan bu durum batıldır. Ya da aklı nakle önceleriz; bu durumda da naklin delil olması aklî bir muâriz olmamasına bağlı olmuş olur. Bunun bilgisi ise ya sem'î delilin medlûlünü destekleyen aklî bir delilden elde edilir; bu durumda da sem'î delille istidlâl fazla ve gereksiz olur. Ya da o sem'î delile karşı bir muâriz olmadığına delil getirmekle elde edilir. Bu ise takat dışıdır (*müte'azzir*). Çünkü bu durumda “Aradık ama bulamadık” demekle yetinilmiş olur. Bu ise kesinlik değil zan ifade eder.” O bunu filozofların bir delili olarak aktarmasına rağmen, söz konusu delile cevap verirken bu tür meselelerde zikredilen gerekçe sebebiyle naklin kullanılamayacağını kendisinin de kabul ettiğini belirterek başlar. Dolayısıyla burada kendisi de aklî muâriz bulunma ihtimali sebebiyle nassların zahirine tutunmanın doğru olmadığını kabul etmektedir.⁹³

Râzî dördüncü olarak teoriyi *Muhassal*'da dile getirmiştir. Dört rükünden oluşan kitabın “Mukaddimât” başlıklı birinci rüknü üç kısma ayrılmış olup üçüncü kısımda delil ve kısımları incelenmektedir. Bu kısmın içinde “ikinci mesele” başlığı altında lafzî delillerin ancak on şeyin bilgisi kesin olarak hasıl olduğunda yakîn ifade edeceğini iddia etmiştir ve bu on şeyi şöyle sıralamıştır: (1) lafızların sözcüklerini (*müfredât*) rivayet edenlerin masum olması, (2) i'rap kurallarını rivayet edenlerin masum olması, (3) sarf kurallarını rivayet edenlerin masum olması, (4) iştirâkin olmaması, (5) mecazın olmaması, (6) belli zamanlara ve kişilere tahsis edilmemesi, (7) izmârın olmaması, (8) takdimin olamaması, (9) tehirin olmaması, (10) var olması takdirinde tercih edilecek olan aklî muârizin olmaması.⁹⁴ Râzî'nin *Mahsûl*'de olduğu gibi burada da son mukaddimeyi saymasının sebebi aklın naklin aslı olduğu kabulüdür.

⁹³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mûlahhas*, Kılıç Ali Paşa, nr. 313, vr. 350a-350b.

⁹⁴ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 51.

Teori beşinci olarak *Erba 'în*'de zikredilmiştir. Adından da anlaşılacağı üzere kırk meseleden oluşan kitabın otuz sekizinci meselesinde Râzî, “lafzî delillere tutunmanın yakîn ifade edip etmediği” sorusuna cevap arar. Akıl sahiplerinin bu konuda ihtilaf ettiklerini, bir gruba göre tamamı zannî olan on mukaddimeye dayandığı için kesinlikle yakîn ifade etmeyeceğini söyledikten sonra mukaddimleri saymaya başlar:

1. Lafzî delillere tutunmak dillerin bilinmesine dayanır. Diller ise âhâd yollarla rivayet edilmiştir. Zira dillerin râvîleri dil âlimlerinden bir topluluktur ve bu kişiler de masum değildir. Dolayısıyla bu rivayetler zan bildirir.
2. Naklî delillere tutunmak nahvin doğruluğuna dayanır. Zira i'rabın değişmesiyle mana da değişir. Nahiv ise rivayetle sabit olan asıllar ve kıyas ile sabit olan furû' olmak üzere iki kısımdır. Rivayetler âhâd yollarla olduğundan ve kıyas da zannî bir yöntem olduğundan bu mukaddimenin bilgisi de zannîdir.
3. Naklî delillere tutunmak lafızlarda iştirâk olmamasına dayanır. Zira lafızlarda iştirâkin var olduğu takdir edildiğinde lafızdan murat bizim anladığımızın dışında bir şey olabilir. Dolayısıyla murat olan mananın tayini iştirâkin olumsuzlanmasına bağlıdır.
4. Naklî delillere tutunmak lafızların mecaz anlamlarına değil hakikat anlamlarına hamledilmesi zorunluluğuna dayanır. Mecazlar ise çoktur ve lafzın mecaz anlamlardan bazısına hamledilmesi diğer bazısından daha evlâ değildir. Ayrıca “Kelamda asıl olan hakikattir” mukaddimesi de zannîdir.
5. Naklî delillere tutunmak hazif ve izmârın olmamasına dayanır. Zira bunların var olduğunun düşünülmesi, olumsuzluğun olumluluğa, olumluluğun da olumsuzluğa dönüşmesine sebep olur. Râzî bu mukaddimenin devamında hazif ve izmâr durumlarına bazı ayetlerden örnekler getirerek bu mukaddimenin de zan ifade ettiğini söyler.
6. Takdim-tehirin olmaması da naklî delillerin delâletinde itibara alınması gereken bir durumdur. Kur'an'da vukuu çok olmakla beraber bu mukaddimenin bilgisi de zannîdir.
7. Umum bildiren naklî delillere tutunmak tahsis edici bir şeyin olmaması durumunda matluba ulaştırır. Oysa tahsisin olmadığı bilgisi zannîdir. Zira bu konuda söylenebilecek en net ifade “Aradık ama bulamadık” cümlesidir. Bir şeyi

bulamamakla o şeyin yok olduğuna istidlâlde bulunmak⁹⁵ ise son derece zayıf bir metottur.

8. Naklî delillere tutunmanın şartlarından biri de nesih edici bir şeyin olmamasıdır. Bir önceki mukaddimede belirtildiği üzere bu mukaddimenin bilgisi de zannîdir.
9. Naklî delillere tutunmanın şartlarından biri de muâriz olan sem'î bir delilin olmamasıdır. Zira böyle bir delilin varlığı takdir edildiğinde tercih edici şeylere - ki bunlar en nihayetinde zan ifade eder- müracaat edilmesi gerekir. Fakat böyle bir delilin yokluğunun bilgisi zannîdir.
10. Naklî delillere tutunmanın şartlarından biri de muâriz olan kat'î aklî bir delilin olmamasıdır. Çünkü böyle bir delilin varlığı takdir edildiğinde sem'î delilin tevîl edilmesi gerekir. Fakat bu türden bir delilin yokluğunun bilgisi zannîdir.

Sonuç olarak; naklî deliller, zannî olan mukaddimelere dayandığından kendileri de zan ifade eder.

Râzî, meselenin sonunda ise bu teorinin mutlak anlamda doğru olmadığı, naklî delillere varlığı tevatürle bilinen bazı durumların bitişebileceği ve bu durumların zikredilen ihtimalleri ortadan kaldıracabileceği; bu durumda ise mütevâtir haberle sabit olduğu bilinen karîneleri barındıran naklî delilin yakîn ifade edeceği şeklinde bir kayıt eklemiştir.⁹⁶

Teoriyi içeren altıncı eser *Tesîsu's Takdîs*'dir. Kitabını dört ana kısma bölen Râzî, "Selefin Mezhebini Takrir" başlıklı üçüncü kısmın üçüncü faslında "bir âyetin muhkem mi müteşâbih mi olduğunu nasıl biliriz" sorusuna cevap arar. Aynı âyetlere bazı grupların muhkem bazılarının ise müteşâbih dediğine dair örnekler verip, bu konuda esas olacak bir kanun gerektiğini belirtir ve bunu da şöyle açıklar: "Bir mana hususunda zahir hükmünde olan bir haberin veya âyetin zahir manasının terk edilebilmesi için ayrı bir delilin olması gerekir. Bu ayrı delil de ya lafzî ya da aklî olabilir." Daha sonra birinci ihtimali ele alırken iki lafzî delilden birinin tercih konusunda diğerine karşı daha öncelikli olmadığını, "kat'î olanı tercih ederiz" diyene karşı da işte bu teoriyi gündeme getirerek karşı çıkar. Böylece Râzî, bir âyetin muhkem mi müteşâbih mi olduğunun ancak ayrı olan aklî bir delille bilineceği sonucuna ulaşır. Râzî bu eserde teoriyi sekiz mukaddime sayarak inşa eder. Lafzî delillerin kesinlik bildirmesi (1) dillerin nakline, (2) nahiv ve sarf

⁹⁵ الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود

⁹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Erba'in*, 2/251-254.

kurallarının nakline, (3) iştirâkin olmamasına, (4) mecazın olmamasına, (5) tahsisin olmamasına, (6) izmârın olmamasına, (7) muâriz olan naklî bir delilin olmamasına, (8) muâriz olan aklî bir delilin olmamasına dayanır. Bu mukaddimelerden her biri zannîdir, dolayısıyla bunlara dayanan lafzî deliller de zannîdir.⁹⁷

Yedinci eser ise *Me'âlimu Usûli'd Dîn*'dir. Râzî, epistemolojiye ayırdığı ana bölümlerin ilkinde son mesele olarak -başında temrîz sîgası (قبل) zikrederek- naklî delillerin kesinlik bildirmediği iddiasını ele alır. Burada da aynı şekilde naklî delillerin kesinlik bildirmesi (1) dillerin nakline, (2) nahiv ve sarf kurallarının nakline, (3) iştirâkin olmamasına, (4) mecazın olmamasına, (5) naklin olmamasına, (6) izmârın olmamasına, (7) neshin olmamasına, (8) takdim-tehirin olmamasına (9) tahsisin olmamasına, (10) muâriz olan aklî bir delilin olmamasına dayanır. Bu mukaddimelerden her biri zannî olduğundan bunlara dayanan naklî deliller de zannîdir. Aklî delil ise kat'î olduğundan zan olan kesin olanla çelişmez.⁹⁸

Râzî, sekizinci olarak *el-Metâlibu'l 'Âliye*'de teoriyi dile getirmiştir. Eserin dokuzuncu cildini cebr-kader ile kulların fiillerinin yaratılması meselesine ayıran Râzî, Ehl-i Sünnetin bu konudaki görüşüne yönelik aklî delilleri saydıktan sonra bu görüşe delil olan sem'î delilleri anlatacağı bir başlık açmış; fakat burada önce sem'î delillerin bilgi değerini tartışmaya açmış ve yine zannîlik iddiasını on mukaddimeyle ispatlamaya çalışmıştır. Aynı kurguyla lafzî delillere tutunmanın, her birinin bilgisi zannî olan on mukaddimeye dayandığını, zannî şeylere dayanan şeyin de zannî olduğunu, dolayısıyla lafzî delillerin zan ifade ettiğini söylemiş ve mukaddimleri şu şekilde sıralamıştır:

1. Lafzî delillere tutunmak, dilin sözcüklerinin, nahvin ve sarfın nakline dayanır. Fakat bu şeylerin rivayeti neticede az kişinin bulunduğu ve yalana yönelmeleri imkânsız olmayan bir halkaya dayanır. Bu tür rivayetler ise zan ifade eder.
2. Lafzî delillere tutunmak, iştirâkin olmamasına dayanır. Zira iştirâkin varlığı takdir edildiğinde, anlamın bizim tasavvur ettiğimizin dışında bir şey olması muhtemel ve iştirâkin yokluğu bilgisi de zannîdir.
3. Lafzî delillere tutunmak, “Kelamda asıl olan hakikattir” ilkesine ve mecazın olmamasına dayanır. Fakat bunların bilgisi de zannîdir.

⁹⁷ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Tesîsu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, (Lübnan: Daru Nur Sabah, 2011), s. 227.

⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimu Usûli'd-Dîn: Kelam İlminin Esasları*, s. 51.

4. Lafzî delillere tutunmak hazif ve izmârın olmamasına dayanır. Hazif ve izmâr durumlarına bazı ayetlerden örnekler veren Râzî sözlerine şöyle devam eder: Özetle Kur'an bunlarla doludur, öyle ki bazen olumsuzluk olumluluğa, olumluluk da olumsuzluğa dönüşür. Durum böyle olunca hazif ve izmârın olmaması kesin değil zannîdir.
5. Lafzî delillere tutunmak takdim-tehirin olmamasına da dayanır. Zira bu ikisi sebebiyle mana değişir. Bununla beraber var olmadıklarının bilgisi de zannîdir.
6. Lafzî delillere tutunmak aynı zamanda tahsis edici bir şeyin olmamasına dayanır. Fakat onun yokluğunun bilgisi zannîdir.
7. Lafzî delillere tutunmak muâırız olan naklî bir delilin olmamasına da bağlıdır. Zira lafzî deliller arasında teâruz meydana gelebilir. Bu durumda ise en nihayetinde zan ifade eden tercih edici şeylere müracaat edilir.
8. Lafzî delillere tutunmak muâırız olan aklî bir delilden selim olmasına da bağlıdır. Bunun bilgisi de yine zannîdir.
9. Naklî delillerin ya hem metni hem de delâleti kat'îdir ya da değildir. Metni kat'î olan, doğruluğu tevâtürle bilinendir. Delâleti kat'î olan ise bir mana dışında başka bir manaya muhtemil olmadığı kesin olarak bilinendir. Dolayısıyla bu şartları taşıyan bir lafzî delil söz konusu olursa bütün insanların o delilin ifade ettiği görüşün doğruluğunu bilmesi gerekirdi.
10. Kur'an lafızlarının bu meseleye delâleti ya zıddına ihtimal bırakmayacak tarzdadır ya da değildir. Birinci ihtimal batıldır. Çünkü lafzî deliller vaz'î yapılarıdır, vaz'î şeyler de zıddına ihtimal bırakmayacak şeyler değildir. Ayrıca bu deliller zıddına ihtimal bırakmayacak tarzda olsaydı sahabe ve tâbi'în dilin erbâbı olduklarından dolayı bu meselenin böyle olduğunu bilmeye daha hak sahibi olurlardı ve bu durumda söz konusu mesele zarûrât-ı dîniyyeden olurdu. Halbuki durum böyle değildir.⁹⁹

Râzî, dokuzuncu ve son olarak teoriye tefsirinde değinmiştir. Bu eserde teori iki yerde zikredilmiştir. Birinci yer: Râzî “Onlar için büyük bir azap vardır”¹⁰⁰ ayetinin

⁹⁹ Râzî 9 ve 10. mukaddimeyi “kulların fiillerinin yaratılması” konusu özelinde gündeme getirmektedir. Şöyle ki; bu söylediklerinin devamında bu konu hakkındaki ayetleri örnek göstererek eğer zikri geçen şartları sağlasalardı ümmetin bu konuda ihtilaf etmeyeceğini, ihtilaf var olduğundan dolayı zannî olduklarını söyler. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, 9/117-118.

¹⁰⁰ Bakara-7.

tefsirinde bütün Müslümanların “Allah Teala’nın kafirlere azap etmesi çirkin değildir (yehsunu)” görüşü üzerine ittifak ettiklerini fakat bir grubun buna karşı çıktığını aktarmıştır. Bu grubun Kur’an’da vârid olan azap ayetlerini işte bu teoriyi öne sürerek tevil ettiklerini aktarmıştır. Bu grup lafzî delillere tutunmanın yakîn ifade etmediğini aklî delillerin ise yakîn ifade ettiğini, zannî olan şeyin ise kesin olan şeyle tearuz etmeyeceğini iddia etmiştir. Onlara göre lafzî delillerin yakîn ifade etmesi her biri zannî olan (1) dillerin nakli, (2) sarf ve nahvin nakli, (3) iştirâkin olmaması, (4) mecazın olmaması, (5) tahsisin olmaması, (6) izmârın olmaması, (7) takdim-tehirin olmaması, (8) muâriz olan aklî bir delilin olmaması mukaddimelerine bağlıdır. Her birinin bilgisi zannî olduğundan bunlara bağlı olan lafzî delillerin yakîn ifade etmesi de zannîdir.¹⁰¹

İkinci yer: Râzî muhkem-müteşâbih ayetinin¹⁰² tefsirinde yine *Tesîsu’s Takdîs*’de yaptığı gibi aynı âyetlere bazı grupların muhkem bazılarının ise müteşâbih dediğine dair örnekler verir ve bu karışıklığı engellemek için bir âyetin muhkem mi müteşâbih mi olduğunu ayırt edebilme konusunda esas olacak bir kanun gerektiğini belirtir. Teklif ettiği kıtas şudur: “Bir lafız iki manaya muhtemil ise ve birine nispetle râcih ötekine nispetle de mercûh ise, râcih manaya hamledilen lafızlara muhkem, mercûh manaya hamledilen lafızlara ise müteşâbih denir. Bir lafzı râcih olan manadan mercûh olan manaya sarf etmek için de ayrı bir delilin olması gerekir. Bu ayrı delil de ya lafzî ya da aklî olabilir.” Birinci ihtimali ele alırken yine iki lafzî delilden birinin tercih konusunda diğerine karşı daha evlâ olmadığını, “ikisinden birisi delâletinde kat’îdir” diyene karşı da teoriyi gerekçe göstererek karşı çıkar. Râzî burada da teori için sekiz mukaddime sayar: (1) dillerin nakli, (2) nahiv ve sarf kurallarının nakli, (3) iştirâkin olmaması, (4) mecazın olmaması, (5) tahsisin olmaması, (6) izmârın olmaması, (7) muâriz olan naklî bir delilin olmaması, (8) muâriz olan aklî bir delilin olmaması. Bu mukaddimelerden her birinin bilgisi zannîdir, dolayısıyla bunlara dayanan lafzî delillerin bilgi derecesi de zannîdir.¹⁰³

Râzî’nin eserlerinde teori genel olarak bu şekilde arz edilmektedir. Sonuç olarak bu dokuz eserde zikredilen mukaddimleri (*Metâlib*’teki ilgili konuya özgü olan son iki mukaddime hariç) toparlayacak olursak Râzî’ye göre lafzî/naklî/sem’î delillerin kesinlik bildirmesi;

¹⁰¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 2/63.

¹⁰² Âli İmrân-7.

¹⁰³ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 7/182.

1. Dillerin sözcüklerinin nakline,
2. Nahiv ve sarf kurallarının nakline,
3. İştirâkin olmamasına,
4. Mecazın olmamasına,
5. Naklin olmamasına,
6. İzmârın ve hazfın olmamasına,
7. Tahsisin olmamasına,
8. Takdim-tehirin olmamasına,
9. Nâsihin olmamasına,
10. Muâırız olan naklî bir delilin olmamasına,
11. Muâırız olan aklî bir delilin olmamasına bağlıdır.

Fahreddin er-Râzî'nin naklî/lafzî delillerin zannîliği hakkındaki iddiası, âlimler tarafından hem fıkıh usulü eserlerinde hem de kelâm eserlerinde gündeme getirilmiş ve çeşitli yorumlar ile eleştirilere tâbi tutulmuştur. Zira bu mesele yönetime dair olduğundan tamamen metodoloji ve yöntemle ilgilenen fıkıh usulünün de bütün İslâmî ilimlerin meşruiyet zeminini temin eden, her birisinin dayanağı olan ilkeleri veren, dinî inançları aklî bir zeminde savunmayı amaç edinen, varlık hakkındaki en genel araştırmayı yapan ve bu sebeple de epistemolojiyi de konu edinen kelâm ilminin de kapsamındadır. “Mantık da yöntem alanıyla ilgili bir ilim iken Râzî ve başkaları mantık eserlerinde neden meseleyi ele almadı?” şeklinde bir soru akıllara gelebilir. Fakat mantığın son bölümü olan beş sanat kısmına dikkatle bakıldığında meseleyi dolaylı olarak içerdiği anlaşılabacaktır. Şöyle ki; beş sanattan birisi olan ve yakîn yerine zan bildiren kıyas türlerinden birisi de hatabî kıyaslardır. Bu kıyas türünün maddesi, kaynağı din veya başka bir şey olan otoritelerin söylemlerinden oluşan önermelerdir (*makbûlât*). Dolayısıyla naklî/lafzî deliller de dinî bir otorite olan peygamberden alındığından mantık ilminin özü olan burhan teorisine göre zan ifade eder. Görüldüğü üzere mesele tikel olarak zikredilmemiş olsa bile genel bir kriterin altında mantık ilmine de konu olmuştur.

Râzî'nin bu teorisinin dayandığı mukaddimeler sonraki âlimler tarafından çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Bunların en meşhurları Sadru's Şerîa'nın (ö. 747/1346) fıkıh

usulü eseri olan *et-Tenkîh*'te yaptığı “vücûdî-‘ademî” ayrımı¹⁰⁴ ile Adudüddin el-Îcî'nin kelâm eseri olan *el-Mevâkıf fî İlmi'l Kelâm*'da yaptığı “vaz'ı bilmeye dayanan-iradeyi bilmeye dayanan ve bunların dışında olan” ayrımıdır.¹⁰⁵ Biz, Îcî'nin tasnifini lafızlarla iletişimin ana unsurları olan “vaz’”, “isti’mâl” ve “haml” üçlüsüne muvafık bulduğumuz için ve daha önce çalışmamızın çerçevesini kelam ilmi olarak tayin ettiğimiz için bir kelam eserinde yapılmış olan tasnifi esas alarak mukaddimleri tahlil edeceğiz.

Fakat mukaddimelerin tahliline başlamadan önce problemin çözümü için çok önemli olduğunu düşündüğümüz iki hususu analiz etmek istiyoruz:

Bunların birincisi, bilgisine ulaşılmak istenen meselelere (*metâlib*) yönelik taksim ve bunların naklî delille ilişkisi, ikincisi ise naklî/lafzî delilin bilgi değeri konusunda fırkalar hakkında ortaya atılan görüşlerdir.

2. Bilgisine Ulaşılmak İstenen Meseleler (*Metâlib*) ve Bunların Naklî/Lafzî Delille İlişkileri

Râzî bilgisine ulaşılmak istenen meseleleri (*metâlib*) üçe ayırmıştır:

1. Sem’î delil vasıtasıyla bilinmesi imkânsız olanlar; Yaratıcının varlığı, irade eden, bilen, peygamber gönderen olduğu, peygamberin doğru sözlü olduğu gibi sem’î delilin doğru olduğunun kendisiyle bilindiği şeylerdir. Bu tür şeylerin bilgisi aklî delille ispatlanmalıdır. Aksi takdirde kısır döngü (*devr*) olur ki bu da fâsit bir istidlâl metodudur.
2. Sadece sem’î delil vasıtasıyla bilinmesi mümkün olanlar; bunlar da “şu an Kaf dağının tepesinde bir karganın oturduğu bilgisi” gibi varlığı ve yokluğu mümkün olup aklın kesin bir hükme varamadığı şeylerdir. Bu tür şeylerin bilgisi sadece doğru sözlü olduğu bilinen birinin haberiyle bilinebilir.
3. Hem akılla hem de sem’î delille bilinmesi mümkün olanlar; bunlar ise âlemin hâdis olduğu (zira Tanrının varlığı imkân deliliyle de ispatlanabilir), Tanrının tek

¹⁰⁴ Sadru’ş Şerî’a Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî el-Buhârî, *Metnu Tenhîhi'l-Usûl fî İlmi'l-Usûl*, (Mısır: el-Matbaatu'l-Mahmûdiyye et-Ticâriyye bi'l-Ezher, 1356), 1/114.

¹⁰⁵ Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, s. 40.

olduğu, Allah'ın görülebilir olduğu gibi yukarıdaki iki kısmın dışında kalan ve sem'î delilin doğru olduğu bilgisinin kendisine bağlı olmadığı şeylerdir.¹⁰⁶

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki; tutarlı bir epistemoloji kurma adına önemli bir adım olan “akılla bilinen” ve “nakille bilinen” bilgi alanları ayrımı, kelâm ilminin ilk dönemlerinden itibaren yapılmaktadır.¹⁰⁷ Fakat görebildiğimiz kadarıyla bu ayrım üçlü sistematığe Kâdî Bakıllânî eliyle kavuşmuştur. Râzî'den önce Kâdî Bakıllânî, Ebu'l Hüseyin el-Basrî ve İmam Cüveynî gibi 4.-5. yüzyıl âlimleri yukarıdaki üçlü taksimi yapmışlardır.¹⁰⁸

İncelemeye Râzî özelinde devam edecek olursak; kendisi kısır döngü (*devr*) olacağı gerekçesiyle naklî/lafzî delillerin birinci alanda kullanılamayacağını ifade etmektedir. İkinci alan için elimizdeki tek veri naklî deliller olduğundan, bu alanda naklî delillerin kullanımı yöntemsel bir zorunluluktur. Aynı şekilde ona göre naklî deliller bu alanda ilim ifade eder.¹⁰⁹ Bununla beraber Râzî'nin zannîlik teorisinde saydığı “muâriz olan kesin bir aklî delilin olmaması” dışındaki¹¹⁰ diğer mukaddimeler ikinci alanda kullanılan naklî delil için hâlâ ihtimal dahilindedir. Yani naklî delillerin bu alanda kullanımı zorunlu olmakla birlikte yakîn ifade etmesi, zikri geçen ihtimallerin yokluğunun ispatlanmasıyla mümkündür. Râzî'ye göre bunun da ya müşahade edilen ya

¹⁰⁶ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 1/142-143. Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimu Usûli'd-Dîn: Kelâm İlminin Esasları*, s. 51. Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 51. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 32/178.

¹⁰⁷ Bu hususta Kâsım er-Ressî için bk.: el-Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil er-Ressî, “Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd”, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, dirâse ve tahkik: Muhammed Amâra, (y.y.: Daru's-Şurûk, 1988), 1/124-125. Ebu Ali el-Cübbâî için bk.: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, IV, (Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963), 4/174. İmam Eş'arî için bk.: Ebu'l Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risâle fî İstihsâni'l-Havz fî İlmi'l-Kelâm*, (*The Theology of al-Ash'arî* içinde), (Beyrut, 1953), s. 95. İmam Mâtürîdî için bk.: Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 143-147. Kâdî Abdülcebbâr için bk.: Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, (çev. İlyas Çelebi), (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/145,147,313,365. İbn Sînâ'da da böyle bir tasnif olduğuna dair işaretler vardır. Zira kendisi aklın bir şeyin varlığının veya yokluğunun bilgisine ulaşamadığı durumlar olduğunu, bunun ise nübüvvetle yani nakille tamamlandığını söylemektedir. Bk.: Türker Ömer, “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, sy. 22, 2011, s. 544. Bu bilgi alanları ayrımını ve Râzî'nin zannîlik teorisini selefî yaklaşımı çağrıştıran bir bakış açısıyla inceleyen bir çalışma için bk.: Ahmed el-Kaveştî, *ed-Delîlu'n-Naklî fî'l-Fikri'l-Kelâmî beyne'l-Hucciyeti ve't-Tavzîf*, (Riyad, Daru Vucûh, 1435).

¹⁰⁸ Kâdî Bakıllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 1/228. Ebu'l Hüseyin Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*, (Dimeşk: el-Mehadu'l-İlmîyyu'l-Faransî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1964), 2/886-887. İmam Cüveynî, *Burhân*, s. 136. a. mlf. *İrşâd*, s.358. Kâdî Bakıllânî'nin eserinin tahkikinden sonra yapılmış olmasına rağmen bu üçlü taksimin Cüveynî ile başladığını söyleyen bir çalışma için bk.: Altıntaş Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), s. 368.

¹⁰⁹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-Ukûl*, 1/127.

¹¹⁰ Zira akıl bu alanda kesin bir hükme ulaşamadığından muâriz olması da düşünülemez.

da tevâtürle nakledilen karinelerin bitişmesiyle mümkün olduğunu daha önce aktarmıştık. Râzî, bu alanda kullanılan delillerde malum karînelerin var olduğuna kanaat getirmiş olacak ki ilim/kesin bilgi verdiğini söylemektedir.

Söylediğine göre Râzî için naklî delilin kullanımı ve bu delilin kesinliğinde problem yaşanan alan üçüncü alandır.¹¹¹ Çünkü aklın da bu alanda bir hükme ulaşması mümkün olduğundan, nakle muâriz bir aklî delilin bulunması ihtimal dahilindedir. Bu ihtimali ortadan kaldırmak için ya nakli destekleyen bir aklî delil getirilir -ki bu, naklî delille değil destek teşkil eden aklî delille istidlâl anlamına gelir- ya da “hakkında delil bulunmayan şeyin yokluğuna hükmetme” ilkesine dayanılır. Zaten Râzî de bunun batıl olduğunu ispatlamıştı. Kısıtlı olan “ihtimali kaldırma yolları” da kesin sonuç vermediğinden naklî delil bu alanda yakîn veremez. Bu sebeple onun bu alanda kullanılması da doğru değildir. Fakat Râzî’nin, naklî delilin üçüncü alanda kullanılabileceğine yönelik ifadeleri de mevcuttur. Giriş kısmında geçtiği üzere *Mûlahhas*’ta haşr-ı cismânî meselesini anlatırken aklî muâriz bulunması ihtimali sebebiyle aklın ve naklin söz sahibi olduğu meselelerde naklî delilin kullanılamayacağını söyleyen filozoflara katıldığını söylemişti. Fakat haşr-ı cismânîyi savunma amacıyla da onlara “Biz bu meselede mütevâtir nakle tutunuyoruz” diyerek cevap vermiştir.¹¹² Dolayısıyla bu kısımda naklî delil kullanmıştır. Başka bir yerde nazarın vücûbu konusunda nakille istidlâlde bulunmuştur.¹¹³ Yine başka bir yerde değindiği bir meseleye yönelik istidlâlde bulunacağı zaman normalde nassı takdim amacıyla önce Kur’an sonra sünnet sonra da aklî delille istidlâlde bulunması gerektiğini; ancak o mesele özelinde nassların doğru anlaşılabilmesi için önce aklî delillerin iyice kavranması gerektiğinden aklî delilleri başa aldığını söylemiştir.¹¹⁴ Yine sem’ ve basar sıfatları hakkında istidlâlde bulunurken bu sıfatların ispatında iki yöntem olduğunu söylemiş, birinci yöntem olan aklî delillerin kullanılması yöntemini anlattıktan sonra ikinci yöntem olarak ümmetin icmâ’ına ve Allah Teala’nın semî’-basîr olduğunu gösteren âyetlere tutunmayı zikretmiştir.¹¹⁵ Bu yönteme “Kat’î meselelerde naslarla istidlâlin doğru olmadığını söylemenize rağmen aynı şeyi burada yaptınız” denilerek yöneltlen bir

¹¹¹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu’l-Ukûl*, 1/143-144.

¹¹² Fahreddin er-Râzî, *el-Mûlahhas*, Kılıç Ali Paşa, nr. 313, vr. 350a-353a.

¹¹³ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 46.

¹¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu’l-‘Âliye*, 9/17.

¹¹⁵ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu’l-Ukûl*, 2/441. Fahreddin er-Râzî, *Me’âlimu Usûli’d-Dîn: Kelam İlminin Esasları*, s. 109.

itirazı aktardıktan sonra cevap olarak “Biz bu sorunu, cevabı olmadığına inandığımız için zikretmemiştik. Bilakis bu problemin cevabı, ümmetin kat’î meselelerde naslara tutunmanın cevazına yönelik icmâ’ıdır” demiştir. Ardından verdiği cevabı “ve burada söylenecek çok şey vardır” şeklinde kaçamak bir cümle ile “o söylenecek çok şey”den bahsetmeden bitirmiştir.¹¹⁶

Özetle Râzî, naklî/lafzî delillerin zannîliği teorisini bazı eserlerinde naklî/lafzî delillerin bütününe şâmil ve mutlak bir şekilde anlatsa da diğer bazı eserlerinde bunun bazı bilgi alanlarına has olduğunu belirtmiştir. “Sadece akılla bilinen-sadece nakille bilinen ve her ikisiyle de bilinebilen” şeklinde bilgisine ulaşılmak istenen meseleler (*metâlib*) ayrımını zikrettikten sonra aklî ilkelere uygun bir epistemoloji temini adına naklî/lafzî delillerin birinci alanda kullanımının kısırdöngü (*devr*) gerekçesiyle yöntemsel bir hata olacağını, ikinci alanda başka bir alternatifin olmadığını, üçüncü alanda ise kullanılması mümkün iken işte bu teori gereği sorun teşkil ettiğini dolayısıyla bu alanda da kullanılmaması gerektiğini ifade etmiştir.

3. Naklî/lafzî Delilin Bilgi Değeri

Naklî/lafzî delilin bilgi değeri konusunda görüş beyan eden âlimlerin çoğu, bu görüşlerin taraftarlarını tayin konusunda birbirine zıt iddialar ortaya atmışlardır. Biz, önce bu görüşleri aktaracak, ardından da hangisinin Râzî’nin anlatılarına daha yakın olduğunu göstermeye çalışacağız.

İlk olarak Râzî’nin veya öğrencilerinin çağdaşı olan kişilerin bu konuya değindikleri eserleri kronolojik olarak sıralayalım:

1. Râzî’nin öğrencisi Kutbuddin el-Mısrî *Muhassal*’a yazdığı şerhte insanların lafzî delille istidlâlin kesinlik verip vermediği konusunda ihtilaf ettiklerini; Mutezile ve Eş’arî’lerin cumhurunun bunu kabul ettiğini, adını açıklamadığı bir gruba göre, bunun hiçbir şekilde kesinlik vermediğini, Râzî’ye göre ise karineler bitişmeksizin mücerred hâliyle kesinlik vermediğini söylemiştir.¹¹⁷

¹¹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-Ukûl*, 2/441-442. Muhammed Sâlih Zerkân, *Fahraddin er-Râzî ve Ârâuhu’l-Kelâmiyye ve’l-Felsefiyye*, (Kahire: Daru’l-Fikr, 1963), s. 320-321.

¹¹⁷ Kutbuddin el-Mısrî, *Şerhu’l-Muhassal*, Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Ragıp Paşa nr. 792, vr. 42b. Bu eserin yazmasında müstensihî Necmeddin el-Kâtibî tarafından ferağ kaydı h. 625 olarak verilmiştir.

2. Necmeddin Abdurrahman el-Hûnecî *Me'âlim* şerhinde Kutbuddin el-Mısrî'nin yaptığı taksimin aynısını yapmış ve aynı gruplara nispet etmiştir.¹¹⁸

3. Necmeddin el-Kâtibî *Muhassal* şerhinde; “Mutezile ve ashabımızın (Eş'arî'lerin) cumhuruna göre lafzî delille istidlâl kesinlik ifade etmez, İmam (Râzî) da bu görüşü seçmiştir. Mutezile'den ve Eş'arî'lerden bazıları ise buna muhalefet etmektedir” şeklinde bir iddia ortaya atmıştır.¹¹⁹

4. *Mahsûl* şârihlerinden Ebu Abdullah el-İsfahânî de görüşlerin taksimi ve taraflarının tayini konusunda Kutbuddin el-Mısrî'yi takip etmiş, mukaddimleri öne sürenlerin ikinci grup olduğunu açıkça ifade etmiştir.¹²⁰

5. Nasîruddin et-Tûsî de *Muhassal* üzerine yaptığı çalışmada; fukahânın çoğunun “lafzî delil ilim/kesinlik verir” dediğini, Râzî'nin ise kesinlik vermediği görüşünü tercih ettiğini söylemiştir.¹²¹

6. Mutezile'nin Hüseyiniye koluna¹²² mensup Takiyuddin en-Necrânî de meseleye değinmiş fakat görüşler ve tarafları tayin konusunda açık davranmamış, bilakis kesin bir sonuca ulaştırmayan işaretlere yer vermiştir. Öncelikle meseleye hangi bağlamda değindiğini ifade edelim: Ma'dûmun îadesi konusunu anlatırken bazı insanların bunu imkânsız gördüğünü söylemiş, kendisinin ise bunu hem akılla hem de nakille/sem' ile temellendireceğini vadetmiştir. Sem'î delil olarak peygamberlerin bunu haber verdiğini, dolayısıyla dedikleri gibi olmazsa verdikleri haberin yalan olacağını, bunun ise kendileri hakkında câiz olmadığını zikretmiştir. Ardından yaptığı istidlâlâe yöneltilebilecek itirazlara geçmiş ve sem'î deliline karşı “Peygamberlerin bunu haber

¹¹⁸ Abdurrahman el-Hûnecî, *Şerhu Kitâbi Me'âlimi Usûli'd-Dîn*, s.122. Eserin tamamlanma tarihi, en eski yazması olan ve Fatih koleksiyonunda bulunan nüshasındaki müstensihinin ifadelerinden anlaşıldığına göre h. 638'dir. Bk.: Abdurrahman el-Hûnecî, *Şerhu Kitâbi Me'âlimi Usûli'd-Dîn*, Muhakkikin girişi s. 41-42.

¹¹⁹ Necmeddin el-Katibî, *el-Mufasssal*, 1/187. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi Damad İbrahim nr. 821'de bulunan müellif nüshasının ferağ kaydı 662'dir. Bk.: Necmeddin el-Katibî, *el-Mufasssal*, Muhakkikin girişi 1/19.

¹²⁰ Ebu Abdullah Muhammed b. Mahmûd b. Abbâd el-İclî el-İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fî ilmi'l-Usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/494.

¹²¹ Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 67. Tûsî'nin eserinin telif tarihi h. 669 olarak belirtilmiştir. Bk.: Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, (çev. Eşref Altaş), (İstanbul: Klasik, 2019), s. 13.

¹²² Ebu'l Hüseyin el-Basrî'ye nispet edilen bir Mutezile ekolüdür. Râzî, Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencisi olan Ebu'l Hüseyin'in daha sonradan bazı meselelerde ona muhalefet ettiğini, hâli, ma'dûmun şeyliğini, meânî görüşünü reddettiğini, kerameti mümkün gördüğünü, sem'-basar sıfatlarında tevakkuf ettiğini aktarmaktadır. Ayrıca kendi zamanında Mutezile fırkalarından sadece Behşemiyye ile Hüseyiniye'nin kaldığını söylemektedir. Bk.: Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), s. 45.

verdiklerini kabul etmiyoruz. Nassların zahirine ise iki sebepten dolayı dayanılamaz: Birincisi, nassların zahiri *ed-Dürer* kitabında saydığımız 13 şartın toplanmasıyla kesinlik verir...” denilebileceğini aktarmıştır.¹²³ Daha sonra bu itiraza “Biz meâdın ispatında muayyen bir nassa dayanmıyoruz, bilakis bu, Peygamberlerin dininden zorunlu olarak bilinir. Dolayısıyla bizim istidlâlimiz mu’âraza mahallinden çıkmıştır” diyerek cevap vermiştir.¹²⁴

İfadelerine göre teoriyi 13 mukaddime ile kendisine nispet ettiği bir kitapta zikretmiş, ayrıca bu teoriyi muhtemelen filozoflar ma’dûmun îâdesinin imkânsızlığını ispatlamak için kullanmıştır. Dolayısıyla bu ifadelerinde kesin olmamakla birlikte şu noktalar göze çarpmaktadır:

a. Teoriyi bütün Mutezile olmasa da mezhebin 7. yüzyılda yaşamış bir mensubu olan Necrânî benimsemiş olabilir. Zira İbnu’l Melâhimî’nin (ö. 536/1141), Ebu’l Hüseyin el-Basrî’nin ve Kâdî Abdülcebâr’ın (ö. 415/1025) eserlerinde teoriye değinilmesi muhtemel olan meseleler ve yerler içinde gücümüz yettiğince yaptığımız taramalar sonucu teoriye ne kendileri benimser hâlde ne de öncekilere nispet ettikleri bir hâlde rastlamadık. Buna ek olarak Necrânî’nin bu kitabı incelendiğinde Râzî’den etkilendiği ve istifade ettiği birden fazla yerde açıkça görülmektedir. Kanaatimizce teoriyi zikretmiş ve benimsemişse de seleflerinden tevarüs ettiği için değil Râzî’den etkilendiği için yapmıştır. Zaten buradaki anlatı Râzî’nin *Mûlahhas*’ın hikmet kısmındaki haşr-ı cismânî bahsinde geçen ifadelerine çok benzemektedir.

b. Teoriyi filozoflar benimsemiş olabilir.

Fakat bu her iki ihtimali nakzeden verilere de sahibiz. Birinci ihtimale gelince Necrânî’nin kendisi, -delil olması aklın deliline dayanmadığı sürece, yani birinci bilgi alanında olmadığı sürece- sem’î delilin de aklî delil gibi bir şeyin sübûtuna delâlet

¹²³ Muhtâr b. Mahmûd Ucâlî el-Mu’tezilî Takıyyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fî’l-İstiksâ fî ma Beleganâ min Kelâmi’l-Kudemâ*, (Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ li’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1999/1420), s. 417-418. Necrânî’nin ne vefat tarihi ne de eserin yazım tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte kuvvetle muhtemel 7. yüzyılın ikinci yarısıdır. Müellif ve eser hakkında bk.: Takıyyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fî’l-İstiksâ*, Muhakkikin girişi s. 10-56.

¹²⁴ Takıyyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fî’l-İstiksâ*, s. 424.

edeceğini açıkça ifade etmiştir.¹²⁵ Başka bir yerde ise Zât-ı İlâhî'ye sem'-basar sıfatlarını nispet ederken evlâ olanın nasslara tutunmak olduğunu söylemiştir.¹²⁶

Bu konuda akıllarda soru işareti bırakan bir noktayı da arz etmek istiyoruz: 7. yüzyıl ulemasından mutaassıp bir Şîi-Mu'tezilî olan İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin *Muhassal*'ı üzerine sadece eleştiriye hasretmiş olduğu bir ta'likât yazmıştır. Eserin ulaşabildiğimiz tek yazma nüshasını baştan sona incelememize rağmen teorinin zikredildiği kısmı hakkında herhangi bir yorumuna rastlayamadık.¹²⁷ Bu da Kâtibî'yi haklı çıkarır şekilde Mutezile mezhebinin teori hakkında olumsuz düşünmediği fikrini akıllara getirmektedir. Ne var ki bu söylediklerimiz şimdilik sadece varsayım seviyesindedir. Eğer Necrânî'nin bahsettiği *ed-Dürer* isimli eseri ile İbn Ebi'l-Hadîd'in kendisine nispet ettiği *Ta'lik 'ale'l Mahsûl*¹²⁸ ve *Nakzu'l Erba'in*¹²⁹ isimli eserleri bulunup ilim dünyasına kazandırılırsa bu konuda daha sağlıklı ve kesin bilgilere ulaşabiliriz.

İkinci ihtimale gelince bunu da uzak görüyoruz. Zira Râzî bunu filozoflardan almış olsaydı ne Râzî'ye karşı filozofları savunan Tûsî ne de Râzî ve filozofları şiddetle tenkit eden İbn Teymiyye bu detayı atlardı. Aksine kesinlikle gündeme getirirdi. Zira bu durum, her ikisi için de Râzî aleyhine büyük bir fırsat olurdu. Fakat ikisinden de böyle bir söyleme rastlayamadık. Ayrıca bu ihtimal doğru olsaydı, Râzî sonrasında felsefenin İslam âleminde büyük bir yaygınlık kazandığı ve birçok âlimin azımsanmayacak seviyede felsefe formasyonuna sahip olduğu bir ortamda bundan haberdar olunur ve buna atıfta bulunulurdu. Halbuki görebildiğimiz kadarıyla sadece Zerkeşî (ö. 794/1392) bunu iddia etmiştir.¹³⁰ Dolayısıyla Necrânî'nin "bu teoriyi ma'dûmun iâdesini imkânsız görenler bizim istidlâlimize itiraz için kullanmıştır" iddiası özelinde başka bir ihtimal tebellür etmektedir: Necrânî bunu gerçekten filozoflar benimsediği için değil, farazî bir itiraz

¹²⁵ Takıyyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fî'l-İstiksâ*, s. 327.

¹²⁶ Takıyyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fî'l-İstiksâ*, s. 283.

¹²⁷ Abdulhamid İbn Ebi'l-Hadîd el-Mu'tezilî, *Ta'lik 'ale'l-Muhassal*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp. Arapça Yazmalar, nr. 3297, v. 375a-465a. Bu yazma eserin içinde üç farklı kitap bulunmakta olup İbn Ebi'l-Hadîd'in ta'likî üçüncü kitap olarak yer almaktadır. Diğer ikisi ise Tûsî ve Kâtibî'nin *Muhassal* üzerine yazdıkları eserlerdir. Ta'likte müstensih kaynaklı olduğunu düşündüğümüz karışık bir tertip vardır. Şöyle ki; v. 441b'de kitap bitirilip ferağ kaydı verildikten sonra ferağ kaydı düşülen yere kadar kitap içinde değinilmemiş diğer bazı meseleler üzerine yazılan ta'likâtlara yer verilmiş ve son varağa kadar bunlar zikredilmiştir. Kısacası bir takdim-tehir yapılmış gibi görünüyor.

¹²⁸ İbn Ebi'l-Hadîd, *Ta'lik 'ale'l-Muhassal*, v. 352a.

¹²⁹ İbn Ebi'l-Hadîd, *Ta'lik 'ale'l-Muhassal*, v. 353b. Çünkü Râzî her ikisinde de teoriye değinmişti.

¹³⁰ Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Lukatatu'l-Aclân ve Belletu'z-Zamân*, (Zekeriya el-Ensârî, *Fethu'r-Rahmân Şerhu Lukatati'l-Aclân* içinde), (Ammân: Daru'n-Nûr, 2013), s. 232.

olarak zikretmiştir. Zaten eserinin muhakkiki de Necrânî'nin bazen bu yöneme başvurduğunu dile getirmiştir.¹³¹ Nitekim Râzî de bunu sıkça yapan bir isimdir.

Sonuç olarak Necrânî'nin ifadelerinden, görüşler ve taraflar konusunda, zikrettiğimiz diğer beş âlimin ifadelerinden elde ettiğimiz kesinlikte bilgiler elde edememekte olup zıtları da mümkün olan ihtimalli verilere ulaşmaktayız.

6.-7. yüzyılda yaşamış ve meseleye değindikleri eserlerini 7. yüzyılda telif etmiş olan bu saydığımız kişilerin görüşleri, sonraki yüzyıllarda gelen ve meseleyi ele alan âlimlerin içinde dolaştıkları çerçeveyi oluşturmaktadır. Şöyle ki; yukarıda da görüldüğü üzere görüşler genel olarak “lafzî delille istidlâl kesinlik verir”, “kesinlik vermez” ve “karinelerle kesinlik verir” şeklindedir¹³² ve taraflar konusunda -Necrânî'yi bir tarafa bırakacak olursak- dört âlimin beyanları hemen hemen aynı iken Kâtibî ilginç bir şekilde onların söyleminin tam zıddını iddia etmiştir. İlginç bulmamızın sebebi hem Kâtibî'nin karşısındakilerin görüşünün Râzî'nin anlatısına daha uygun olması hem Kâtibî'nin, karşı görüşü ilk tasrih eden ve Râzî'nin de öğrencisi olan Kutbuddin el-Mısırî'nin konuya değinen eserinin müstensihî olması hem de meselenin Kâtibî'nin bahsettiği şekilde olduğuna dair herhangi bir veriye rastlanılmamasıdır. Başka bir şaşırtıcı nokta ise kelamın zirve eserlerinden olan *Şerhu'l Mevâkıf*'ta Cürcânî'nin çoğunluk yerine Kâtibî'yi takip etmesidir. Görebildiğimiz kadarıyla Cürcânî'nin ve eserinin şöhreti sebebiyle de Kâtibî kaynaklı görüş daha çok atıf almıştır.¹³³ Az da olsa diğer görüşe atıflar da vardır.¹³⁴

Görüşler hakkında vakıaya uygun bir değerlendirmede bulunmak için şimdi de Râzî'nin bazı anlatılarına yer vermek istiyoruz. Kendisi, teorinin mukaddimleri ile birlikte zikredildiği eserlerden ilki olan *Mahsûl*'de, bazılarının, zannî olan mukaddimelere dayandığı gerekçesiyle hitap ile istidlâlin kesinlik bildirmesini inkâr ettiğini söylemekte, teoriyi başkalarına nispet ederek aktarmaktadır. Meselenin sonunda ise bu teorinin mutlak

¹³¹ Takıyyüddin en-Necrânî, *el-Kâmil fî'l-İstiksâ*, Muhakkikin girişi s. 6.

¹³² Ayrıca “Lafzî delil mutlak anlamda kesinlik verir” şeklinde Haşeviyye'ye nispet edilen bir görüş olduğuna dair bk.: Abdulkadir es-Senendecî el-Kürdistânî, *Takribu'l-Merâm Şerhu Tehzîbi'l-Kelâm*, (y.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs/el-Cezîre li'n-Neşr ve't-Tevzî', t.y.), s. 32.

¹³³ Bazı atıflar için bk.: Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-Kelâm*, v. 268. Saçaklızâde Ebubekir el-Mar'aşî, *Neşru't-Tavâli*, (Ammân. Daru'n-Nûr, 2011), s. 74. Şeyhzâde Abdurrahim b. Ali, *Kitâbu Nazmi'l-Ferâid ve Cem'i'l-Fevâid fî Beyâni'l-Mesâili'lletî Vakaa fiha'l-İhtilâf Beyne'l-Mâturidiyye ve'l-Eş'ariyye fî'l-Akâid*, (y.y.: el-Matbaatu'l-Edebiyye, 1317), s. 42. Muhammed Abdulaziz el-Ferhârî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid*, (İstanbul: Âsitâne, 2009), s. 133. Ebu Said el-Hâdimî, *Mecâmi'u'l-Hakâik*, (İstanbul: Matbaatu'l-Âmire, 1308), s. 10.

¹³⁴ Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîd fî Usûli'l-Fıkıh*, (y.y.: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye/Daru's-Safve, 1992), 1/38-39. a. mlf. *Lukatatu'l-Aclân*, s. 232.

anlamda geçerli olmadığını, lafzî delillere müşahede edilen ya da tevâtür ile nakledilen karîneler bittiğinde yakîn ifade edeceğini söylemiştir. Görüldüğü üzere Râzî teoriyi meçhul bir gruba nispet etmiş ve kendisi de karine ile yakîn ifade edeceğini söylemiştir. Kanaatimizce bu görüş Mutezile'nin ve Eş'arî'lerin cumhuruna ait olsaydı Râzî'yi bunu tasrih etmekten alıkoyan bir şey olmadığından bunu dile getirirdi. Dolayısıyla *Mahsûl*'deki anlatı Kutbuddin el-Mısırî'nin anlatısına yakındır.

Erba'in'de yine meseleyi anlatırken akıl sahiplerinin bu konuda ihtilaf ettiklerini, bir gruba göre tamamı zannî olan on mukaddimeye dayandığı için kesinlikle yakîn ifade etmeyeceğini söylemiştir. Meselenin sonunda yine *Mahsûl*'dekine benzer bir kayıt ekleyerek karine ile yakîn ifade edeceğini söylemiştir. Görüldüğü üzere buradaki anlatı Kutbuddin el-Mısırî'nin anlatısının ve yaptığı taksimin neredeyse aynısıdır.

Meâ'lim'de de öncekilere benzer bir şekilde “Denildi ki naklî deliller kesinlik bildirmez” diyerek teoriyi başkasının ağzından inşa etmiştir. Bu eserinde Râzî, yukarıdaki zikrettiğimiz eserlerindeki gibi bir kayıt eklememiş olsa da kendisinin bunu kabullendiğine delâlet eden herhangi bir ibare de kullanmamıştır. Dolayısıyla bu eserdeki anlatı da Kâtibî yerine Kutbuddin el-Mısırî'nin anlatısına daha uygundur.

Son olarak Râzî, tefsirinde de benzer şekilde, azap âyetlerinden birini tefsir ederken bir grubun Kur'an'da vârid olan azap âyetlerini bu teoriyi öne sürerek tevil ettiklerini ve teoride zikri geçen mukaddimeler sebebiyle naklî delillerin zannî olduğunu söylediklerini aktarmıştır.¹³⁵ Görüldüğü üzere buradaki anlatı, meçhul grup hakkında biraz daha açıklayıcı ifadeler içermekte olup Kutbuddin el-Mısırî'nin anlatısıyla paraleldir.

Ayrıca bize göre Kutbuddin el-Mısırî'nin anlatısının doğru olduğunun en büyük delillerinden biri de Râzî'nin rü'yetin cevâzı, haşr-ı cismânî gibi meseleler hakkındaki âyetlerin tevil kabul eden cinsten olmayıp kesinlik ifade ettiğini iddia etmesidir.¹³⁶

Sonuç olarak yukarıda zikrettiğimiz âlimlerin beyanları ile Râzî'nin beyanları karşılaştırıldığında görüşlerin taksimi ve taraflarının tayini konusunda Kâtibî değil Kutbuddin el-Mısırî ve takipçileri haklı görünmektedir. Henüz cevabını bulamadığımız “Kâtibî ve ardından Cürcânî neden aksi görüşü benimsemiştir?” sorusu ise araştırmacılar önünde bir problem olarak durmaktadır.

¹³⁵ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 2/63.

¹³⁶ Fahreddin er-Râzî, *Erba'in*, 1/277, 2/55, 61, 62.

Bu iki hususu (I ve II) gücümüz yettiğince analiz ettikten sonra şu neticelere ulaşmış bulunmaktayız:

- a. Râzî teoriyi nassların yani lafzî/naklî delillerin tamamı için geçerli olan mutlak bir epistemolojik ilke olarak inşâ etmemiş, aksine bilgi alanlarından üçüncüsü olan hem aklın hem de naklin kullanılabildiği alana giren meselelerde kullanılacak olanlarla kayıtlamıştır.
- b. Râzî, lafzî/naklî delillerin üçüncü alana giren meselelerde mutlak anlamda zan ifade ettiğini değil karinelerle ve mukaddimelerde bahsedilen şartlar sağlandığında kesinlik verebileceğini savunmaktadır. Ayrıca meseleye değinenlerden hiçbirisi, kim olduklarına dair kesin bir sonuca ulaştıracak veriler zikretmese de İslam dünyasında mutlak anlamda zan ifade ettiğini söyleyen bir grup mevcuttur.

Son olarak şu önemli noktayı eklemek istiyoruz: Nassların zahirinin yani lafzî/naklî delillerin karinelerle kesinlik verebileceği fikri Râzî'den önce Cüveynî tarafından da savunulmuştur. Kendisi nazarın vücûbunu ispat ederken kitap ve sünnetin zahirine tutunmamasının sebebi olarak buradaki amacının kesin bilgi hâsıl etmek olduğunu, nassların teville açık olması sebebiyle kesin bilgi gerektiren meselelerde delil olarak kullanılamayacağını ifade etmiştir. “Fakat lafzî/naklî delillerle istidlâlde bulunduğu ve kullandığın nakillerin tevil edilmeyeceğine yönelik icmâ’ olduğunu bu istidlâlde eklediğinde bu problem ortadan kalkar” şeklinde bir kayıt eklemektedir.¹³⁷ Dolayısıyla her ne kadar Râzî'nin yaptığı gibi öncüller barındıran bir teori ortaya atmasa da Râzî'den önce Cüveynî lafzî/naklî delillerin karine bitişmeksizin mücerred hâliyle kesinlik vermediğini, ancak karine bitişince bu sorunun ortadan kalktığını ortaya atmakta ve bu karinenin de icmâ’ olduğunu belirtmektedir. Üstelik başka bir yerde aklî delilin naklî delile göre daha tatmin edici bir bilgi kaynağı olduğunu vurgulamaktadır. Zira kişi çoğunlukla aklıyla ulaştığı şeyde tahkik, nakille ulaştığı şeyde taklit seviyesindedir.¹³⁸

Şimdi mukaddimelerin tahliline başlayabiliriz.

¹³⁷ İmamü'l-Haremeyn Ebü'l Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969), s. 120.

¹³⁸ İmamü'l-Haremeyn Ebü'l Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Akîdetu'n-Nizâmiyye fi'l-Erkâni'l-İslâmiyye*, (y.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992), 76.

4. Naklî/Lafzî Delilleri Zannî Kılan Durumlar/Nitelikler

Hatırlanacağı üzere çalışmamızın giriş bölümünde Râzî'nin farklı eserlerinde teoriyi inşa ederken zikrettiği mukaddimleri toparlamış ve teori için toplamda on bir mukaddime sayıldığını belirtmiştik:

1. Dillerin sözcüklerinin nakli,
2. Nahiv ve sarf kurallarının nakli,
3. İştirâkin olmaması,
4. Mecazın olmaması,
5. Naklin olmaması,
6. İzmârın ve hazfin olmaması,
7. Takdim-tehirin olmaması,
8. Tahsisin olmaması,
9. Nâsihin olmaması,
10. Muâırız olan naklî bir delilin olmaması,
11. Muâırız olan aklî bir delilin olmaması.

Tasnifini esas alacağımızı söylediğimiz Âcî, dilin sözcüklerinin ve sarf-nahiv kurallarının nakli hakkındaki mukaddimleri “vaz’ı bilmeye bağlı olanlar”; naklin, iştirâkin, mecazın, izmârın, tahsisin, takdim-tehirin olmaması mukaddimelerini “iradeyi bilmeye bağlı olanlar”; muâırız olan aklî bir delilin olmaması mukaddimesini de “bu ikisinin dışında olan” şeklinde tasnif etmiştir.¹³⁹ Dolayısıyla Âcî’ye göre bir naklî/lafzî delilden ne kastedildiğini kesin olarak bilmek için öncelikle o delilin maddesini teşkil eden lafızların doğasından kaynaklanan -yani vaz’a dayanan- etkenleri, o lafızları kullanan mütekellimin onları muhtemel manalardan hangisinde kullandığını ve söylediklerini, kastettiği anlama hamletmemizi engelleyecek olan muâırız, kesin bir aklî delilin yokluğunu yakîn seviyesinde bilmemiz gerekir. Görüldüğü üzere bu taksim lafızlar aracılığıyla olan iletişimin ana unsurları olan “vaz”, “isti’mâl” ve “haml” durumlarına riayet edilerek yapılmış bir taksimdir. Bilindiği gibi lafızlar üzerinden gerçekleştirilen bir iletişimin amacına ulaşabilmesi, sırasıyla lafızların kendisini ilgilendiren vaz’ olgusu, iletişimi başlatanın bu lafızları ne şekilde kullandığı (*isti’mâl*)

¹³⁹ Adudüddin el-Âcî, *el-Mevâkıfî İlmi’l-Kelâm*, s. 40.

ve iletişimde muhatap olan kişinin bu lafızları hangi anlama hamlederek anladığı adımlarına bağlıdır.¹⁴⁰

Îcî'nin yukarıdaki tasnifine bakıldığında görülecektir ki kendisi teorinin bütün mukaddimelerini zikretmemiştir. Râzî, Îcî'nin saydıklarına ek olarak “nâsihin olmaması” ve “muâriz olan naklî bir delilin olmaması” mukaddimelerini saymıştır. Biz de mukaddimleri Îcî'nin tasnifi gereği “Vaz’ı bilmeye bağlı olanlar”, “İradeyi bilmeye bağlı olanlar” ve “Bunların dışında olanlar” başlıkları altında tahlil etmekle beraber Îcî'nin zikretmediği “muâriz olan naklî bir delilin olmaması” mukaddimesi ile naklî delillere ilişkin bir durum olan nesihle ilgili mukaddimeyi “Bunların dışında olanlar” başlığı altına dahil edeceğiz. Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla Râzî, mukaddimelerde bahsedilen ve kesinlik için sorun teşkil eden meselelerin hemen hemen her birisi hakkında bazı çözümler veya var olup olmadıklarını bilmeye yönelik kriterler zikretmiştir. Dolayısıyla tahlil sürecinde öncelikle Râzî'nin çözümlerini aktaracak, ardından da gerekli gördüğümüz değerlendirme ve eleştirilerimizi ortaya koyacağız. Son olarak şunu eklemeliyiz ki; yukarıda da aktardığımız üzere Râzî genelde bu mukaddimler ve teoriyi başkasına nispet ederek gündeme getirmekte ve bazı yerlerde “doğru olanın bunun mutlak anlamda geçerli olmadığıdır” gibi şeyler söylemektedir. Görüş sahiplerine yönelik yapılan taksimlerin genelinde de mutlak anlamda zan ifade ettiği görüşünü meçhul bir grubun savunduğu, Râzî'nin ise karine ile yakîn verdiği görüşünü savunduğu bilgisi mevcuttur. Dolayısıyla Râzî'nin, bir yönden haklılık payı bulsa da mukaddimelerin geçerli öncüller olduğunu ve zikredilen netice ile aralarında burhânî bir ilişki olduğunu; kısacası aktarıldığı hâliyle teoriyi benimsemediği durumu söz konusudur. Bu sebeple bizim zikredeceğimiz değerlendirme ve eleştiriler, açıkça onun eserlerinde bulduğumuz için Râzî'yi muhatap alarak aktarılacak olsa da direk olarak Râzî'nin şahsına değil zikredildiği hâliyle teoriye, mukaddimelerine ve bunları mutlak anlamda benimseyen meçhul gruba yönelik olacaktır.

Vaz’ ile ilgili olan mukaddimelerin tahliline geçebiliriz.

¹⁴⁰ İletişimin bu aşamalarına işaret eden ifadeler için bk.: Şihâbuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris b. Abdurrahman el-Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, (Mekke: Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, t.y.), 2/569-570. a. mlf., *el-İhtimâlâtü'l-Mercûha*, (Min Hizâneti'l-Mezhebi'l-Mâlikî içinde), (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2006), s. 235. a. mlf., *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl fî 'htisâri'l-Mahsûl fî'l-Usûl*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2004), s. 24. İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), s. 59-60.

4.1. Vaz'ı Bilmeye Bağlı Olanlar

Hatırlanacağı üzere birinci bölümde “Lafızların delâleti” konusunu işlerken Râzî’ye göre lafızların delâleti meselesinin ana unsurlarından birinin “tayinin kendisiyle bilindiği yol/yöntem (*et-tarîku’l-lezî bihi yu’refu’l vaz*)” unsuru olduğunu ve bu unsuru mukaddimleri tahlil ederken ele alacağımızı söylemiştik. Çünkü Râzî *Mahsûl*’deki bu başlık altında, “Vaz’ı Bilmeye Bağlı Olanlar” kısmına giren “dilîn sözcüklerinin, nahiv ve sarf kurallarının nakli” mukaddimleri hakkında bazı çözümler sunmuştur.

Şer-i şerif nasslar sayesinde bilindiğinden ve bunlar da Arap dili tarikiyle geldiğinden dolayı, dinimizin doğru bir şekilde bilinip anlaşılması Arap dili ve kurallarının bilinmesiyle mümkündür. İslam ilimlerine bütüncül olarak bakan ve pedagojik kaygılara sahip herkes bu durumun farkındadır. Bu farkındalık sebebiyle de İslam ilimlerinin tedris müfredatında dil ve alet ilimleri başa alınmakta, bunlar iyice hazmedildikten sonra temel İslam bilimlerine geçilmektedir. Nitekim İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) din ilimlerini öğrenmek için Arap dilini iyice öğrenme adına senelerce Huzeyl kabilesinde kaldığı bunun en meşhur örneklerindendir. Râzî de ilgili yerde bu durumu dile getirdikten sonra Arap dili ve kurallarının nasıl bilineceği meselesini ele almış ve bunun yolunun ya akıl ya nakil ya da ikisinden mürekkep olabileceğini söylemiştir. Dil neticede vaz’î bir olgu olduğundan akıl onun bilgisinde tek başına yeterli olamaz. Bu sebeple de birinci ihtimal baştan elenmiş olur. Nakil ise ya tevâtür ya da âhâd yollu olacağından elimizde üç yol bulunmakta olduğunu söyler, fakat her biri hakkında bazı problemler olduğunu iddia ederek bunları saymaya başlar.

Tevâtür yolu hakkında problem edindiği noktalar olarak, a.) insanların, “Allah”, “imân”, “küfür”, “namaz”, “zekât” gibi en meşhur lafızların anlamları ve nereden türedikleri (*iştikâk*) konusunda ihtilaf ettiklerini, dolayısıyla da dilde tevâtür olduğu iddiasının müte’azzir olduğunu ve b.) tevâtürün şartlarından biri de “senedin her iki ucu ile arasındaki tabakaların râvî sayısı yönünden eşit olması” olduğu hâlde dilin nakli meselesinde bunun gerçekleşmediğini saymıştır.

Âhâd yollu rivayetler ise zaten kesinlik yerine zan ifade eder. Bunun yanında zan ifade etmesi de râvîlerin cerh edilmemiş olmasına bağlıdır. Oysa Sîbeveyh, Halîl b. Ahmed gibi dili ve kurallarını kendilerinden aldığımız âlimler de eserleri de birçok eleştiriye

maruz kalmıştır. Kitabın ileri kısımlarında teoriden bahsettiği yerde de dille ilgili mukaddimleri saydıktan sonra Câhiliye şâirlerinin hataya ve lahne nispet edildikleri birçok şiir örneği aktarmıştır. Sonunda ise “Bu hatalara nadir denilse bile, dilin diğer bütün kelime ve kurallarında bu hataların varlığının ihtimal dahilinde olması sebebiyle kesinliğe ulaşmamız konusunda sıkıntıya sebep olur” demektedir.

Diğer yol hakkında da bazı problemler zikreder. Sonuç olarak Arap dili ve kurallarının kendisiyle bilinmesi mümkün olan bütün yollar ve dolayısıyla şeriatın dil vasıtasıyla bilinmesi sebebiyle de ona yönelik bilgimiz problemlidir.

Râzî daha sonra bu soruna kendince bir cevap vermeye çalışmıştır. Ona göre dil iki kısımdır. Birincisi mütedâvil ve meşhur olan; bu kısımdaki yapıların bütün zamanlarda bildiğimiz manalarına vaz’ edilmiş olduğuna yönelik zorunlu bir bilgi mevcuttur. Zira bizler “yer”, “gök” gibi kelimelerin her çağda şu an bildiğimiz manalarında olduğunu biliyoruz. Bu sebeple bu kısma yönelik eleştiriler, mahsûsatta şüphe oluşturmaya çalışan ve cevap verilmeye değmeyen sofistlik şüpheler konumundadır. İkincisi ise garip lafızlardır ve bunların bilinmesi âhâd yolla mümkündür. Kur’an lafızlarına, nahvine ve sarfına gelince bunların çoğu birinci kısımdandır, dolayısıyla kesinlik ifade eder. Az da olsa ikinci kısımdan olan lafızlar da vardır. Bu kısımdan olanları ise kat’î meselelerde kullanmayız. Râzî bu şekilde problemin ortadan kalktığını düşünmektedir.¹⁴¹

Öncelikle Râzî’nin çözüm olarak zikrettiği iddiayı doğru bulmakla birlikte problem olarak zikrettiği şeylere ve bunların problem olduğuna, dolayısıyla tahlildeki yöntemine katılmadığımızı belirtmek istiyoruz. Ardından, problem olarak sunduğu şeylere ve iddiasını temellendirmedeki yöntemine ilişkin eleştirilerimizi şu şekilde sıralayabiliriz:

Kendisi hem tevâtür yolu hakkında zikrettiği problemlerden ilkinde saydığı en meşhur lafızlar konusunda ihtilaf olduğunu söylemekte hem de nasslarda, saydığı kelimeler kadar sık geçmeyen “yer”, “gök” gibi kelimelerin her çağda bugün bildiğimiz anlamlarında kullanıldığını dolayısıyla kat’î olduğunu söylemektedir. Nassları inceleyen herkes görecektir ki; ihtilafı saydığı “Allah”, “imân”, “küfür”, “namaz”, “zekât” gibi kelimeler, kat’î grubuna soktuğu “yer”, “gök” gibi kelimelerden daha çok geçmektedir. Dolayısıyla çözümde tuttuğu yolu ve neticesindeki “Kur’an lafızlarına, nahvine ve sarfına

¹⁴¹ Fahreddin er- Râzî, *Mahsûl*, 1/58-64.

gelince, bunların çoğu birinci kısımdandır” iddiası ne problemiyle tutarlı ne de zikrettiği problemleri ortadan kaldıracak güçtedir. Çünkü nasslarda en çok geçen kelimelere ihtilaflı dediği sürece Kur’an lafızlarının çoğu birinci gruba girememektedir.

Yine “saydığı lafızların anlamları ve nereden türedikleri (*iştikâk*) konusunda ihtilaf olması sebebiyle dilde tevâtür olmasının müte’azzir olduğu” iddiası da sorun teşkil etmektedir. Zira Karâfî’nin de dediği gibi¹⁴² bu iddia, “Tevâtür, aklî ve nazârî meselelerde değil sadece hissî şeylerde geçerlidir” kaidesi gereği geçersiz bir şüphe konumundadır. Zikrettiği lafızlar özelinde hisse konu olan şey, bunların Efendimiz’den duyulmuş olmasıdır. Efendimiz’in bu lafızlarla kimi ve neyi kastettiği de hem Müslümanlar hem de kâfirler tarafından kesin olarak bilinmektedir. Bu lafızların nereden türediği, emir vb. kalıpların hangi şer’î hükümlere delâlet ettiği gibi konular ise kullanımlar üzerinde gerçekleştirilen detaylı akıl yürütmeler ile anlaşılabilir nazarî şeylerdir ve bunlarda tevâtürün bir dahli yoktur. Dolayısıyla bu ihtilaf, tevâtürün ilgili olduğu alanda vukuu bulmadığına göre bu ihtilafların var olması da dilde tevâtür meselesini engelleyecek bir durum değildir.

Ayrıca hem yukarıda âhâd yollu rivayetler hakkında hem de teorinin dille ilgili mukaddimelerini anlattığı yerde problem olarak zikrettiği “dil âlimlerinin ve Câhiliye şâirlerinin cerh edilmiş olması bu sebeple de onların söylediklerinin en fazla zan ifade ediyor olması” kanaatimizce güçlü bir öncül değildir. Zira hata etmiş oldukları ve cerh edildikleri iddiası aslında -zımnen- bunları önceleyen sabit ve kesin olan bir doğrunun varlığını göstermektedir. Çünkü bu kişilerin, kendisi sebebiyle hataya nispet edildikleri ifadeleri, öncesinde sabit olan bir doğru olmaması durumunda hata olarak nitelenemez. Bu durum, söz gelimi “fâilin merfû’ olduğu” kuralı var olmadan önce, bir kişinin kurduğu bir cümlede işi yapan kişiyi merfû’ olarak telaffuz etmemesine hata denilmesi gibidir. Sonuç olarak dilin kendisi ve kuralları, bu şâirlerin ve âlimlerin beyanları ve aktarımıyla değil onları da önceler bir şekilde bilinmektedir. Nitekim dil belli bir entelektüel zümrenin varlığından ve aktarımından daha genel olan, insanın var olduğu her dönemde var olan ve hayatın her alanına zorunlu olarak müdahil olan bir olgudur.

Buna ek olarak dil âlimlerinin veya şâirlerin kendisi sebebiyle hataya nispet edildikleri nadir ve tikel olan ifadeleri alıp bunlar üzerinden tümel yargılara ulaşmak,

¹⁴² Karâfî, *Nefâisu ’l-Usûl fî Şerhi ’l-Mahsûl*, 2/524.

sofistlerin veya hissiyâtı inkâr eden zümrelerin şaşının bir şeyi iki şeymiş gibi görmesi, suyun içinde bir şeyin kırık görünmesi gibi tikel örnekleri alarak hissiyâta yönelik bilgiyi tamamen reddetme şeklinde tümel bir yargıya ulaşmalarına benzemektedir. Oysa Râzî de dahil birçok kelimat âliminin eserleri, zikri geçen grupların takındıkları bu tutuma yönelik eleştiriler ve fesadına yönelik delillerle doludur. Kısacası nasıl ki bu nadir ve tikel olaylar duyulmuş bilgilerimizin zorunlu olduğuna herhangi bir hâle getirmiyorsa aynı şekilde dil alanında vukuu bulunduğu iddia edilen nadir ve tikel olaylar da dilin kesin olarak bildiğimiz alanına -ki dilin büyük bir yekûnunu bu kısım teşkil etmektedir- yönelik bilgilerimizde bir şüpheye sebep olamaz. Kanaatimizce bazı âlimler tarafından teorinin safsata olarak nitelenmesi¹⁴³ -sebebinin açıkça zikretmeseler de- Râzî'nin burada ve diğer grup mukaddimelerinde sergilediği bu tutum -tikel olaylarla tümel yargılar verme- sebebiyledir. Yukarıda görüldüğü üzere Râzî de sunduğu çözümde dilin birinci grubuna giren kısmına yönelik eleştirileri mahsûsâtta şüphe oluşturmaya çalışan ve cevap verilmeye değmeyen sofistlik şüpheler olarak nitelemişti. Buna rağmen kitabın daha ileri kısımlarında ele aldığı teorinin mukaddimleri esnasında ortaya attığı şâirler hakkındaki hata iddialarından sonra aynı nitelemeyi yapmamıştır. Halbuki şâirler hakkındaki iddialar sebebiyle dilin tümü hakkında verdiği hüküm, ilgili yerde zikrettiği şey ile aynıdır. Üstelik Karâfî'nin aktarımına göre dil âlimleri, Râzî'nin hata diye aktardığı bütün örnekleri doğru kurallara dayandırarak açıklamışlardır.¹⁴⁴

Râzî dil kurallarının ispatında merciimizin öncekilerin şiirleri olduğunu söylemişti. Oysa dil kuralları, vaz'ın gerçekleştiği ilk nesilden sonra gelenler tarafından onların kullanımlarını inceleyerek tümevarım yoluyla ve bunlara kıyas yapılarak elde edilir.¹⁴⁵ Dolayısıyla bu görüşe göre dil kuralları, o dili konuşan ilk neslin günlük konuşma ve kullanımlarının incelenmesi ile bilinir ve sonrakilere aktarılır. Çıkarımımıza göre bu görüşün gereği olarak şiir, dil kuralları için bir ispat ve ilk tespit aracı değil sadece bir istişhâd aracıdır. Yani şiirler olmasaydı da herhangi bir dil ehlinin o dilin kurallarını çıkarma, öğrenme ve öğretme şansı vardı. Söz gelimi Arap dilinin kurallarından olan "hâlin nekira olması" kuralına örnek teşkil edecek hiçbir şiir dizesi olmasaydı da bizler

¹⁴³ Ebu Said el-Hâdimî, *Mecâmi'u'l-Hakâik*, s. 10.

¹⁴⁴ Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*, 3/1072.

¹⁴⁵ Ali Kuşçu'ya ait olan bu görüşün detayı için bk.: Yıldırım Abdullah, *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-Zevâhir/ Ali Kuşçu*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 167-176.

insanların kullanımlarından bu kuralı çıkarabilecektik. Zira dil ehli “hâl” olacak kelimeyi her zaman böyle kullanır. Sonuç olarak Râzî’nin dediği gibi dil kurallarının ispatında merciimiz öncekilerin şiirleri olmadığından dolayı onların hata ediyor olmaları sebebiyle dilin kurallarına yönelik bilginizin zannî olması gerekmez.

Son olarak şunu ifade etmek istiyoruz ki; bilme yolumuz/yöntemimiz ne olursa olsun vaz’a yönelik bilginizde şüphe yoktur. Çünkü vaz’a bağlı olan beyan ve iletişim ile buna bağlı olan hayat devam etmektedir.¹⁴⁶ Dolayısıyla vaz’ı bilme yöntemi olarak bazı şeyler sıralayarak bunların bize sağladığı bilginin imkânı ve kesinliği hakkında şüpheler ortaya atmak sadece teorik iddialar olarak kalmakta, pratikte olanla uyuşmamaktadır.

4.2. İradeyi Bilmeye Bağlı Olanlar

Daha önce aktardığımız üzere bu kısma giren mukaddimeler nakil, iştirâk, mecaz, izmâr, tahsis ve takdim-tehir ile ilgili olanlardır. Bu durumlar da konuşanın, kelimelerini kullanırken -başka anlamlar da mümkünse- hangi anlamlarını irade ettiği konusunda muhatabı kesin bir yargıya ulaştırmaktan alıkoyan şeylerdir. Zira mütekellimin, zikrettiği kelimeler müşterek ise hangi anlamını, ilk başta tek bir anlama vaz’ edilmişken başka bir anlama da nakledilmişse bunlardan hangisini, mecaz olarak kullanılmaya da elverişli ise hakikatini mi mecazını mı irade ettiğini bilmedikçe muhatap için “konuşanın ne dediğini kesin olarak anladım” iddiası mümkün olmaz. Aynı şekilde mütekellimin ifadelerinde, normalde cümle içinde var olması mümkün iken zikretmediği kelimeler olduğu ihtimali varsa o kelimeleri mukadder olarak irade edip etmediği, kullandığı kelimeleri, vaz’ edildiği anlamın bütün fertlerini kapsadığı hâlde onlardan sadece bazısını irade edip etmediği, kelimelerinin zikrettiği tertip ile değil de yer değiştirerek anlaşılmasını irade edip etmediği ihtimalleri de zikri geçen iddia konusunda sorun teşkil etmektedir. Dolayısıyla muhatabın kastını kesin bir şekilde bilmek, muhtemel anlamlardan hangisini kastettiğini yani iradesini bilmeye bağlıdır. İşte İcî’nin bu mukaddimleri zikrettiği başlık altına dahil etmesi de bu yüzdendir.

¹⁴⁶ Yıldırım Abdullah, *Vaz İlmi ve Unkûdu’z-Zevâhir/ Ali Kuşçu*, s. 168.

I. Râzî'nin iştirâkin bilinmesi konusunda zikrettiği kıstası daha önce aktarmıştık. Tekrar hatırlayacak olursak Râzî, bir lafzın müşterek olduğunun kendisiyle bilindiği şeyden bahsetmiş ve bu şeyin ya zaruret ya da nazar olduğunu söylemiştir. Zarureti, lügat ehlinin konu hakkında açık ifadelerinin işitilmesi (örneğin; falanca lafız falanca anlamlarda müşterektir demeleri gibi), nazarı ise; bir lafzın müsemmâsında mecaz değil hakikat olduğunu gösteren yolların (*et-turuk*), bir lafız için birden fazla manaya nispetle geçerli olması olarak açıklamıştır. Dolayısıyla bir lafızda yukarıda bahsedilen durumlar söz konusu değilse hâlâ onun müşterek olma ihtimalinden bahsetmek ve bu sebeple de o lafzın içinde yer aldığı naklî delilin zan ifade ettiğini söylemek mesnetsiz bir iddia olacaktır. Üstelik bir lafzın yukarıdaki kıstaslar uygulanarak müşterek olduğu anlaşıldığında aralarında iştirâk ettiği anlamlardan hangisinin kastedildiğini tayin etmeye yarayan kesin bir delil bulunduğu dahi iştirâk dediğimiz şey o lafzın içinde yer aldığı naklî delilin kesinliğine zarar vermez. İştirâkin kesinliğe mâni olması durumu sadece hangi anlamın kastedildiğini kesin bir delille bilemediğimiz yerlerde geçerlidir. Özetle iştirâki öne sürerek naklî delillerin kesinliğine gölge düşürmek, vakıada oldukça zayıf olan mahzâ farazî bir ihtimalin arkasına sığınmak olacaktır.

II. Râzî'nin “Hakikatle mecaz arasında ortak bahisler” başlığı altında önemli bir nokta olan hakikatle mecazı ayırt etmeye yarayan kıstasların neler olduğu meselesine temas ettiğini, fakat meselenin detayını mukaddimleri tahlil edeceğimiz ikinci bölüme ertelediğimizi aktarmıştık. Bu kıstası zikrederek Râzî, dilde kesinliğe ulaşmamıza engel durumlardan biri olarak söylediği “lafızda mecaz olup olmadığı” problemine yine kendisi çözüm sunmaktadır.

Râzî hakikatle mecaz arasındaki farkın ya lügati vaz' edenin açık ifadesi ya da istidlâl ile bilineceğini söyler. Ona göre lügati vaz' edenin açık ifadesi ise üç vecihle olur:

1. Lügati vaz' edenin “bu anlam, bu lafız için hakikattir şu ise mecazdır” demesi,
2. Sadece birini zikretmesi,
3. Özelliklerini zikretmesi.

Hakikatle mecaz arasındaki farkın istidlâl ile bilinmesi ise dört vecihle olur:

1. Bir lafız söylendiğinde o dilin ehlinin zihnine karine olmaksızın belirli bir mananın gelmesi; böylece o lafzın o manada hakikat olduğunun bilinmesi. Zira vaz' ehlinin o lafzı o manaya vaz' etmiş olmaları lafzı işiten kişiyi o manayı anlamaya zorlamasaydı, karine olmaksızın doğrudan o mana zihnine gelmezdi.

2. Dil ehli belli bir manayı başkalarına aktarmak istediklerinde sadece belirli özel lafızlar kullanırlar, aynı manayı başka lafızlarla tabir etmek istediklerinde ise sadece o lafızları değil beraberinde bir karine de zikrederler. Bu şekilde birinci lafız grubunun hakikat, diğerinin ise mecaz olduğu bilinir. Zira lafzın ilgili manayı karşıladığı kalplerinde istikrar bulmasaydı sadece belirli olan o özel lafızları kullanmazlardı. Bilakis karineye de ihtiyaç duyarlardı.
3. Bir kelime aklen kendisine isnâd edilmesi imkânsız olan bir şeye isnâd edilirse dilin aslında o lafzın o mana için vaz' edilmediği ve o mana için mecaz olduğu bilinir. (Burada Râzî Yusuf Sûresi'nin 82. âyetindeki “وَسَلِّ الْقُرْيَةَ” cümlesini örnek verir.)
4. Bir lafzı belli bir manaya vaz' etmeleri, sonra o lafzı sadece bazı mecazlarında kullanmaları; sonrasında ise lafzı bunun dışında başka bir şeyde kullanmaları. Bu durumda bunun örfî mecaz olduğunu biliriz. (Râzî burada da eşek için “dâbbe” kelimesinin kullanımını örnek verir.

Görüldüğü üzere mecazlı ifade daima mecaz olduğuna dair karîne ile birlikte kullanılır. Aksi takdirde insanlar arasında anlaşabilme imkânı da kısıtlanır, kişiler duydukları lafızları mecaza mı hakikate mi hamledeceklerini bilemezlerdi. Yine karîne etkeni olmasaydı lafızları eğip bükerek muhatapı istedikleri gibi konuşturma yolu da açılmış olurdu. Dolayısıyla naklî delillerde de normal konuşmalarda da karîne bulunmadığı sürece mecazın var olma ihtimali söz konusu değildir. Bunun yanında mecaza gitmek için hakikatin anlaşılmasına mâni bir etken bulunmalıdır. Ancak bundan sonra karine aranarak mecaz anlam tercih edilebilir. Durum böyle olunca “mecazın olması ihtimali” delil gösterilerek naklî delillerin kesinliğine engel oluşturmak dilsel açıdan pek de tutarlı gözükmemektedir.

III. Tahsis meselesini umumileştirerek bütün naklî delillerin kesinliğini etkileyen bir ihtimal olduğunu iddia etmenin zayıflığını gösteren ilk nokta, tahsisin herkesin de kabul ettiği gibi sadece umum bildiren lafızlara ârız olduğu gerçeğidir. Naklî delillerin tamamı umum bildiren lafızlardan oluşmadığına göre bu ihtimal zaten bütünü için geçerli olmamaktadır. Bunun yanında umum lafızların tahsisinden bahsedebilmek için de bir tahsis edici olması gerekmektedir. Umum lafız içeren naklî delillerden özellikle inançla ilgili meselelere müte'allık olanların tahsis edilmesi için kat'î olan deliller

gerekeceğinden kesinliğe mâni olduğu iddia edilen bu ihtimalin çerçevesi iyice daralmaktadır. Bizim ispatlamak istediğimiz de bu ihtimallerin bahsedildiği gibi bütün naklî delillerin kesinliğine halel getirmediğidir. İştirâk özelinde ise bu amacımızın hâsıl olduğunu düşünüyoruz.

IV. Nakil meselesi hakkında önce şunu ifade edelim ki; Râzî nakli bir ihtimal olarak sadece iki eserinde zikretmiştir. Bu da kuvvetli bir mukaddime olarak görmediği ya da başka bir mukaddimenin içine dahil ettiği ihtimalini akıllara getirmektedir. Bu mukaddimenin özü, lafzın bir anlamdan başka bir anlama nakledilmemiş olması, aksi takdirde hangisinin kastedildiğinin bilinmesinde sorun yaşanacağı şeklindedir. Nakledenin de ya şer' ya da örf olduğu ifade edilmiştir. Bu mukaddime bahsedilenin naklî delillerin/nassların bütün lafızlarında vukuu bulmadığı açıkça bilinen bir gerçektir. Zira dilin bütün lafızlarının veya naklî delillerde geçen bütün lafızların şer' ya da örf tarafından başka anlamlara nakledilmiş olması dilin tamamının veya büyük bir çoğunluğunun değiştiği anlamına gelir ki; bu da sağduyuya aykırıdır. Nitekim bu durumda anlaşılabilmek için naklî deliller de dahil her duyduğumuz lafızda mütekellime bu lafzın nakledilip edilmediğini, edilmişse hangi anlamının kastedildiğini sormamız gerekir. Buna gerek kalmadan anlaşılabildiğimize göre günlük dilde ve nasslarda yer alan lafızların büyük çoğunluğunun nakle uğramadığı sabit olmuştur. Yukarıda da belirttiğimiz gibi ispatlamak istediğimiz bu ihtimallerin bahsedildiği gibi bütün naklî delillerin kesinliğine engel olmadığıdır. Dolayısıyla bu mukaddime hakkında da bu amacımız fazlasıyla hâsıl olmuştur.

V. VI. Takdim-tehir ve izmâr bir görüşe göre mecazın kısımları olduğundan yukarıda mecazın bilinmesi hakkında bahsettiğimiz kıstas, karîne gibi şeyler bunlar için de geçerlidir. Dolayısıyla bunları da karîne bulunmadığı sürece naklî delillerin zan bildirmesine gerekçe göstermek tutarlı bir yol değildir.

4.3. Teâruz ve Nesihle İlgili Olanlar

Lafızlarla iletişim kurmak isteyen iki veya daha fazla fertten birisi, önceden vaz' edilmiş olan ve bunun sonucunda vaz' edildiği anlamlarıyla aralarında delâlet ilişkisi oluşan lafızlardan meramını anlatmaya elverişli olanları, dilin genel kullanımına riayet ederek kullanır. İletişimin diğer tarafını oluşturan ve kullanılan bu lafızlara muhatap olan kişiler

de dilin genel kullanımını ve mütekellimin içinde bulunduğu durumu dikkate alarak, kullanılan bu lafızları muhtemel manalardan en doğru olanına hamleder; nihayetinde de mütekellimi anlamaya çalışır. Bunu yaparken de “mütekellimin yine kendisine ait olan ve söylediklerine muâriz olan başka söylemleri var mı” veya “söylediklerini alışılmış kullanıma göre anlamamıza engel olacak muâriz aklî bir ilke/delil var mı” sorularını dikkate alarak sözlerini bir anlama hamleder. Bunun sonucunda da iletişim tamamlanmış olur.

Zikri geçen aşamalara uygun bulduğumuzu daha önce beyan ettiğimiz İcî'nin yaptığı taksimde, bu başlık altına sadece “muâriz olan aklî bir delilin olmaması” mukaddimesi girmekteydi. Fakat söylediğimiz gibi İcî, Râzî'nin bütün mukaddimelerini zikretmemişti. Bu sebeple “Giriş” bölümünde topladığımız mukaddimelerden geriye kalanlar olan “muâriz olan naklî bir delilin olmaması” ve “nâsihin olmaması” mukaddimelerini de bu başlık altında inceleyeceğimizi belirtmiştik.

4.3.1. Kendisiyle Teâruz Eden Başka Bir Naklî Delilin Bulunmaması

Bir lafzî/naklî delilin kesinlik bildirmesi için kendisiyle teâruz eden başka bir naklî delilin olmaması gerekmektedir. Zira böyle bir durumda ikisinden herhangi biri tercih konusunda diğerinden evlâ değildir.¹⁴⁷ Çünkü hem kaynak bakımından -ikisi de ilâhî kaynaktan geldiğinden dolayı- hem de aktarılma vasıtasının kuvveti bakımından -mütevâtir isnâd ile aktarıldıklarından dolayı¹⁴⁸- eşitlerdir. Dolayısıyla sırf lafzî/naklî delil olmaları bakımından ele aldığımızda aralarında hiçbir fark yoktur. Bunun anlamı, teâruz olduğu sürece ve dışarıdan bir etki olmadıkça ikisinden hangisinin tercih edileceğinden ve hangisinin kesinlik ifade ettiğinden söz edilemeyeceğidir. Bu sebeple böyle bir teâruz ve çelişki durumunda aralarında bir tercihte bulunabilmek için lafzî/naklî delil türünden olmayan tercih edici şeylere başvururuz. Fakat Râzî'ye göre tercihte bulunmamızı sağlayacak bu şeyler de nihayetinde zan ifade eder. Özetle birbirine muâriz olan lafzî/naklî deliller ne teâruz durumunda ne de teâruz sonucu yapılacak tercih ameliyesi

¹⁴⁷ Bu ilke, Râzî'nin mensup olduğu gelenekte, hoca silsilesinin kendilerine dayandığı kişiler tarafından da açıkça ifade edilmiştir. Bk.: Ebu'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi'l-Kelâm*, 1/396.

¹⁴⁸ Haber-i vâhid de lafzî/naklî delil olmasına rağmen kat'î meselelerde kullanılamayacağı genel bir kabuldür. Bu kabul sebebiyle onu meseleye dahil etmediğimiz için “mütevâtir isnâd ile aktarıldıklarından dolayı” kaydını ekledik.

sonucunda yakîn verir. Bu yüzden bir lafzî/naklî delilin kesinlik bildirmesi, kendisine muâriz olan başka bir lafzî/naklî delilin olmamasına bağlıdır.

Özellikle Kur'an nassları arasında bu türden çatıştırmalar her fırka tarafından çokça yapılmaktadır. Öyle ki; Haricîlerin tutumları hatırlandığında, dinî otorite olan Peygamber tarafından daha dünyada iken cennetle müjdelenen şahısların tekfirine dahi yol bulmaya elverişli olan nasslar mevcuttur. Bu sebeple Hz. Ali, Abdullah b. Abbas'ı onlarla münazaraya gönderince kendisine, onlara karşı Kur'an ile istidlâlde bulunmamasını, zira Kur'an âyetlerinin birden fazla manayı taşımaya elverişli olması sebebiyle münazarada onları susturacak seviyede ve başka ihtimallere mahal bırakmayacak kesinlikte deliller sunamayacağını anlatmaya çalışmıştır. Zaten Râzî de muhkem-müteşâbih meselesini ele alırken her grubun kendi ideolojisine uyan nasslara muhkem, uymayanlara müteşâbih dediğini gerekçe göstererek zıt şeyler ifade eden nasslardan hangisinin zahirinin terk edileceğine ya da iki anlama muhtemil olan ve birine nispetle zahir olan bir nassın zahir anlamının mı diğer anlamının mı terk edileceğine, kesin olan aklî delillerle karar verilebileceğini söylemişti. Bu anlattıklarımız neticesinde ilk bakışta şöyle bir sonuç çıkarmamız mümkündür: Bu mukaddimede zikredilen ihtimal, başka bir manaya ihtimal bırakmayacak açıklıkta olan nasslar dışında kalanlar için geçerlidir. Lakin Râzî, lafzî/naklî delilin vaz'î olduğunu, vaz'î şeylerin ise nakîzine ihtimal bırakmayacak tarzda yapılar olmadığını ifade etmektedir.¹⁴⁹ Başka bir ifadeyle ona göre bütün nasslar zıddına da muhtemil olan vaz'î yapılarıdır. Dolayısıyla Râzî'nin bu ifadeleriyle, çıkardığımız sonuç geçersiz olmakta ve zikrettiğimiz ihtimal, istisna ettiğimiz kısım için de geçerli olmaktadır.

Râzî'nin söylediklerine kısmen katılmakla birlikte muhtemelen onun da benimsediği şu hususu eklemek istiyoruz: Lafzî/naklî delil kelâm sıfatının bir tezâhürü olduğu için ve kelâm sıfatı da kelâm ilmindeki ispat hiyerarşisi bakımından Tanrı'nın ispatından ve ilim, kudret gibi sıfatlara sahip olduğunun ispatından sonra olduğu için¹⁵⁰ böyle bir Tanrı'nın keliminden elde edilen lafzî/naklî deliller bu hiyerarşik yapı göz önünde bulundurularak tahlil edilmelidir. Bu söylediklerimizle ulaşmak istediğimiz

¹⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *Maḥsûl*, 1/85. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, 9/118.

¹⁵⁰ Bilindiği gibi kelâm ilminin ilâhiyât bahislerinde önce ispât-ı vâcib yapılır ardından -ufak tefek değişiklikler olmakla birlikte- sırasıyla ilim, irade, kudret, hayat, sem', basar, tekvin ve kelâm sıfatları ispat edilir. Zira Tanrı için bir kelâm sıfatından bahsetmeden önce bu sıfata da zemin sağlayan ilim, irade, kudret, hayat gibi sıfatlarının ortaya konulması gerekir.

nokta; böyle bir Tanrı'nın kelimelerinden elde edilen lafzî/naklî delillerin sadece görünürde zıtlık barındırabileceğidir. Zira aksi bir ihtimal, öncesinde bahsedilen özellikleriyle/sıfatlarıyla çelişir. Dolayısıyla tahkik edildiğinde bu zahirî zıtlıklar da ortadan kalkacaktır. Sonuç olarak kanaatimizce zikri geçen özelliklere sahip bir Tanrı'nın kelâmından elde edilen lafzî/naklî deliller -görünürde zıt şeyler ifade edenler de dahil- kesinlik ifade edebilir. Fakat görünürde zıt şeyler ifade eden nasslar özelinde bu kesinliğe ulaşmak, öncesinde bu tür nassları bir cem' etme çabası gerektirir. Bu iş, beşer takatine nispetle bazen çok zor (*müte'assir*) olsa da kendinde mümkündür.

4.3.2. Neshin Vukuu

Birinci bölümde neshin tarifini zikrettikten sonra neshin vukuu, naklî delillerin hangi türünde mümkün hangisinde imkânsız olduğu ve nâsih ile mensûhun ayırt edilmesini sağlayan kıstasları nesh ile ilgili mukaddimeyi tahlilde kullanmak için bu bölüme ertelediğimizi söylemiştik.

Neshin vukuu konusuna kısaca değinecek olursak; İslam dünyasında azınlık bir grup dışında herkes neshin vukuu konusunda müspet düşünmektedir. Şu var ki; kabul edenler de kaç âyetin nesh edildiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Fakat bu ihtilaf konumuz dışında olduğundan detayına girmeden geçiyoruz.

Bilindiği üzere cümleler ve neticede cümlelerden oluşan nasslar en temelinde haberî-inşâî olmak üzere ikiye ayrılır. Ayrıca nasslar genel olarak ya geçmiş-gelecek gibi gaybî alanlardan haber veren ya da imânî-ahlâkî-amelî sorumluluklar gibi mükellefin zâhirî ve bâtinî fiilleri hakkında hüküm vaz' eden cümleler içerir. İstisnalar olmakla birlikte nassların gaybî alanlardan haber veren kısmı dilin haberî kısmına, hukukî hak ve sorumluluklar, imân, ahlâk gibi mükellefin zâhirî organları ile kalbinin fiil ve hâlleri hakkında hükümler vaz' eden kısmı ise dilin inşâî kısmına denk gelir. Neshin tanımından da hatırlanacağı üzere nesh hükümüyle ilgili şer'î bir yöntem olduğundan nassların hüküm vaz' etmeyen kısmı olan haberî kısmına ilişmez. İmânî ve ahlâkî hükümler ile amelî de olsa küllî nitelikteki şer'î hükümlerde nesh olmadığı genel bir kabuldür.¹⁵¹ Dolayısıyla nesh sadece bazı amelî hükümler için söz konusu olmaktadır.

¹⁵¹ Koca Ferhat, "Nesh" 3. Bölüm, *DİA*, XXXII/582.

Üstelik meseleye değinen âlimler, zaten nassların belli bir kısmına ilişkin neshin bileşenleri olan nâsih ile mensûhun ayırt edilmesini sağlayan kıstaslar da zikretmişlerdir. Râzî'nin saydığı kıstasları aktaracak olursak; kendisi neshin ya lafız ya da lafız dışında bir şey ile bilinebileceğini söylemiştir. Lafız ile bilinmesinden kastı, cümle içinde “nesih” veya türevleri olan lafızların geçmesidir. Lafız dışında bir şey ile bilinmesinden kastı ise birinci hükmün zıttı ya da çelişği olan başka bir hükmün zikredilmesi, bununla beraber hükümlerin zikredilme tarihlerinin de bilinmesidir. Görüldüğü üzere Râzî kesinliğe engel bir ihtimal olarak saydığı neshin bilinme yöntemini de zikretmiştir.

Sonuç olarak nesih denilen durum sadece lafzî/naklî delillerden bazıları için geçerli olup cârî olduğu kısımda var olup olmadığına yönelik kıstaslar da mevcut iken neshi, nasslardan yani lafzî/naklî delillerden kesinlik elde etmeye mâni olan ve her birisi için geçerli olan bir ihtimal olarak vaz' etmek doğru değildir.

4.3.3. Akıl Asıl Nakli Fer' Kabul Etme

Birinci bölümde de vurguladığımız gibi epistemolojik olarak akıl esas alan ve nakli fer' kabul eden bir yaklaşım, nazar yöntemini kabul etmenin bir gereğidir. Bu yaklaşımın bir yansıması olarak İslam düşüncesindeki muteber ekollerin çoğu, bir Peygamber veya vahiy gelmese de akılla Yaraticının varlığına ulaşılabilceğini iddia etmişlerdir. Hatta bazıları bunun bir zorunluluk olduğunu, yerine getirmeyenin sorumlu tutulacağını da eklemişlerdir. Allah Teala da mükelleflerin akıllarına hitap etmiş, düşünüp anlamaları için nassları akıl sahiplerine göndermiş, akıl sahibi olmayanları da mazur görmüştür. Dolayısıyla nasslar yani lafzî/naklî deliller ile akıl sahipleri arasında ikinci tarafın fâil olduğu bir ilişki söz konusudur. Buna göre lafzî/naklî deliller, aklın yakînî olan hükümleri dikkate alınarak ve görünürde bu hükümlere aykırı olanları uygun olan anlamlarına hamledilerek anlaşılmalıdır. Çoğunluğun kabulüyle beraber genel olarak bu paragrafta anlattıklarımız ve mevzu bahis teori, İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyım tarafından şiddetli eleştirilere tabi tutulmuştur. Görebildiğimiz kadarıyla eleştirilerin kaynağı, benimsedikleri antropomorfist ideoloji olarak göze çarpmaktadır. Zira nasslarda geçen bazı temsili ve teşbihî anlatıları zahirine hamletmenin tek yolu, akıl ve nasslar arasındaki ilişki konusunda yukarıda zikredilen ilkenin reddedilmesidir. Ayrıca kendileri bunu, akıl ihmal etmeyip hakkını asıl kendilerinin verdiğini iddia ederek yapmaktadırlar. Ne var ki

incelemelerimiz sonucu iddialarının vakıaya çok da mutabık olmadığı ve yönelttikleri eleştirilerinin bir kısmında karşı tarafa haksızlık ettikleri neticesine ulaşmış bulunmaktayız.¹⁵²

Lafzî/naklî delillerle aklın teâruz etmesi, aklın kesin bir hükme ulaşabildiği alanlarda söz konusu olacağından “Muâriz olan aklî bir delilin olmaması” mukaddimesi bütün lafzî/naklî deliller için geçerli bir mukaddime olmaktan çıkmaktadır. Zira bilgi alanları taksiminden hatırlanacağı üzere akıl birinci ve üçüncü alanda kesin bir hükme ulaşabilmekte ve birinci alanın lafzî/naklî delilin ispatının kendisine bağlı olduğu alan olması sebebiyle aklî delilin bu alanda kullanımı metodik bir zorunluluk olmaktadır. Dolayısıyla bu mukaddime sadece, aklın kesin bir hükme ulaşabildiği ve lafzî/naklî delilin de kullanılabildiği üçüncü alanda geçerlidir. Başka bir ifadeyle bütün lafzî/naklî deliller için değil sadece üçüncü alana giren meselelerden bahseden lafzî/naklî deliller için geçerlidir. Bu alandaki bir meselede akıl farklı, nassların/naklin zahiri farklı bir hüküm verdiğinde, yukarıda zikrettiğimiz akıl-nakil ilişkisi hakkındaki ilkenin (akıl asıl nakil fer’ ilkesi) gereği olarak aklın kesin olan hükmü esas alınır ve naklin zahirinin ifade ettiği mana terk edilerek başka muhtemel manalardan birine hamledilir veya tefviz ilkesi gereği bir murat tayin edilmeden Allah’a havale edilir. Neticede ise söz konusu lafzî/naklî delil zan ifade etmiş olmaktadır.

Burada akıllarda soru işareti oluşturabilecek güçte olduğunu düşündüğümüz muhtemel bir itiraza dikkat çekmek istiyoruz: Gelenek içinde meşhur olmuş ve kabul görmüş bir söylem olan “Sem’ aklın hilâfına olacak bir şekilde vârid olmaz” ilkesi¹⁵³, “Muâriz olan aklî bir delilin olmaması” mukaddimesi ile çelişiyor. Zira muşârun ileyh ilkenin kabulü, lafzî/naklî delillerle aklî delillerin hiçbir zaman çelişmeyeceğini iddia etmek anlamına gelir. Halbuki zikrettiğiniz mukaddime bunun tersini ifade etmektedir.

Kanaatimizce teorinin ilgili mukaddimesinden tam olarak ne kastedildiğini açıklamak, itiraza cevap olması adına yeterli olacaktır. Aklî bir delilin lafzî/naklî bir delille teâruz

¹⁵² Zikri geçen âlimlerin tavırlarının ve bahsettiğimiz eleştirilerinin detayları için bk.: İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârûzi’l-Akl ve’n-Nakl*. Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Eş-Şeyh es-Salih İbn Kayyımî’l-Cevziyye, *Kitâbu’s-Savâ’iki’l-Mursele ale’l-Cehmiyye ve’l-Mu’attıla*, (Riyad: Daru’l-Âsime, t.y.). Ayrıca İbn Kayyım’ın bu kitabında yaptığı Râzî yorumuna yönelik bir tenkit için bk.: Ögmüş Harun, “es-Savâ’iku’l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyım’ın Râzî’ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler”, *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 38 (2009), s. 159-176.

¹⁵³ Açıkça geçtiği bir yer için bk.: Ebu’l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi’l-Kelâm*, 2/695. Ayrıca bu ilke, “akıl asıl nakil fer’dir” ilkesine şiddetle karşı çıkan İbn Teymiyye ve tâbileri tarafından da benimsenmiştir.

etmesi, hiçbir şekilde cem' edilemeyecekleri, mutlak bir zıtlık içinde oldukları anlamında değildir. Aksine bu teâruz, sadece görünürde olan bir durumdur. Zira incelendiğinde görülecektir ki; aklî bir delille çelişik gibi görünen bütün lafzî/naklî deliller, zeminlerini teşkil eden dil ve gramer çerçevesinde o aklî delille uyumlu olacakları başka anlamlara da muhtemeldirler. Dolayısıyla aslında “sem’in aklın hilâfına olacak bir şekilde vârid olmayacağı” ilkesinin de ilgili mukaddimenin de anlamı şudur: Lafzî/naklî delil zahirde aklî bir delille teâruz edebilir. Fakat lafzî/naklî delilin dil açısından muhtemel anlamlarının tümü dikkate alındığında o aklî delille teâruz etmeyen anlamları da içinde barındırdığı, netice de o aklî delille çelişik içinde olmadığı görülecektir. Kısacası lafzî/naklî delil başka bir ihtimale mahal bırakmayacak şekilde tek bir anlamı ifade ettiğinde de birden fazla anlama muhtemel olduğunda da herhangi bir aklî delille hakiki anlamda teâruz etmemekte ve mutlak çelişik içinde olmamaktadır. Ne var ki; birinci durumda kesinlik bildirmekte ikinci durumda ise zan ifade etmektedir.

Bu mukaddime özelinde Râzî'ye katılmadığımız nokta ise sadece üçüncü alana giren meseleler hakkındaki lafzî/naklî delillerde geçerli olduğu hâlde teoride bu ihtimali lafzî/naklî delillerin bütününe yönelik bir ihtimalmiş gibi sunmasıdır.

Son olarak şunu eklemek istiyoruz: Son iki başlıkta ele aldığımız mukaddimeler naklî delilin kesinlik vermesi için naklî delillerde var olmaması gereken şeylerdir. Var olmaları takdirinde anlamada karışıklığa sebep olabileceğinden naklî delillerin kesinlik ifade etmesi bunların yokluğuna bağlandı. Yokluğunun bilgisi de zannî olduğundan naklî delillerde kesinliğin olamayacağı savunuldu. Fakat nazarî ilimlerde bilindik olan birkaç ilkeyi hatırlatarak bu iddianın aslında geçersiz olduğunu ispatlayabiliriz:

- i. “Bir şeyin vukuunun imkânı, imkânın vukuunu gerektirmez.” Yani bir şeyin var olmasının mümkün/ihtimal dahilinde olması, o şeyin varlığa gelmesini gerektirmez.
- ii. “Delilden neşet etmeyen ihtimal itibara alınmaz.” Yani vukuu delille ispatlanmayan bir ihtimale iltifat edilmez.
- iii. “Zatî imkân ilmî kesinliğe gölge düşüremez.” Yani bir şeyin haddi zatında mümkün olması onun şu anlık var olmadığına yönelik kesin bilgimize halel getiremez.

Bu kaideleri şu örneklerle somutlaştırarak meseleyi bitirelim: Evden çıktığımızda evdeki kap kacağın hikmet ehli filozoflara dönüşmesi aklen mümkün olsa da veya Marmara

denizinin bir gece süt deryasına dönüşmesi kendinde mümkün olsa da bu ihtimallerin vukuunun imkânı, evdekilerin kap kakak olarak kaldığına veya denizin hâlâ su olduğuna yönelik kesin bilgimizde bir şüphe oluşturmaz. Dolayısıyla varlığı naklî delillerin kesinliğini sıkıntıya sokacak olan bu ihtimallerin imkân dahilinde olması varlığa geldiklerine dair bir delil gösterilmediği sürece salt aklî bir imkân olarak kalacak ve bu delillerin kesinliğine yönelik bilgimize olumsuz bir etkiye bulunamayacaktır.

Bu son söylediklerimiz ile teorinin mukaddimelerinin tahlilini bitirmiş bulunmaktayız. Yani giriş bölümünde zikrettiğimiz ana problemimizin ilk ayağını oluşturan kısmı tasvir ve tahlil etmiş bulunmaktayız. Bundan sonraki kısımda sırasıyla lafzî/naklî delillerin zannîliği teorisiyle ilişkili olan önemli bir noktayı ve ana problemimizin ikinci ayağını oluşturan kısmı iki soru üzerinden tahlil etmeye çalışacağız:

1. Lafzî/naklî delil, aklî delilden bağımsız bir şekilde ya da aklın söz sahibi olduğu alanlarda kesin bilgi ifade edebilir mi?
2. Birinci ve üçüncü alanlarda kesin bir hükme ulaşabildiği, bu sebeple de lafzî/naklî delilin bu alanlarda kullanımı için sorun teşkil ettiği iddia edilen akıl Râzî'ye göre gerçekten de bu alanlara giren meselelerde kesin bir bilgiye ulaşabilir mi?

5. Naklî/Lafzî Delilin Aklî Delilden Bağımsız Kesinlik İfade Edip Edemeyeceği

Öncelikle bu soruyu sormamıza sebep olan şeyi ifade edecek olursak; Teftâzânî *Şerhu'l Mekâsıd* isimli eserinde delil türlerini anlattıktan sonra şöyle bir iddia ortaya atmaktadır:

Sen bil ki; naklin Tanrının varlığına ve Peygamber göndermesine bağlı olması sadece şer'î hükümlerde, kesin bilgiye ulaşmak istenen meselelerde ve başkasına karşı istidlâlde bulunurken [yani nesnellik aranan yerlerde] söz konusudur. Mücerred zan ifade etmesine gelince; bunda, istidlâlde bulunanın doğru sözlü olduğuna inandığı bir kişinin veya bir grubun haber vermesi yeterlidir. Bazı evliyâdan, ulemâdan ve şâirlerden aktarılan şeyler gibi. **Hatta tevâtürle hâsıl olan bilgi istidlâlî kabul edilirse naklin kesinlik vermesi Tanrının varlığına ve Peygamber göndermesine de bağlı olmaz.**¹⁵⁴

¹⁵⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/40. Tercümesini verdiğimiz kısmın başka bir şekilde de anlaşılması mümkün olduğundan ve devam eden kısımda bu ihtimali tercih edeceğimizden bu kısmın orijinal metnini de aktarmak istiyoruz: واعلم أن توقف النقل على ثبوت الصانع وبعثة الأنبياء إنما هو في الأحكام الشرعية وفيما يقصد به حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير وأما في مجرد إفادة الظن فيكفي خبر واحد أو جماعة يظن

Görüldüğü üzere ilk bakışta kendisinin, mütevâtir haberden elde edilen bilginin istidlâlî olması durumunda aklî delilden bağımsız bir şekilde kesinlik ifade edeceğini iddia ettiği anlaşılmaktadır. Zira önceki kısımlarda geçtiği gibi naklin bilgi ifade etmesi için önce Tanrının varlığının ve Peygamber gönderdiğinin naklin dışında aklî delillerle ispatlanması gerekir. Fakat Teftâzânî'nin ifadelerini bu şekilde anladığımızda çok da tutarlı olmayan bir noktaya ulaşmış bulunmaktayız. Çünkü bu durumda ne birinci alana giren meselelerde ne de başka bir meselede naklin akla bağımlılığı söz konusu olmaktadır. Oysa Tanrının varlığını veya peygamber gönderdiğini kabul etmeyen veya Hz. Muhammed'in peygamberliğini onaylamayan biriyle münazara yapıldığında inkâr ettiği bu meseleleri ispat için bu kişiye karşı nasslarla delil getirmek tevâtür ile elde edilen bilgi istidlâlî olsun zarurî olsun geçersiz bir istidlâl olacaktır. Üstelik tevâtür ile elde edilen bilginin istidlâlî olduğunu savunanlar¹⁵⁵ da böyle bir iddiada bulunmamışlardır. Teftâzânî gibi bir muhakkikin temel epistemolojik ilkelere aykırı bir iddiada bulunması uzak görüldüğünden kullandığı ifadelerini tutarlı olacağı bir manaya hamletmeye çalışmak daha doğru olacaktır. Kanaatimizce “لو جعل العلم الحاصل بالتواتر استدلاليا” cümlesini yukarıdakinden farklı bir şekilde anlama imkânımız da vardır: “استدلاليا” kelimesini, “tevâtür ile aktarılan haberin içeriğindeki bilgi aklî bir istidlâl ile de ispatlanabiliyorsa” anlamında kabul edersek problem kalmamaktadır. Şöyle ki; söz gelimi peygamberlik iddiasında bulunmuş ve bunu da mucize ile ispatlamış bir kişiden tevâtür yoluyla “Tanrı birdir” şeklinde bir haber nakledilmiş olsun. Bu haberin içerdiği bilgi, bu habere dayanmaksızın salt aklî bir istidlâl ile de ispatlanabildiğinden¹⁵⁶ bu haberin kesinlik ifade etmesi, Tanrının varlığını ispata ve peygamber gönderdiğine dayanmak zorunda değildir. Çünkü akıl da aynı sonuca varabilmekte ve bu haberin doğru olduğuna şahitlik etmektedir. Bize göre Teftâzânî'nin ifadesi bu şekilde anlaşıldığında metnin kalan kısımlarıyla da bir tutarsızlığa düşmeden mantıklı bir zemine oturmaktadır.

المستدل صدقه كالمقولات عن بعض الأولياء والعلماء والشعراء ونحو ذلك حتى لو جعل العلم الحاصل بالتواتر استدلاليا لم يتوقف النقل القطعي أيضا على إثبات الصانع وبعثة الأنبياء

¹⁵⁵ Cumhura göre tevâtür ile elde edilen bilgi zarurî iken Ka'bî, İmam Cüveynî, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ve İmam Gazâlî'ye göre ise istidlâlî olduğu aktarılmaktadır. Bk.: Fahreddin er-Râzî, *Mahsûl*, 2/90.

¹⁵⁶ Temânu' delilinden hatırlanacağı üzere kelimciler Tanrının birden fazla olamayacağını bir âyetten esinlenerek ama salt aklî bir istidlâl ile ispatlamaktadırlar.

Bu tartışmanın benzeri olan başka bir noktayı da arz etmek istiyoruz: Râzî'ye göre lafzî/naklî delillerin akliyyât alanında¹⁵⁷ kesinlik ifade etmediğini daha önce ifade etmiştik. Fakat bazı âlimler bu alanda hiçbir şekilde kesinlik ifade etmeyeceğini tartışmaya açmışlardır. İcî, karinelerle şer'îyyâtta kesinlik verebileceğini kabul etmekle beraber akliyyâtta kesinlik verebileceği konusunda tevakkuf etmektedir.¹⁵⁸ Yani olumlu bir tavır takınmasa da en azından Râzî gibi olumsuz da düşünmemektedir. Teftâzânî'nin ise her iki alanda da kesinlik verebileceği yönünde beyanları mevcuttur. Kendisi lafzî/naklî deliller hakkında ortaya atılan bu teoriyi zikrettikten sonra kendince doğru olanın bunların kesinlik verebileceği olduğunu söylemiştir. Zira ona göre bazı dilsel vaz'lar tevâtür ile bilinmekte, mütekellimin hangi manayı irade ettiğini bilmek de karineler yardımı ile olmaktadır. "Muâriz olan bir delilin bulunması ihtimali hâlâ devam etmektedir. Zira sadece naklî delil ile karinelerin yardımı bu ihtimali ortadan kaldırmamaktadır" şeklinde bir itiraza da aklın şer'îyyâtta kesin bir hükme ulaşamaması sebebiyle bu alanda muâraza olmayacağını; vaz' etkeni, mütekellimin neyi irade ettiği ve haber verenin doğru sözlü olduğu bilindiğinde ise akliyyât alanında da muâraza olmadığının bilineceğini iddia ederek cevap vermektedir. Çünkü iki zıttan birinin tahakkuk ettiğinin bilinmesi diğer zıddın ortadan kalktığı anlamına gelir.

Burada şöyle bir itiraz akla gelmekte olup kendisi de bunu gündeme getirmiştir: "Bu durumda muâriz olan bir delilin olmadığı bilgisi, naklî delilin kesinlik ifade etmesiyle ispatlanmış oldu. Daha önce geçtiği gibi naklî delilin kesinlik ifade etmesi de muâriz bir delilin olmadığı bilgisine dayanmaktadır. Dolayısıyla kısır döngü (*devir*) gerçekleşir."

Teftâzânî bir ayrıma işaret ederek bu itirazın geçersiz olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bilindiği gibi bir şeyin kendinde varlığı ile ona yönelik bilgi ayrı şeylerdir. Muâriz olan bir delilin olmaması durumu ile bunun olmadığına yönelik bilgi buna somut bir örnektir. Ona göre naklî delilin kesinlik ifade etmesi, muâriz olan bir delilin olmadığı bilgisine değil, o muârizin olmamasına dayanır. Daha da açacak olursak; naklî delilin kesinlik ifade etmesi muâriz olan bir delilin olmadığına dayanmakta, bu muârizin olmadığı bilgisi de naklî delilin kesinlik ifade etmesi sonucu hâsıl olmaktadır. Nitekim bir muâriz olsaydı

¹⁵⁷ Bilgisine ulaşılacak istenen meseleler (metâlib) bahsinde bazen farklı bir terminoloji kullanılarak ikinci alana -aklın kesin bir hükme ulaşmadığı, sadece nakille bilinen alana- şer'îyyât, birinci ve üçüncü alana da -aklın kesin bir hükme ulaşabildiği alanlara- akliyyât ismi verilmektedir.

¹⁵⁸ Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıfî İlmi'l-Kelâm*, s. 40.

kesinlik oluşmazdı. Bunu destekleyen bir nokta da çoğunlukla bir delilden kesin bilgi elde edildiğinde söz konusu delile muâriz olan başka bir delilin olup olmadığı fikrinin akıllara bile gelmemesidir. Bu şekilde kısırdöngü (*devir*) durumu da ortadan kalkmaktadır.¹⁵⁹

Şerhu'l 'Akâid şârihi Ferhârî de muhtemelen Teftâzânî'nin *Şerhu'l Mekâsıd*'taki ifadelerinden etkilenecek bu konuda olumlu kanaat beyan etmektedir. Fakat onun gerekçeyi ifade ediş tarzı biraz daha farklıdır. Ona göre naklî delil akliyyâtta da kesinlik ifade edebilir. Çünkü ihtimaller sezgisel (*hadsî*) bilgide şüphe oluşturmaz.¹⁶⁰ Peki bahsettiği *hadsî* bilgi tam olarak nedir ve naklî delilin kesinlik ifade etmesiyle aralarında nasıl bir ilişki vardır? Kanaatimizce bu soruya şu şekilde cevap verebiliriz: Öncelikle sezgi gücünün (*hads*) ne olduğunu hatırlayacak olursak; zihnin tefekküre ihtiyaç duymaksızın hızlı bir şekilde matlûba intikalidir. Yani zihnin çok hızlı bir şekilde bir kıyastaki mukaddimelerden neticeye ulaşmasıdır. Naklî delilin bilgi ifade etmesi özelinde ve onunla ilişkisi bakımından sezgisel (*hadsî*) bilgiyi ele alacak olursak; bizler bir naklî delili işittiğimizde içeriğindeki kelimelerin anlamları zihnimizde hemen canlanır ve bahsedilen ihtimallerin var olup olmadığına yönelik mukaddimeler hatırimıza gelmeden mütekellimi anlayarak sonuca ulaşırız. İşte ona göre ihtimaller var olsa da bu şekilde elde edilen bir bilgide, dolayısıyla da bu bilgiyi sonuç veren delilin kesinlik ifade etmesinde teşkîke yol açmaz.

Bu bahsi bitirmeden önce şunu belirtmek istiyoruz ki; bize göre bu tartışma -naklî delilin akliyyâtta kesinlik verip vermediği- neticede zikri geçen naklî delillerin kaynağı olan otoriteye inananlar arasında, yani gelenek içinde anlam kazanmaktadır. Zira o otoriteye inanmayanlara karşı ondan nakledilen naklî deliller ne şer'iyyâta ne de akliyyâta giren meselelerde delil olur.

6. Râzî'ye Göre Aklın Teoloji Sahasındaki Konumu

“Akıl gerçekten de birinci ve üçüncü alanlara giren meselelerde aksi mümkün olmayacak seviyede kesin bir bilgiye ulaşabilir mi ve Râzî bu konuda ne düşünmektedir?” sorusunu Râzî'nin teoriden ve mukaddimelerinden bahsettiği kısımlara bakarak cevaplayacak

¹⁵⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 1/40-41.

¹⁶⁰ Ferhârî, *Nibrâs*, s. 134.

olursak kendisi bu konuda olumlu düşünmektedir. Zira Râzî, buradan önceki kısımlarda da çokça geçtiği üzere teoriyi inşa ederken “muâriz olan aklî bir delilin olmaması” mukaddimesi özelinde aklın ve aklî delilin nakil ve naklî delil karşısında mutlak anlamda yakîn ifade ettiğini açıkça ifade etmektedir. Bilgisine ulaşılacak istenen meseleler (*metâlib*) ayrımında da aklın birinci ve üçüncü alanda kesin bir hükme ulaşabildiğini her fırsatta dile getirmektedir. Fakat çalışmamızın girişinde belirttiğimiz gibi Râzî’ye görünürde bu söylemle çelişen başka bir söylem de nispet edilmektedir. Râzî’nin, aklın ve nazar yönteminin metafizikte ve hakikat arayışında kesinliğe ulaşamayacağını savunduğu iddia edilmektedir.¹⁶¹ Bazı eserlerinde bu meseleye değinen ve bu görüşü bir grup filozofa nispet eden Râzî’nin bunu kendisinin de benimsediği söylenmektedir. Râzî hakkındaki iddia aklın metafizik sahada kesinliğe ulaşamadığı şeklinde iken bizim başlıkta “teoloji sahası” kaydını koymamız bir soru olarak akıllara gelebilir; lakin sebebi bu kısmın tamamı okunduğunda açığa çıkacaktır.

Râzî hakkındaki bu iddianın tam olarak nasıl anlaşılması gerektiği, doğruluğu ve haklılık payı hakkında bir yorum yapmak için -ulaşabildiğimiz kadarıyla- Râzî’nin eserlerinden bu meselenin geçtiği yerleri ve Râzî’nin bu konu hakkındaki beyanlarını sunmak istiyoruz:

Görebildiğimiz kadarıyla Râzî, dört eserinde “aklın ilahiyat bahislerinde kesinliğe ulaşamayacağı, bilakis evlâ ve en uygun (*evlâ ve ehlak*) olana ulaşabileceği” şeklinde bir iddiaya değinmiştir. Öncelikle bu eserleri ve iddia hakkındaki anlatıları kronolojiye riayet ederek arz edecek ardından değerlendirmelerimizi aktaracağız:

1.) Râzî bu konuya ilk olarak *Mûlahhas*’ın mantık kısmında burhânî kıyasın öncüllerini anlattığı yerde değinmiş, sofistler tarafından evveliyyâta yöneltilecek beş tane şüpheyi aktarmıştır. Bunların üçüncüsü şu şekildedir:

Üçüncüsü: Farz et ki; bizler “Bir ikinin yarısıdır” ve buna benzer bilgilerin başka ihtimaller kabul etmeyen zarûrî bilgiler olduğunu kabul ettik fakat sizler felsefî bahislerde, fizik ve ilahiyat konularında bu öncülleri değil, “İki tarafı eşit olan mümkünlerin bir tarafı diğerine ancak bir müreccih olduğunda ağır basar” ve “Bir şeyin hükmü benzerinin (*misil*) hükmüdür” gibi başka öncüller kullanıyorsunuz. Sözleriniz bu ve benzeri öncüllere vardığında bunların zorunlu ve kesin olduğunu iddia ediyorsunuz.

¹⁶¹ Bu görüşü Râzî’ye nispet edenler için bk.: 1. dipnot.

Bilindiği gibi bu öncüller de “Bir ikinin yarısıdır” ve benzeri öncüllerin kuvvetinde değildir. Bu sebeple bizler bu iki tür bilgiyi akla arz ettiğimizde birine yönelik kesinliğimiz diğerine yönelik kesinliğimiz gibi olmamaktadır. Oysa zarûrî bilgilerde farklılık (*tefâvut*) olması doğru değildir. Çünkü -en uzak vecihle de olsa- ihtimal ortaya çıkınca kesinlik oluşmaz. Zira kesinlik oluşsaydı aralarında farklılık (*tefâvut*) olmazdı. Bu şekilde bu ilimlerde kullanılan öncüllerin kesin olmadığını anlamış oluruz. **Bundan dolayı bazı sonraki dönem âlimler (*ba’zu’l müteahhirîn*) Aristo’nun “İlahiyat konularında kesinliğe ulaşmak mümkün değildir. Bu konularda ulaşılabilecek en son nokta en yakın ve en uygun (eşbeh ve ehlak) itikâdı elde etmektir” dediğini nakletmişlerdir.**¹⁶²

Görüldüğü üzere Râzî, zikri geçen iddiayı bu eserde Aristo’ya nispetle gündeme getirmiştir. Râzî sofistlerin şüphelerine cevap için *Nihâyetu’l Ukûl* isimli eserine yönlendirmiş, fakat ne “bazı sonraki dönem âlimler (*ba’zu’l müteahhirîn*)” diye bahsettiklerinin kim olduğunu ne de bu nakli hangi eserden aldığını zikretmiştir. Kâtibî de *Mûlahhas*’a yazdığı şerhte bu şüpheye cevap verdikten sonra yapılan nakil hakkında herhangi bir yorum yapmadan dördüncü şüpheye geçmiştir.¹⁶³ Dolayısıyla şimdilik bu nispetin kaynağını ve sıhhat derecesini sorgulayacak veriye sahip değiliz.

2.) İkinci olarak *Muhassal*’da nazarın bilgi verdiği meselesini anlatırken değinmiştir. Akıl ehlinin çoğuna göre nazarın bilgi verdiğini, Sümenîlerin bunu mutlak anlamda inkâr ettiğini, geometrici filozoflardan bir grubun ise ilahiyat meselelerinde kesinliğe ulaştıramayacağını bilakis bu kısımda ulaşılabilecek en son noktanın evlâ ve en uygun (evlâ ve ehlak) olana tutunmak olduğunu iddia ettiklerini aktarmıştır. Söylediğine göre bu grubun iddialarını ispat için iki delili vardır:

- i. Bir tasdik önermenin bilgisinin elde edilmesi, konu ve yüklem tasavvuruna bağlıdır. İlâhî hakikatleri duyular veya akılla idrak edemediğimiz için tasavvur edemeyiz. O hâlde tasavvur yoksa ona dayanarak elde edilen tasdik de yoktur.
- ii. İnsan için en açık ve en yakın şey “ben” diye işaret ettiği kendi hüviyetidir. Fakat akıl sahipleri bu hüviyetin ne olduğu konusunda herhangi birini kesinleyemeyeceğimiz farklı görüşlere ulaşırlar.¹⁶⁴ İnsanın kendisine en yakın

¹⁶² Fahreddin er-Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, s. 351-352.

¹⁶³ Ebu’l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvînî el-Katibî, *el-Münassas fî Şerhi’l-Mûlahhas*, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa 1680, v. 174b.

¹⁶⁴ Düşünce tarihi boyunca “İnsan nedir?” sorusuna kelamcılardan olsun filozoflardan olsun birçok farklı cevap verilmiştir. Kimisi soyut bir cevher, kimisi mizaç, kimisi duyularımızla algıladığımız bünye (heykel

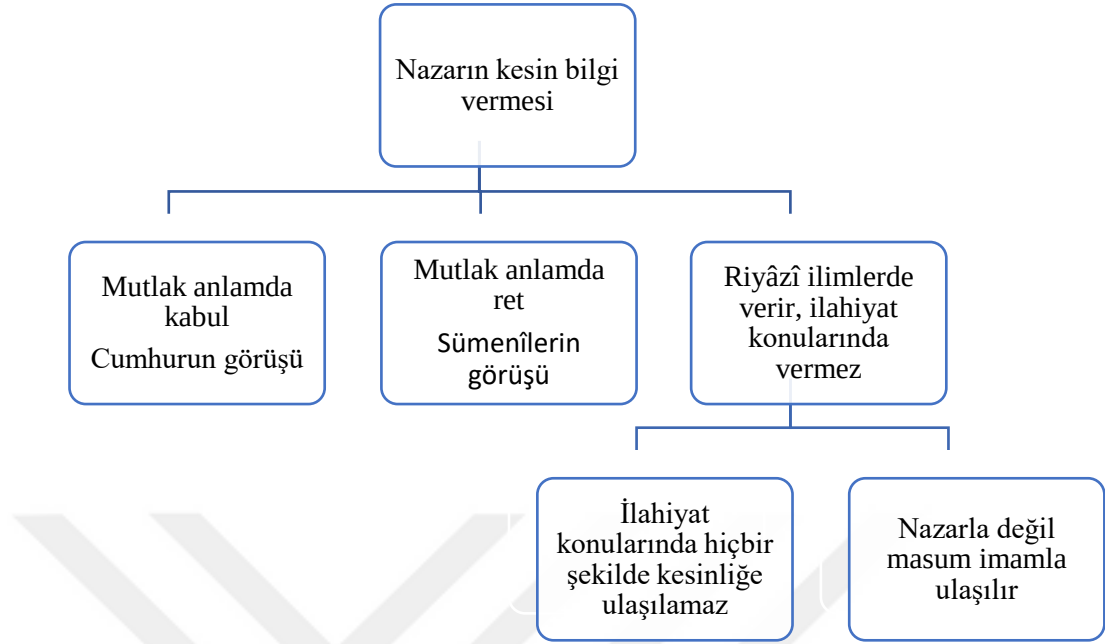
olan şey konusundaki bilgisi bu seviyede olunca en gizli ve uzak şeyler hakkındaki bilgisi hangi seviyede olabilir?

Râzî birinci delile “ilahî hakikatler mahiyetleriyle tasavvur edilemese de onlarla sonradan yaratılmışlar arasındaki ortak ilişenlerle (*avâriz müştereke beynehâ ve beyne'l muhdesât*) tasavvur edilebilmektedir, bu da tasdik için yeterlidir” şeklinde ikincisine ise “bu zikrettiğiniz söz konusu bilgilerin elde edilmesinin imkânsızlığına değil zorluğuna delâlet eder” şeklinde cevap vermiştir.¹⁶⁵

3.) Üçüncü olarak ilahiyat konularında araştırma yapan âlimlerin görüşlerini incelediği, mezhepler tarihi tarzındaki eseri *er-Riyâzu 'l-Mûnika*'da yine nazarın bilgi verip vermediği meselesi içinde gündeme getirmiştir. Burada da *Muhassal*'dakine benzer bir taksimle nazarın bilgi vermesi konusunda (a.) cumhurun olumlu tavır sergilediğini, (b.) Sümenîlerin bunu reddettiğini, (c.) bir grubun ise tafsile gittiğini ve nazarın riyâzî ilimlerde kesinlik vermesine karşın ilahiyat konularında vermediğini iddia ettiklerini söylemiştir. Daha sonra bu grubun da ikiye ayrıldığını; (a.1.) bir kısmının ilahiyat bahislerinde kesinliğe hiçbir şekilde ulaşamayacağını, (a.2.) bir kısmının ise bunun nazar ile değil masum imamla mümkün olduğunu iddia ettiğini aktarmıştır.

mahsûs), kimisi bu bünyenin içinde kalpte veya beyinde yer alan bir cevher, kimisi şeffaf bir madde, kimisi de aslî parçalar (*eczâ asliyye*) olduğunu öne sürmüştür. Konu hakkında İslâm düşüncesinin önemli düşünürlerinin görüşlerinin incelendiği bir çalışma için bk.: *İnsan Nedir İslam Düşüncesi İçerisinde İnsan Tasavvuru*, ed.: İbrahim Halil Üçer, Ömer Türker, (İstanbul: İlem Yayınları, 2019).

¹⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 41.



İki farklı zümreye ayrılrsa da üçüncü grubun ortak şüphesi şu şekildedir: Kesinlik, zıddına ihtimali olmayan inanç olup kesin bilgilerde farklılık olmaz. Fakat aritmetik ve geometri meseleleri ile ilahiyat meselelerini inceleyenler bunlardan birine yönelik kesinliğin diğerine yönelik kesinlik gibi olmadığını görecektir. İlahiyat meselelerindeki ihtilaf ve tartışmaların çok fazla olduğu ve bir kişinin bile birden fazla görüşe sahip olduğu ile diğer meselelerdeki ihtilafların çok az olduğu aşikârdır. Bu da akıl ile ilahiyat bahislerinde kesinliğe ulaşılamadığı anlamına gelir.

İlahiyat bahislerinde hiçbir şekilde kesinliğe ulaşılamayacağı iddiasını (a.1.) zikrettikten sonra Nusaybînî/Nusaybî/Nasîbî¹⁶⁶ isimli birinden Aristo'nun "İlahiyat konularında ulaşılabilecek en son nokta evlâ ve en uygun (evlâ ve ehlak) olana tutunmaktır. Kesinliğe gelince bu mümkün değildir" dediğini aktarır.¹⁶⁷

Görüldüğü üzere burada da iddia Aristo'ya nispet edilmekte, lakin bunu nakledenin kim olduğu zikredilmektedir. Râzî'nin bu eserinin muhakkikinin ifadelerine göre Nusaybînî/Nusaybî/Nasîbî'nin asıl adı Ebu İshâk İbrahim b. Ali olup Ebu Abdullah el-

¹⁶⁶ Birazdan sayacağımız eserlerin tamamının yazmalarında bu kişinin isminin hem النصيبی hem de النصيبینی olarak geçtiği aktarılmıştır. Görüldüğü üzere bu durumda zikrettiğimiz üç şekilde de okunmaya müsaittir.

¹⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzu'l-Mûnika*, s. 21-22.

Basrî'nin (ö. 369/979-80) öğrencisi olan ve Mutezile'nin 11. tabakasından bir âlimdir. Mutezile'ye mensup olduğunu destekleyen başka bir delil ise Kâtibî'nin *Muhassal*'a yazdığı şerhte “ma'dûmun zat değil şey olduğu” şeklinde bir görüşten bahsedip bunu Mutezile'den Belhî (ö. 319/931), Nusaybî'nî/Nusaybî/Nasîbî ve diğer Bağdat Mutezilesi mensuplarına isnâd etmiş olmasıdır.¹⁶⁸ Görüldüğü gibi o da Nusaybî'nî/Nusaybî/Nasîbî'yi Mutezile'nin Bağdat ekolüne mensup birisi olarak sunmuştur. Fakat Mutezilî tabakât kitaplarını incelememize rağmen ne Nusaybî'nî/Nusaybî/Nasîbî hakkında ne de eserleri hakkında bundan daha fazla bir bilgiye rastladık.¹⁶⁹ Giriş bölümünde bu söylemin, Aristo ve İbn Sînâ gibi felsefe geleneğinin zirve isimlerinden de nakledildiğini aktarmıştık. Bu şekilde Aristo hakkındaki nakillerin kaynağının Râzî'nin kendisinden nakilde bulunduğu ve hakkında yeterli bir bilgiye ulaşamadığımız Nusaybî'nî/Nusaybî/Nasîbî olduğu ortaya çıkmıştır. Kuvvetle muhtemel Râzî bu kişinin nakillerine dayanarak, ondan sonrakiler de ona dayanarak bu iddiayı Aristo'ya nispet etmişlerdir.

4.) Dördüncü ve son olarak teolojiye dair en geniş eseri olan *el-Metâlibu'l-Âliye*'nin mukaddimesinin ikinci faslında değinmiştir. Birinci fasılda bu ilmin (*el-ilmu'l-ilâhî*) şerefinden bahsettikten sonra ikinci fasla “beşerî aklın bu ilimde kesinliğe ulaşması mümkün müdür, yoksa bazı bahislerinde evlâ ve en uygun (*el-evlâ ve'l ehlak*) olanla mı yetinir?” sorusunu sorarak başlar. Devamında bazı kitaplarda hikmet ehlinin büyüklerinden ve felsefenin önde gelenlerinden “Bu bapta ulaşılabilecek en son nokta evlâ ve en uygun (*el-evlâ ve'l ehlak*) olana, en faziletli ve en yetkin (*el-efdalü'l ekmel*) olana tutunmaktır, aksi mümkün olmayan bir kesinliğe gelince bunun bazı bahislerde elde edilmesi mümkün değildir” şeklinde nakiller gördüğünü söylemiştir. Ardından “Bu görüşü savunanlar şu vecihlerle istidlâlde bulunabilirler” diyerek bu grubun kullanabileceği dört delil serdetmiştir:

Birincisi yukarıda bahsettiğimiz geometrici filozofların *Muhassal*'da zikredilen iki delilinden insanın hüviyetine yönelik bilgisi üzerinden inşa edilen delildir. Ayrıca bu delil

¹⁶⁸ Necmeddin el-Katibî, *el-Mufasssal*, 1/214.

¹⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *er-Riyâzu'l-Mûnika*, s. 21-22. Kâdî Abdulcebbar el-Hemezânî, *el-Munye ve'l Emel*, (cem' Ahmed b. Yahya b. el-Murtezâ), (y.y.: Daru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1985), s. 96. Ahmed b. Yahya el-Murtezâ, *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, (Lübnan: y.y., 1987), s. 114. Ebu's-Sa'd Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Hâkim el-Cüşemî el-Beyhakî, *Şerhu'l-Uyûn (Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile içinde)*, (Tunus: ed-Daru't-Tûnusiyye, 1974), s. 378. Muhakkikin kendisi dipnotta kaynak olarak zikrettiğimiz eserlerden ikisini zikretmiştir. Bu eserlerin tamamında da sadece künye zikredilmiştir. İsim konusunda ise muhakkikin nereye dayandığını tespit edemedik.

içinde sadece insanın kendi hüviyetine yönelik bilgisi değil insanın kendileriyle en çok münasebette bulunduğu zaman, mekân ve cismin ne olduğuna yönelik bilgisi de sorgulanarak iddia desteklenmeye çalışılmıştır. Zira bunlar konusunda da birçok ihtilaf vardır.

İkincisi görme kuvveti ile akıl kuvveti arasında benzerlik ve kıyasa dayanan bir delildir. Bu benzetmeye göre görme kuvvetinin görülen şeylerle üç durumu vardır:

- a. Mikroorganizmalar, zerreler gibi çok küçük görülürler, bunları göz idrak edemez.
- b. En parlak ve ışıklı olduğu esnadaki güneş gibi çok büyük görülürler, bunlar da çıplak göz ile tam olarak idrak edilemez. Nitekim bu hâldeyken güneşe bakıldığında ortasında bir karartı varmış ve ışık etrafından saçılıyormuş gibi görünmektedir.
- c. Evren içindeki cisimlerle kâim nitelikler gibi mutedil seviyedeki görülürler, bunların göz ile idraki ise mümkündür.

Bu görülürlerle görme kuvveti arasındaki ilişkinin benzeri akıl kuvveti ile bilinenler arasında da vardır:

- a. Mizaçlar ve değişimlerin aşamaları gibi hızlı dönüşen ve değişen düşük bilinirler (*ma'lûmât hakîra za'îfe*), bunlar akıl tarafından tamamıyla idrak edilemez.
- b. Kutsî cevherler ve soyut mahiyetler gibi -ki bunların en yücesi Allah Teala'nın zatıdır- yüksek bilinirler, bunlar da tam olarak idrak edilemez.
- c. İkisinin arasında bir seviyede bulunan mutedil bilinirler, bunların idraki mümkündür. Tanrı bilgisi ve diğer ilahiyat bahisleri buradaki ikinci grupta yer aldığından tam idrak ve kesinlik yoktur.

Üçüncüsü geometrici filozofların *Muhassal*'da zikredilen diğer delili olan ilahî hakikatlerin tasavvur edilemediği üzerine kurulu olan delildir.

Dördüncüsü ise Tanrı bilgisinin nedenliden nedene istidlâl (*istidlâl bi'l ma'lûl ale'l 'ille*) ile mümkün olduğu, fakat insanın nedenliler zincirinde en sonda yer alması sebebiyle bütün nedenliler üzerinden ilk neden olan Tanrıya ulaşmasının zorluğu üzerine kurulu bir delildir.¹⁷⁰

Şunu da eklemeliyiz ki; Râzî bu eserinde iddiayı ispat için aktardığı delilleri diğer eserlerinde zikrettiğinden daha geniş ve geliştirilmiş bir hâlde, geometri ilminden de

¹⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, 1/41-52.

örneklerle destekleyerek şaşırtıcı seviyede kaliteli bir anlatıyla zikretmiştir. Her ne kadar iddiayı başkasına nispet ederek gündeme getirmişse de kanaatimizce delillerin büyük kısmını ya kendisi inşâ etmiş ya da iddia sahiplerinin kurguladığı delilleri kusursuza yakın bir şekilde tahkim ederek kendi üslubuyla aktarmıştır. Nitekim iddia sahiplerinin delillerini aktarmaya başlarken söylediği “Bu görüşü savunanlar şu vecihlerle istidlâlde bulunabilirler” cümlesi de bunu desteklemektedir. Üstelik önceki eserlerinde yaptığı gibi bu iddia sahiplerinin delillerine cevap da vermemiş, cevap için başka bir eserine de yönlendirmemiş ve katılmadığına dair bir îmâyâ da yer vermemiştir. Bu da “Râzî de artık son dönemlerinde bu görüşü benimsemiş olabilir mi?” sorusunu akıllara getirmektedir.¹⁷¹ Zaten yukarıda bahsettiğimiz kişilerin bu iddiayı Râzî’ye nispet etmelerinin sebebi de *Metâlib*’teki bu tavidir.

Râzî’nin eserlerinde akıl ve nazar için ilahiyat bahislerine yönelik bilginin imkân ve sınırlarından bahseden kısımlar genel olarak bu şekildedir. Şimdi bunlar hakkındaki değerlendirmelerimize geçebiliriz:

(1.) Yukarıdaki nakillerde de görüldüğü üzere Râzî hepsinde bu iddiayı başkasına nispet etmiş ve -*Metâlib*’teki ihtimalli durumu dışarıda bırakacak olursak- genelde kendisinin de bu görüşü savunduğuna yönelik bir tavır sergilememiştir. Zira geçtiği üzere *Mûlahhas*’ta Aristo’ya, *Muhassal*’da bir grup geometrici filozofa, *Riyâz*’da Aristo’ya ve *Metâlib*’te felsefenin bazı önemli ve önde gelen şahsiyetlerine nispet etmiştir. *Metâlib*’te hem iddiayı savunan kişi veya grupların isimlerini zikretmemiş hem de bu iddiayı savundukları bilgisini nereden aldığını söylemeden bazı kitaplarda gördüğünü söylemiş olsa da kanaatimizce önceki eserlerde geçen bilgiler bu kapalı yerlerin bilgisini bize vermektedir. Şöyle ki; diğer üç eserde iddiayı savunanlar Aristo veya bazı geometrici filozoflar olarak sunulmuş, *Riyâz*’da nakledenin -muhtemelen Mu’tezilî bir düşünür olan- Nusaybînî/Nusaybî/Nasîbî isimli bir âlim olduğu söylenmiştir. Dolayısıyla ihtimaldir ki “felsefenin bazı önemli ve önde gelen şahsiyetleri” diye bahsettiği Aristo ve bazı

¹⁷¹ Burada göz ardı edilmemesi gereken bir noktayı arz etmek istiyoruz: Râzî’nin, kendisinin benimsemediği iddiaların sahipleri için deliller inşâ etmesi veya var olan delillerini daha da tahkim etmesi onun gençlik dönemlerinden itibaren yaptığı bir şeydir ve bu, delillerini aktardığı o görüşü benimsediği anlamına gelmemektedir (Bk.: *Nihâyetü’l-Ukûl*’ün mukaddimesi). Dolayısıyla yukarıda zikrettiğimiz soruyu akla getiren, delillerin Râzî tarafından kalite bakımından ileri seviyelere taşınması değil delillerin ve iddianın cevapsız bırakılması ve benimsemediğine işaret eden bir emareye yer verilmemesidir.

geometrici filozoflar, “bazı kitaplar” diye bahsettiği ise o âlimin henüz adını tespit edemediğimiz ve günümüze de ulaşmamış olan bir eseridir.

Fakat bu çıkarımımıza haklı olarak şöyle bir itiraz yöneltilebilir: Aristo ve bazı geometrici filozoflara nispet edilen görüş “aklın ilahiyat meselelerinde hiçbir şekilde kesinliğe ulaşamayacağı” şeklinde iken bu eserdeki iddia “bazı bahislerinde kesinliğe ulaşamayacağı” şeklindedir. Dolayısıyla burada isimleri zikredilmeyen iddia sahipleri onlar olmayabilir.

el-Cevap: Bizim çıkarımımız da itirazda bahsedilen de neticede birer ihtimal olduğundan ikisi de doğru olabilir. Ayrıca iki iddianın da farklı kişiler tarafından farklı eserlerde aynı kişilere nispet edilmiş olması mümkündür.

(2.) Bu eserlerin çoğundaki tutumlarına göre Râzî bu konuda onlar gibi düşünmemektedir. Söz gelimi *Mûlahhas*’ta Aristo’dan yapılan nakli de delil olarak kullanan ve bu görüşün kaynağının zikrettikleri üçüncü şüphe olduğunu söyleyen sofistlerin tüm şüphelerine cevap için *Nihâye*’ye havale etmiştir. *Muhassal*’da bu görüş sahiplerinin iddialarını temellendirmek için aktardığı iki şüpheyi de cevap vermiştir. Bu cevaplarda söz konusu hususlarda kesinliğe ulaşamayacağını reddetmiş, zor olduğunu kabul etse de imkân dairesine dahil etmiştir. *Riyâz*’da ise yukarıda bahsettiğimiz taksimleri ve grupları mukaddimede zikretmiş, kitabın ilerleyen kısımlarında ise Ehl-i Sünnet de dahil diğer İslam fırkalarını saymıştır. Ehl-i Sünnetin görüşleri arasında bu iddiayı saymadığına ve kendisinin de müntesibi olduğu Eş’arîleri Ehl-i Sünnet olarak vaz’ ettiğine göre buradan zikri geçen iddiayı benimsemediği çıkarımında bulunabiliriz.

(3.) “Râzî’nin bahsettiği bir grup geometrici filozofun tam olarak kimler olduğu, Râzî’nin yaşadığı dönemde var olup olmadıkları, değilse Râzî’nin onlar hakkındaki nakiller için hangi kaynakları okuduğu, hangi kişileri referans aldığı¹⁷² ve iddianın vakıya mutabakat durumunun ne olduğu” gibi sorular, detaylı bir tarihsel incelemeyi gerektiren ve bizim çalışmamızın sınırlarını aşacak araştırmalar sonucu cevaplanabilecek sorulardır. Aynı şekilde “onun Aristo hakkındaki naklinin kaynağı olan Nusaybî/Nusaybî/Nasîbî’nin tam olarak kim olduğu, bu kişinin nakilde nerelere

¹⁷² Kaynaklarından birisi Câhız olabilir. Çünkü Câhız kelâmî risalelerinden birinde aritmetik ve geometri ashabının “ilim olmanın kriterinin tab’î ve tevil kabul etmeyen cinsten olmak olduğunu” iddia ettiklerini, “kelâmın yönteminin ise içtihat ve sezgi olduğunu” söylediklerini aktarır. Ardından kendisi de onlara eleştiri yöneltir. Bk.: Câhız, *Resâilu’l-Câhız*, (y.y.: Daru ve Mektebetu’l-Hilâl, 2002), 3/57.

dayandığı, o yüzyıllarda felsefe tarihi okumalarının hangi eserler ve kişiler üzerinden yürütüldüğü ve naklin içerdiği bilginin doğruluk değerinin ne olduğu” soruları da içinde bulunduğumuz çerçevenin dışına çıkmayı gerektireceğinden bunların cevaplarını da başka çalışmalara havale ediyoruz.

Nazar yönteminin güçlü bir teorisyeni olan ve hocası Platon’un (MÖ 427-347) aksine metafizik bilgiyi aşkın bir bilgeliğin tekelinden alarak diyalektik aracılığıyla genele mâl eden Aristo’ya bu görüşün nispet edilmesi ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir. Bununla beraber akıllara Aristo hakkındaki naklin doğru olabileceğini düşündüren şöyle bir çıkarım da gelebilir: Aristo’nun öngördüğü ilimler sistemi ve hiyerarşisine göre ilahiyat bahisleri nazarî hikmet kısmına giren metafizik ilminin içinde incelenmektedir. Aristo’nun kurguladığı bu sistemin yöntemini de mantık ilmi teşkil etmektedir. Mantık ilminin özü burhan teorisi olup bu teoriye göre iki tür burhan vardır: Bir şeyin fâil, gaye, madde ve sûret illetlerinden var olanlarını bilmek anlamına gelen sebep burhânı (*burhân-ı limmî*) ve bir şeyin var olduğunu bilmeyi sağlamak anlamına gelen varlık burhânı (*burhân-ı innî*). Başka bir ifadeyle sebepten sonuca istidlâlâ yarayan sebep burhânı (*burhân-ı limmî*) iken sonuçtan sebebe istidlâlâ yarayan varlık burhânıdır (*burhân-ı innî*). Burhân teorisinin amacı da söz gelimi A’nın B olduğuna inanmak ve A’nın B olmamasının imkânsız olduğuna ilişkin ikinci bir inanca sahip olmaktır. Bu ikinci kısmı bilmek ise illet/sebeplilikle mümkündür. Dolayısıyla Tanrı ve diğer teolojik meseleler söz konusu olduğunda elimizde sadece varlık burhânı (*burhân-ı innî*) bulunduğundan bu teoriye göre onlar hakkında ikinci kısmı hâsıl edememekte ve aksi mümkün olmayan bir inanca ulaşamamaktayız. Yani teoloji bahislerinde elde edilen bilgi kesinlik bakımından sebepliler hakkında araştırma yapan diğer ilimlerin bahislerindeki kesinlik seviyesinde değildir.

Lakin birkaç hususa açıklık getirdiğimizde bu çıkarımın çok da geçerli olmadığı ortaya çıkacaktır: a.) Aristo’da özellikle İbn Sînâ ile belirginleşen hâliyle bir varlık-mahiyet ayrımı yoktur. Burhânın zikri geçen kısımlarına taksimi ise İbn Sînâ tarafından varlık-mahiyet ayrımının bir uzantısı olarak yapılmıştır. Çünkü İbn Sînâ bir şeyin varlığının bilgisinin varlık burhânıyla, mahiyetinin/hakikatının bilgisinin ise sebep burhânıyla bilineceğini, dolayısıyla bir şey hakkında hakiki ve kesin bilginin sebepleri ve metafizik

illetleriyle bilinebileceğini düşünmektedir.¹⁷³ Buna göre yukarıdaki çıkarımda bahsedilen görüşü Aristo'ya doğrudan atfetmek pek mümkün gözükmemektedir. b.) İbn Sînâ'nın belirttiğine göre varlık burhânı illetsiz mevcutlar söz konusu olduğunda kesinlik verebilir. Tek illetsiz mevcut da Tanrı olduğundan varlık burhânı sadece Tanrı söz konusu olduğunda kesinlik vermektedir.¹⁷⁴ Dolayısıyla yukarıdaki çıkarımda bahsedilen görüş ancak varlık-mahiyet şeklinde bir ayrım yapan ve bunun bir uzantısı olarak burhanı zikri geçen iki kısma ayıran İbn Sînâ hakkında ve varlık burhânının illetsiz varlık hakkında kesinlik verebileceği kaydını eklememiş olsaydı geçerli olabilirdi.

(4.) Nakillerden anlaşıldığı üzere iki farklı iddia vardır: Birincisi “aklın ve nazarın ilahiyat bahislerinin hiçbirisinde ve hiçbir şekilde kesinliğe ulaşmasının mümkün olmadığı”, ikincisi ise “beşerî aklın ilahiyatın bazı bahislerinde kesinliği elde etmesinin mümkün olmadığı” şeklindedir.

Bize göre Râzî katılıyorsa da bu ikinci iddiaya katılmaktadır ki; esasen hiçbir kelimâ âlimi teolojinin bütün bahislerinin kesin delillerle bilinip ispatlandığını söylememektedir. Aksi takdirde bir meselede aykırı görüş belirtenlerin tümünün tekfir edilmesi gerekirdi. Oysa Mutezile ve filozoflar gibi en temel meselelerden biri olan ilâhî sıfatların yorumlanması bahsinde ihtilaf edenler bile bu meseleden dolayı tekfir edilmemektedir. Nitekim -bazı aşırı görüşler olsa da- ilahiyat bahislerinde inkârı küfrü gerektiren ve dinin zorunlu bilgilerinden sayılan meseleler diğerlerine oranla daha azdır. Bu da aslında ikinci iddianın bir haklılık payı olduğunu göstermektedir.

Kanaatimizce Râzî'nin birinci değil ikinci iddiaya katıldığının iki önemli delili vardır:

Birincisi, birinci iddiaya yer verdiği üç eserde de kimi zaman delillerine cevap vererek kimi zaman cevap için başka eserlerine havale ederek kimi zaman da mensup olduğu ekolü farklı konumlandırarak katılmadığını gösterir bir tavır sergilemiştir. İkinci iddiaya yer verdiği eserinde ise akıllara kendisinin de benimsediği ihtimalini getirecek tarzda bir anlatı vardır ve delilleri de cevapsız bırakmıştır.

İkincisi ise felsefi ilimlerin tümel ilmi olan metafiziğin de şer'î ilimlerin tümel ilmi olan kelâmın da gâyesi olan ve ilahiyat bahislerinin en temel kısmını teşkil eden Tanrı bilgisi

¹⁷³ Türker Ömer, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), s. 208.

¹⁷⁴ Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, s. 257.

(*ma'rifetu'llah*) ve Tanrının hakikatinin/mahiyetinin bilgisi¹⁷⁵ Râzî'ye göre nazar yöntemiyle dolayısıyla da akıl ile aksi mümkün olmayacak bir seviyede hâsıl edilemez.¹⁷⁶ Râzî'nin eserlerindeki buna yönelik söylemlerinden ulaşabildiğimiz kadarını arz etmek istiyoruz:

Nihâyetu'l-'Ukûl'de Tanrının hakikatinin bilinip bilinemediği konusunda filozofların, sûfilerin, İmam Cüveynî'nin, İmam Gazâlî'nin, Kâdî Bâkîllânî'nin ve Dırâr b. Amr'ın (ö. 200/815[?]) bilinemeyeceğini, Mu'tezilî ve Eş'arî kelimcilerden muhakkik olmayanlarının çoğunun ise bilindiğini iddia ettiklerini aktarmış, ardından sayfalarca tarafların delillerini ve bunlara yönelik itirazlarını serdetmiştir. Kendi görüşünü açıkça ifade etmese de olumlu düşünen tarafa yönelttiği eleştiriler ile diğer tarafa yönelttiği eleştiriler karşılaştırıldığında ve sebepleri incelendiğinde kendisinin de olumlu düşünmediği anlaşılmaktadır.

el-Halk ve'l-Ba's isimli eserinin girişinde bazı hakikat ve sırlara yolculuğunu sembolik bir dille aktardıktan sonra

...Yükselen düşüncenin tırmanışı ve yardımcı olan zihnin yükselişi sonunda aklın elde ettiği sonuç şudur: İş çok ağır, yol ise (insan yapımı olmayan setler sebebiyle) kapalıdır, çıkmaz yoldur, **Rubûbiyetin izzetine akıl ve düşünce adımlarıyla ulaşmak imkansızdır, ulûhiyetin kibriyası üzerinde nazar ve kıyas kanatlarıyla dolaşmak mümkün değildir...**

şeklinde cümleler sarf ettiği aktarılmaktadır.¹⁷⁷

Esrâru't-Tenzîl'de bu meseleye dair “Mahlûkâtın akılları Tanrı bilgisi (*ma'rifetu'llah*) için yetersizdir” başlıklı müstakil bir fasıl açmış ve bu iddiasını on bir

¹⁷⁵ Akıllara şöyle bir soru gelebilir: Daha önce geçtiği üzere filozoflar da muhakkik kelimciler de Tanrının hakikatinin/mahiyetinin bilinemeyeceğini söylediklerine göre bu bilgiye ulaşma nasıl olur da bu iki disiplinin de gâyesi olabilir? Bu soruya şu şekilde cevap verebileceğimizi düşünüyoruz: Gâye denilen şey varlıkta fiilden/çabadan sonra olsa da zihinde fiili/çabayı incelemektedir. Başka bir ifadeyle fiile yönelten sâiklerdendir. Dolayısıyla iki grup da zihnî anlamda disiplinlerinin bilimsel faaliyetine başlamadan önce bunu gâye edinmiş olmakla birlikte araştırmaları sonucu bu gâyenin tam olarak hâsıl olmadığını görmüşlerdir. Yani gâyeleri, çaba ve fiil sonucu tam anlamıyla ortaya çıkmasa da bilimsel faaliyetlerine başlarken zihinlerindeki.

¹⁷⁶ Râzî'nin bazı yerlerde bunun aksini savunduğu hakkında bk.: Abrahamov Binyamin, “Fahr al-Dîn al-Râzî on the Knowability of God's Essence and Attributes”, *Arabica*, 49.2 (2002), s. 204-30. İskenderoğlu, “Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: -Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?-", s. 177.

¹⁷⁷ Kaplan, “Baha Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı”, s. 311-312.

tane delille temellendirmeye çalışmıştır. Bu delillerin tamamı yerine diğerlerinden daha kuvvetli bulduğumuz bir, iki ve yedinci delillerini aktarmak istiyoruz:

- i. Akıl Allah Teala'nın kadîm ve ezeli olduğunu tam anlamıyla bilmekten acizdir. Çünkü akıl zaman hakkında ne kadar detaylı bir düşünme faaliyeti yürütse de hiçbir zaman sonlu bir zaman miktarını düşünmeyi aşamayacaktır. Dolayısıyla aklın kıdem ve ezelin tam olarak ne olduğu bilgisine ulaşması mümkün değildir. Aynı şekilde "Allah Teala cevher, araz, bir yere hulûl eden veya kendisine hulûl edilen cinsinden olmayan bir varlıktır" demek, Allah Teala'nın zatının tam anlamıyla bilindiği anlamına gelmez. Zira bunların hepsi selbî ifadelerdir, yani mevzubahis varlığın bunlar olmadığı anlamına gelir. Bu ise o varlığın hakikatini bilmek anlamına gelmez.
- ii. İnsan "ben" diye işaret ettiği kendi hüviyetini bilmekten acizdir. İnsanın hüviyetinin/nefsinin ne olduğu konusunda iddia edilen "duyularımızla algıladığımız bünye (heykel mahsûs)" iddiası, insan bütün azalarından gafil iken bile benliğinin bilincinde olduğundan ve insanın benliği doğumundan ölümüne kadar aynı iken bedeninin parçaları bu süreçte değişkenlik gösterdiğinden dolayı batıldır. Bunun dışında "kalpte bulunan bir cisim", "beyinde bulunan bir cisim", "bütün bedene sirayet etmiş bir cisim", "soyut bir cevher" gibi ihtimaller ve görüşler söz konusudur. Fakat bu ihtimaller de her birisi hakkındaki şüpheler de geçmişten bugüne kadar hâlâ devam etmektedir. Dolayısıyla insanın kendisine en açık ve en yakın şey hakkındaki bilgisi şekilde ise aklın ve hayalin alaka ve bağlarından en uzak şey hakkındaki bilgisi nasıl olabilir. İnsanın ne olduğunun bilgisi konusunda şüpheler mevcut olduğu gibi zamanın ve mekânın hakikatinin ne olduğu, duyu güçleri ile duyulurların nasıl algılandığı konularında da şüpheler vardır. Mahlukatın böylesine açık şeyleri bilmesi bu denli zorlu seviyelerde olunca akılların ve düşüncelerin münasebetinden uzak olan varlığı bilmesi ne seviyede olabilir.
- iii. Akıl ancak zaman ve mekân içre olan şeylerde tasarrufta bulunabilir. Çünkü idrak ettiği şeyleri ya geçmiş ya gelecek ya da şimdiki zamanda olacak şekilde idrak

edebilir. Tasavvur ettiği şeyleri de söz gelimi ya burada ya da şurada olacak şekilde tasavvur edebilir (Bu delil kitapta yedinci delil olarak geçmektedir).¹⁷⁸

'*Acâibu'l-Kur'ân*'da da mesele, *Esrâru't Tenzîl*'deki başlıkla ve orda sayılan delillerden sadece ilkiyle zikredilmiştir.¹⁷⁹

Erba'in'in yirminci meselesi Allah Teala'nın hakikatinin/kühnünün beşer tarafından bilinip bilinemeyeceğinin beyanı hakkındadır. Burada Râzî kelamcılarının çoğunun bilinebileceğini, muhakkiklerin ise bilinemeyeceğini savunduğunu ve kendisinin de bu görüşü tercih ettiğini söylemiştir. Hatırlanacağı üzere *Nihâyetu'l 'Ukûl*'de tarafların isimlerini de zikretmiş, kendisinin tercih ettiği görüşü tam olarak tasrih etmemiştir. Biz delilleri ve itirazlarını inceleyerek olumsuz düşündüğü kanısına varmıştık. Burada kendisinin de bilinemeyeceği görüşünü tercih ettiğini açıkça ifade etmektedir. Tercih ettiği görüşün ispatı için de üç delil sayar:

- i. Allah Teala hakkında bildiğimiz şeyler sadece var olduğu, selbî sıfatları ve izâfî sıfatlarıdır. Bu şeylerin bilgisi ise özel zatın ve özel hakikatin bilgisinden farklıdır. Dolayısıyla özel hakikate yönelik bilgi hâsıl olmamıştır. Zira biz mümkün/muhdes varlıklar üzerinden ispât-ı vâcib yaptığımızda Tanrının var olduğunu bilmiş oluruz. Bunun ötesinde söylediğimiz “zorunlu varlık, kadîm, ebedî, cisim-cevher olmama, mekânda olmama, zıddının-benzerinin olmaması” gibi bütün kavramlar olumsuzlamalar (*sulûb*), “kâdir, âlim, mürîd” gibi bütün kavramlar ise izafetlerdir. Böylece ortaya çıkmıştır ki; mahlûkâtın Tanrı hakkındaki bilgisi sadece varlık, olumsuzlamalar (*sulûb*) ve izafetler şeklindedir.
- ii. Tasdikler tasavvurların uzantısıdır. Hakikatini tasavvur edemediğimiz şeyin hakikatinin bilgisinin hâsıl olup olmadığını da bilemeyiz. Bir şeyin hakikatini ise ya acı, sevinç, üzüntü, lezzet gibi idrakini içimizde zorunlu olarak bulduğumuzda ya da renkler, sesler gibi duyularımız ile algıladığımızda tasavvur edebiliriz. Bu iki yöntemden birisiyle idrak edemediğimiz mahiyetler bizim için tasavvur edilemez. Allah Teala'nın hakikati ve mahiyetinin kühnü bu iki yöntemden birisiyle idrak edilemediğinden akılların onu tasavvur etmesi de mümkün değildir.

¹⁷⁸ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Esrâru't-Tenzîl ve Envâru't-Tenzîl*, Ragıp Paşa Ktp., nr.20, vr. 50a-53b.

¹⁷⁹ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, '*Acâibu'l-Kur'ân*', (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), s. 124-126.

iii. Allah Teala hakkında bütün bildiklerimizin tasavvuru, ortaklık kabul etmediği gerçeğinden farklı bir şeydir. Bu sebeple bizler Allah Teala'nın sıfatlarını bildikten sonra Allah Teala'nın bir olduğuna yönelik delil getirmeye ihtiyaç duyarız. Allah Teala'nın özel zatı ise kendi olmaklığı bakımından ortaklığı kabul etmez. Durum böyle olunca Allah Teala'nın O olmaklığı bakımından zatı/hakikati kesinlikle biliniyor değildir.¹⁸⁰

Risâle der Hudâşinâsî isimli Farsça eserine de aklın Tanrı bilgisi (*ma'rifetu'llah*) alanındaki zayıflığını açıklayan uzun bir fasılla başladığı aktarılmıştır.¹⁸¹

Meâlimu Usûli'd-Dîn'de de beşerin Allah Teala'nın künhünü bilemeyeceğini söylemiş ve bunu şu şekilde temellendirmiştir: Beşer Allah hakkında sadece varlığı, ezelîlik-ebedîlik gibi varlığının nitelikleri, olumsuzlamalar (*sulûb*) ve izafetler gibi şeyleri bilmektedir. Bu özelliklere sahip zat ise bu özelliklerden başkadır. Zatin kendisi hakkında sadece bu özelliklere sahip olduğunu bildiğimizden hakikatini ve künhünü tam olarak bilmiş olmayız.¹⁸²

İddia edildiği gibi *Metâlib*'teki anlatı Râzî tarafından benimsenmiş olsa bile dikkatle bakıldığında orada da asıl iddia Allah Teala'nın zatının ve sıfatlarının künhünün bilinemeyeceğidir. Zira dört hüccetin sonunda da “Öyleyse ortaya çıkmıştır ki; Allah Teala'nın zatının ve sıfatlarının hakikati konusunda kesin bir bilgiye akıl, nazar, kıyas ile ulaşamaz” tarzında cümleler yer almaktadır. Zaten ilgili bölümün başındaki soru da verilen cevap da aklın bu ilmin hiçbir meselesinde değil bazı bahislerinde kesinliğe ulaşamayacağını içermektedir.

Metâlib'in yedinci cüzü olan *el-Ervâhu'l 'Âliye ve's Sâfile*'de akıl nurunun ayıplarını sayarken aklın birçok şüpheye maruz kaldığından, aritmetik-geometri gibi ilimlerde kullanılınca nurunun açığa çıktığından, yüce bilgilerde (*el-metâlibu'l 'âliye*) ise sönükleştiğinden bahsetmiştir.¹⁸³

Bütün bu aktardıklarımızdan varmak istediğimiz sonuç şudur: Görüldüğü üzere delil olarak gösterilen yerde de (*Metâlib*'in mukaddimesi) meseleyi ele aldığı diğer eserlerinde de Râzî, aklın metafizikte kesinliğe ulaşamayacağı şeklinde umumî bir iddiayı

¹⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, *Erba'in*, 1/308-310.

¹⁸¹ Kaplan, “Baha Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı”, s. 313.

¹⁸² Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimu Usûli'd-Dîn: Kelam İlminin Esasları*, s. 141-143.

¹⁸³ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-'Âliye*, 7/283-284.

benimsemek bir yana hiç zikretmemiştir. Aksine onun, iddia sahiplerinin delil olarak zikrettikleri yerde de (*Metâlib*'in mukaddimesi) aktardığımız diğer yerlerde de iddiası aklın teolojinin bazı bahislerinde kesinliğe ulaşamayacağıdır. Esasında İmam Cüveynî'nin dile getirdiği de budur. O da aklın bazı ilahiyat konularında aksi mümkün olmayan bir kesinliğe ulaşmadığını, bilakis bir takım genel şeylere (*umûr cümliyye*) ulaşabileceğini söylemektedir. Üstelik o, cisimlerin hakikatleri meselesinde aklın tabiatların küllisini kuşatabileceğini de açıkça ifade etmektedir.¹⁸⁴ Râzî de iddia edildiği gibi aklın metafiziğin tamamında değil İmam Cüveynî gibi ilahiyat alanı olan teolojinin meselelerinin tamamında yakîne ulaşamayacağını, bazıları için yetersiz olduğunu, en uygun ve en elverişli olana (*evlâ ve ehlak*) ulaşacağını ifade etmiştir.

Bize göre Râzî'ye nispet edilen bu iddia esasında zikrettikleri hâliyle bilimsel olarak henüz hesabı verilmemiş genel bir iddiadır ve tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır. Zira bu hâliyle iddia, bütün bir kelam ilminin ve nazarî felsefenin metafizik kısmının anlamsızlaşması anlamına gelir ki; bu durum, kelamın kendilerine ilkelerini temin ettiği bütün bir İslam ilimleri ile metafiziğin kendilerine ilkelerini temin ettiği diğer felsefi ilimler için de problem teşkil eder.

Kanaatimizce zikri geçen çalışmalarda aklın kesinliğe ulaşamayacağı iddiasının bütün metafiziğe teşmil edilerek Râzî'ye nispet edilmesinin birkaç farklı sebebi vardır:

a.) Bu umumî iddianın Râzî'ye nispet edilmesinin en önemli sebebi “metafizik” kelimesinin Türkçe literatürdeki kullanımında ve karşıladığı anlamda olan nispeten belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Çünkü bazen teolojiye bazen de genel olarak metafiziğe karşılık gelecek şekilde kullanılan “*el-‘ilmu’l ilâhî*” ya da “*el-ilâhiyyât*” kelimesinin Türkçe tercümesi her zaman “metafizik” olarak verilmektedir. Oysa klasik eserlerde “*el-‘ilmu’l ilâhî*” kelimesi ile her zaman teolojinin de kendisinin bir kısmını teşkil ettiği metafizik kastedilmemektedir. Buna en yakın örnek, sadedinde olduğumuz Râzî'nin *Metâlib*'in başındaki ifadeleridir. Kendisi esere “Bu, bizim Yunan dilinde “*Üsûlûcyâ*” olarak isimlendirilen teolojiye (*el-‘ilmu’l ilâhî*) dair kitabımızdır” şeklinde bir cümleyle başlamıştır. Bilindiği gibi “*Üsûlûcyâ*” kelimesi Yunanca “*theo logie*” kelimesinin Arapçalaştırılmış hâlidir.¹⁸⁵ Nitekim kitabın içeriğine bakılınca Tanrının

¹⁸⁴ İmam Cüveynî, *Burhân*, 1/142-144.

¹⁸⁵ *Üsûlûcyâ Aristoteles'in Teolojisi*, (inc. ve çev. Cahid Şenel), (Ankara: Tüba, 2017), Çevirmenin girişi, s. 22

varlığının ispatı ile başlar ve genel olarak teolojinin meselelerini içerir. Dolayısıyla Râzî'nin bu kelime ile kastı teolojidir. Râzî bu terkihi *Mûlahhas*'ta da aynı şekilde kullanmaktadır.¹⁸⁶ *el-Mebâhisu'l Meşrikiyye*'de de kitabın üçüncü ana bölümünü oluşturan teoloji kısmına “*el-ilâhiyyâtü'l mahzâ*” demektedir.¹⁸⁷ Bu şekilde ortaya çıkmaktadır ki; kitabın mukaddimesinin ikinci faslının başında sorduğu “beşerî aklın bu ilimde kesinliğe ulaşması mümkün müdür, yoksa bazı bahislerinde evlâ ve en uygun (*el-evlâ ve'l ehlak*) olanla mı yetinir?” şeklindeki sorunun içeriğindeki “bu ilim” terkihiyle kastı, varlık olmak bakımından varlığı konu edinen metafizik değil teoloji olup, kendisi aklın teoloji alanındaki konumu hakkında konuşmaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi “*el-‘ilmu'l ilâhî*” ya da “*el-ilâhiyyât*” kelimeleri, bazen teoloji anlamında bazen de teolojiyi de içeren metafizik ilmi anlamında kullanılmaktadır. Az önce Râzî'den yaptığımız nakillerde görüldüğü üzere Râzî, *Mantıku'l Meşrikiyyîn*'de İbn Sînâ, *Metâli'u'l Envâr*'da Sırâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283) bu kelimeleri teoloji anlamında kullanmaktadırlar.¹⁸⁸ Diğer eserlerinin bazısında İbn Sînâ, telif tarzı eserlerinde Kâtibî ve Ebherî (ö. 663/1265[?]) ise bu kelimeleri teolojiyi de içeren metafizik ilmi anlamında kullanmaktadırlar.¹⁸⁹ İşte gelenek içinde “*el-‘ilmu'l ilâhî*” ya da “*el-ilâhiyyât*” kelimelerinin kullanımındaki bu genişliğin, zikredilen çalışmalarda iddianın umumileştirilmesinde etkili sebeplerden biri olduğunu düşünüyoruz.

b.) İkinci bir sebep, *Metâlib*'te Râzî'nin mezkûr soruyu tartıştığı yer olan ikinci fasıldan sonra gelen üçüncü faslın konusudur. Burada Râzî “bu kudsî bilgilerin tahsilinin tek bir mi, yoksa birden fazla mı yöntemi vardır?” sorusunu sorarak başlar. Devamında iki yöntem olduğunu belirtir; nazar ve istidlâl ehlinin tariki yanında riyâzet ve mücâhede ehlinin tariki diye bir yönteme kapı aralar. İddia sahiplerinin, Râzî'nin ikinci bir yöntem zikretmesini, birinci yöntemin eksik veya yetersiz kaldığını düşünmesi sebebiyle

¹⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mûlahhas*, Kılıç Ali Paşa, nr. 313, v. 360b.

¹⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 1/93.

¹⁸⁸ İbn Sînâ *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, (Müessesetü Hindâvî, 2017), s. 55. Sırâceddin el-Urmevî, *Metâli'u'l-Envâr*, (Akkanat Hasan, *Kadı Sırâceddin el-Urmevî ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)*, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 1/ 355.

¹⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's Şifâ/Metafizik (el-İlâhiyyât)*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), s. 11. Necmuddin el-Kâtibî el-Kazvînî, *Hikmetu'l-'Ayn: Varlık Hikmeti*, (çev. Salih Aydın), (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), s. 55. Esîruddin el-Ebherî, *Hidâyetü'l-Hikme*, nşr. Abdullah Yormaz, “*Hidâyetü'l-hikme*’nin Tahkikli Neşri”, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 34, 2008/1, s. 183. Metafizik ilminin isimlendirilmesindeki tercih farklılıkları ve bahsedilen kelimelerin teoloji için de kullanıldığı hakkında bk.: Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce*, s. 92-97.

alternatif bir yöntem olarak gördüğü şeklinde yorumladıklarını düşünüyoruz. Zira zikredilen ikinci yöneme yönelik bu şekilde bir yorum, zaten bütün metafiziğe şâmil olarak anladıkları akıl hakkındaki iddianın Râzî tarafından da aynen benimsendiği iddialarını destekler nitelikte olacaktır.

c.) Râzî'nin çağdaşı İbn Arabî'yle (ö. 638/1240) başlayan ve öğrencisi Konevî (ö. 673/1274) ile de iyiden iyiye teorik zemini inşâ edilen “müşahede yöntemine dayanan bir metafizik” iddiası ile “akıl ve nazar yöntemindense müşahede yönteminin özelde Tanrı bilgisine, genelde ise eşyanın hakikatının bilgisine aksi mümkün olmayan bir kesinlik ile ulaştırdığı” vurgusunun güçlü bir şekilde artması, iddia sahibi yazarlar tarafından, aklın ve nazar yönteminin en güçlü temsilcilerinden olan Râzî'nin de “bu yöntemin aslında eksiklikle malûl olduğunu” kabul etmesine bağlanmış olabileceğini düşünüyoruz. Zira bu iddiayı Râzî gibi güçlü bir nazar teorisyenine söyletmek, böyle bir tarihî vakıayı temellendirmeleri için uygun bir malzeme konumundadır. Müşahede yöntemine dayanan bir metafizik inşâ etmeye çalışan Konevî'nin “aklın ve nazar yönteminin metafizikte yetersiz olduğu, dolayısıyla da eşyanın hakikatine ulaştıramayacağı” şeklinde bir iddiayı savunup bunu nazar yönteminin başka önemli bir temsilcisi İbn Sînâ'nın eserlerinden alıntılar yaparak ona dayandırdığı bilinmektedir. Özetle zaten İbn Sînâ'ya dayandırılan bir iddiayı eldeki ihtimalli malzemeyi kullanarak Râzî'ye de söyletmek, günümüz düşünce tarihçilerinin, İslam düşüncesinin Râzî sonrası yüzyılında meydana gelen ve görünürde nazar yöntemi aleyhine gerçekleşen bir gelişmeyi temellendirmeleri için oldukça elverişlidir.

d.) Râzî sonrası sûfiler için Râzî, ömrü boyunca akıl ve nazar tarikiyle aksi mümkün olmayan bir Tanrı ve hakikat bilgisine ulaşmaya çalışan fakat buna ulaşamadan ölen bir âlim konumundadır. Başka bir ifadeyle yöntemsel tartışmalarda lehlerine kullandıkları tipik bir örnek ve semboldür.¹⁹⁰ Aynı şekilde İbn Teymiyye de ideolojik olarak farklı düşündüğü ve yöntemini, dolayısıyla da bu yöntemi aracılığıyla ulaştığı fikirlerini eleştirmek istediği Râzî'yi bu şekilde sunmaktadır. Bu iddiaların vakıaya mutabakatı bir yana, Râzî hakkında böyle düşünmeleri de günümüz çalışmalarındaki ilgili iddia

¹⁹⁰ Bunu Mevlânâ ve babası Bahaüddin Veled'in açıkça dile getirdiğine dair bk.: Hayri Kaplan, “Baha Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı”.

nispetine sebep olmuş olabilir. Yani bu çalışmaların sahiplerinin bu meselede Râzî'nin ifadelerini, eleştirmenlerinden etkilenerek okumuş olmaları muhtemeldir.

e.) Batı felsefesinde 18. y.y.'da benzer bir iddia ortaya atılmıştır. Bu durum karşısında, uzun bir süre yanlış anlatılan ve hakkı yenen İslam düşünce geleneğini savunma adına “İslam âlimleri bu problemi fark edip tartışmada da Batıyı önceledi” gibi gösterilmeye çalışılmış olabilir.

Sonuç olarak Râzî'ye nispet edilen birinci ve üçüncü bilgi alanları da dahil bütün bir metafizik çabayı içeren alanda aklın kesinliğe ulaşamayacağını iddia eden nakil bu mutlaklıkla gerçeği yansıtmadığından naklî delillerin zannî olduğu teorisi içinde zikredilen “aklın bu alanlarda kesinlik verdiği” iddiası ile aralarında bir çelişki veya tutarsızlık yoktur.

Fakat hâlâ şöyle bir soru geçerliliğini korumaktadır: “Râzî bütün metafizikte olmasa da teolojinin bazı bahislerinde aklı yetersiz görüyorsa; teoriyi anlatırken aklın kesinliğe ulaşabildiğini söylediği birinci ve üçüncü alana giren meselelerin hiçbirisinin aklın yetersiz olduğu kısma girmediğinin garantisi nedir?”

Bu soruya cevap vermek için öncelikle Râzî'nin birinci ve üçüncü bilgi alanlarından kastını tekrar hatırlamamız gerekmektedir. Bu bölümün başlarında geçtiği üzere bilgisine ulaşılacak istenen meselelerden (*metâlib*) birinci grup, sem'î delil vasıtasıyla bilinmesi/ispatlanması imkânsız olan şeylerdir. Naklî/sem'î delilin bilgi ifade etmesi, Yaratıcının varlığı, irade eden, bilen, Peygamber göndermesi mümkün olan bir varlık olduğu, Peygamberin doğru sözlü olduğu gibi şeylerin bilinmesine bağlı olduğundan bu tür bilgilerin naklî/sem'î delil vasıtasıyla bilinmesi/ispatlanması kısır döngünün (*devr*) batıllığı gereği imkânsızdır. Dolayısıyla bu tür şeylerin bilgisi aklî delille ispatlanmalıdır. Bilgisine ulaşılacak istenen meselelerden (*metâlib*) üçüncü grup ise âlemin hâdis olduğu (zira Tanrının varlığı imkân deliliyle de ispatlanabilir), Tanrının tek olduğu, Allah'ın görülebilir olduğu gibi hem akılla hem de naklî/sem'î delille bilinmesi/ispatlanması mümkün olan ve kısır döngünün (*devr*) gerçekleşmediği şeylerdir.

Bu kısımlardan neyin kastedildiğini hatırladıktan sonra soruya şu şekilde cevap verebiliriz: Görüldüğü üzere birinci bilgi alanına giren meseleler, naklî/sem'î delilin bilgi ifade etmesi için zemin teşkil eden şeyler olan Yaratıcının varlığı, irade eden, bilen, Peygamber göndermesi mümkün olan bir varlık olduğu, Peygamberin doğru sözlü olduğu meseleleridir. Yaratıcının varlığı ise ister hudûs ister imkân deliliyle ispatlansın temelde

“İki tarafı eşit olan mümkünlerin bir tarafı diğerine ancak bir müreccih olduğunda ağır basar” ilkesine dayanmaktadır. Bu ilke ise Râzî’nin de belirttiği gibi insaflı ve objektif bir şekilde incelendiğinde görülecektir ki “Bir ikinin yarısıdır” ilkesi kadar açıktır ve bedihilik konusunda aralarında fark yoktur.¹⁹¹ Bu kadar açık bir ilkeye dayanan delil ise kesinlik bildireceğinden Yaratıcının var olduğu aklî kesin bir delille bilinmiş olur. Diğer bahsedilen irade etme, bilen olma, Peygamber gönderme vasıtasıyla beşerle iletişime geçme gibi özellikleri de âlemde müşahade edilen nizam, tarih kitaplarında aktarılan Peygamberlik iddiasında olan şahısların varlığı ve bu iddialarını destekleyen mucizevî olaylar sergilemeleri gibi büyük topluluklar tarafından aktarılan durumlar vasıtasıyla bilinmiş olur. Dolayısıyla naklî delilin bilgi ifade etmesinin kendilerine bağlı olduğu meseleler bunlardan ibaret olup bu meselelerin ispatında akıl bir kesinliğe ulaşabilmektedir.

Lakin üçüncü alana giren meselelere verdiği örneklerle gelince bunların tamamı konusunda soruya olumlu cevap verememekteyiz. Zira bazı eserlerinde bu örnekleri kendisi zikretmiş olmakla beraber diğer bazı eserlerinde bunların akılla yakîn seviyesinde bilineceğine Râzî de itiraz etmektedir. Örneklerinden biri rû’yetullahın cevâzı iken başka eserlerinde bunun aklî delillerinin kesinlik derecesinde olduğuna yönelik itirazlar yönelterek bu meselenin naklî delillerle bilinip ispatlanabileceğini söylemektedir.¹⁹² Aynı şekilde ilgili yerde âlemin hâdis olduğu bilgisini de bu kısma dahil ederken başka yerlerde bu meselenin de akılla kesin bir şekilde bilineceği konusunda ümitsiz konuşmaktadır.¹⁹³ Dolayısıyla burada geçerli olan ve itiraza konu olmayan tek örnek Tanrının tek olduğu konusudur ki; bu mesele de kelâm eserlerinde kesin aklî delillerle ispatlanmaktadır.

Son olarak Râzî’nin teoride geçen akıl hakkındaki söylemiyle hâlâ tam olarak uyuşmayan bir nokta daha vardır: Aklî delilin kesinlikte zirve kısmını temsil eden burhanî kıyasların maddesi olan yakînî öncüller hakkında eleştiriler yöneltilmiş olması. Çünkü öncüllerin kesinlik verdiğine itiraz edildiği sürece aklî anlamda burhanî/kesin bilgi elde etme ihtimali de zayıflatılmış olur. Buradan sonraki kısımda bu problemi tahlil etmeye çalışacağız.

¹⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliye* 1/85.

¹⁹² Bu söylemi *Erba’în*’de dile getirmiş olup İmam Mâturîdî’nin ismini açıkça zikrederek bu meselede ona katıldığını söylemektedir. Bk.: 1/277.

¹⁹³ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu’l-Âliye*, 4/32-33.

Giriş kısmından hatırlanacağı üzere Râzî'ye göre burhanî kıyasın öncülleri evveliyât, mücerrebât, mütevâtirât, müşâhedât ve hadsiyyât olmak üzere beş tanedir.¹⁹⁴ Aynı şekilde bu beş mukaddime çeşidinden evveliyât dışındakilerin her biri hakkında eleştiriler sıraladığı ve bunların kesinlik bildirdiğine itiraz ettiği de aktarılmaktadır.

Râzî'nin bu mukaddime çeşitlerinden müşâhedât ve mücerrebâta yönelik en temel eleştirisi, bunların nihayetinde duyulara dayanıyor olmaları ve duyunun da küllî değil cüzî hüküm vermesidir. Söz gelimi “Ateş sıcaktır” veya “Sakamonya ishâl edicidir” önermelerinde bahsedilen şeyler belirli bir ateş ve belirli bir sakamonya olduğundan bu tikeller üzerinden bütün ateşler ve sakamonyalar hakkında bir hüküm vermenin dayanağı yoktur. Dolayısıyla bunların aklî delilin kesinlik bakımından en son noktası olan burhanî kıyaslarda öncül olarak kullanılmaları pek sağlıklı değildir.

Hadsiyyâta ise genelde verilen “Ay ışığını güneşten alır” örneği üzerinden itiraz yöneltmek kesinlik vermediğini iddia etmektedir.

Mütevâtirât hakkındaki temel eleştirisi ise onun duyuya dayanması ve bazı şartları barındırması gerektiği üzerine bina edilmiştir. Zira duyu zaten hataya çokça maruz kalmaktayken bir de şartlar gerektirmesi sebebiyle mütevâtir, iddia edildiği gibi bedîhî-yakînî bilgi değil en nihayetinde nazarî bilgi verebilir. Ayrıca ona göre bir mütevâtir haber duyulunca duyunda bilginin oluşması haberden dolayı değil tam olarak belirlenemeyen karinelerden dolayıdır. Bu sebeple mütevâtirât mücerrebât ve hadsiyyâtın inkâr edene karşı delil olamayacağını söylemektedir. Çünkü bu üç öncül türü de zabt-u rapt altına alınamayan bazı karinelerle kesinlik verdiği için dolayı inkâr edene karşı ne ile savunulacağı bilinemeyecektir ve neticede delil olamayacaktır.

Eleştirileri neticesinde ise şöyle bir sonuca varmaktadır: “Bu şekilde ortaya çıkmıştır ki; küllî-yakînî önermeler vermede ilkelerin ilkesi kuvve-i akliyye olup önermelerde ilklerin ilki evveliyâttır. Diğerleri ise ondan çıkmaktadır.”¹⁹⁵

Bu eleştiriler sonucu ilk bakışta şöyle bir problem çıkmaktadır: Râzî'nin teoriden bahsederken aklî delil hakkındaki söylemleri son derece müspetti. Oysa burhanın

¹⁹⁴ Râzî'de burhanın öncülleri ve aşağıda aktardığımız bunlara yönelttiği eleştirileri için bk.: Fahreddin er-Râzî, *el-Âyâtü'l-Beyyinât*, s. 290-293. Fahreddin er-Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 344-347. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, 1/259-268. Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415), 1/197-211. Ayrıca Râzî, İbn Sînâ'nın metinleri üzerine yazdığı şerhler olan bu son iki eserde beşine ek olarak fitrî önermeleri de (*kazâyâ kıyâsâtuhâ me'ahâ*) sayar.

¹⁹⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mantıku'l-Mülâhhas*, s. 347.

öncüllerinden bahsederken yönelttiği bu eleştiriler aklî delilin kesinlik vermesi için kullanılacak malzemeyi oldukça aza indirmektedir. Dolayısıyla da kesin bilgi verebilecek aklî delil miktarını azaltmaktadır. Çünkü bu durumda sadece evvelî öncüllere dayanan aklî deliller kesin bilgi verebilmektedir.

Bu noktanın da aslında problem teşkil etmediğini yine Râzî'ye dayanarak rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira ona göre aklî delillerin ya doğrudan ya da vasıtalı bir şekilde evvelî-bedîhî bilgilere dayanması gerekir. Ancak bu şekilde kesinlik vereceğini söylemektedir. Aklî delil organize etmede kendisine bunu kriter edinen Râzî'nin diğer öncül türlerine itiraz etmiş olması en azından kendi bilgi sistemi açısından bir çerçeve daralmasına sebep olmamaktadır. Aksine bu analizleri üzerinden daha çok filozofların burhan iddialarını eleştiriyor gibi gözükmemektedir. Zira her ne kadar felsefî ilimlerle çokça meşgul olsa ve müteahhir dönemde kelâm eserlerinin içeriğini felsefî eserlerin içeriğindeki sistemle tadil etmeye çalışsa da onun temel amacının Ehl-i Sünnet prensiplerini tahkim ve köklü felsefe eleştirisi olduğu kendisi tarafından açıkça ifade edilmektedir.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, s. 91-93.

SONUÇ

Kelâm ilminin epistemoloji bahislerinde anlatılan iki temel iddiası vardır: Birincisi şeylerin birer hakikati olduğu, ikincisi ise bunun bilgisinin insan için mümkün olduğudur. İnsanın bu hakikatlerin bilgisine ulaşmak için elindeki bilgi kaynaklarının da “duyular”, “doğru haber (mütevâtir haber ve doğruluğu mucize ile desteklenmiş peygamberin haberi)” ve “akıl/nazar” şeklinde üç tane olduğu ifade edilir. Dolayısıyla bu disiplin, Tanrı da dahil kendisinden bahsedilen varlıkların birer hakikatlerinin olduğunu ve zikredilen bilgi kaynaklarının gerçekten de bunlara yönelik kesin bilgiye ulaştırdığını ispatlayabildiği ölçüde anlam kazanmaktadır. Zira kelâm ilminin vazifeleri olan İslâm’ın kırmızı çizgileri diyebileceğimiz “zarûrât-ı dîniyye” veya “âmentü”nün tespit edilerek savunulması, İslâm’ın tevil ve benzeri ameliyelerle müdahale edilerek yorumlanabilecek alanları ile buna asla açık olmayan alanlarının ayrımı, buna binâen de müdahaleye açık olmayan alanı farklı şekillerde anlamaya çalışanlara karşı sahih İslâm’ın savunulması sâikleri de esasında yukarıda bahsedilen iki temel iddianın kabulü ve ispatına ircâ edilebilmektedir. Diğer bir deyişle bir kelâm âliminin asıl amacını teşkil eden “Tanrı’nın varlığını ispat ve son hak din İslâm’ın savunusunu yapma”, bu iki temel iddianın kabul edilip ispat edilmesi sonrası mümkün olmaktadır. Bu sebeple bilginin ve ona ulaşma yollarının incelendiği epistemoloji bahisleri, birer hakikatlerinin var olduğu iddia edilen şeylerin/mevcûdâtın incelendiği ontoloji bahisleri ve fizik dünya araştırması çok erken dönemlerden beri kelâm ilminin bir parçasını teşkil eder. Bu meselelerin incelenmesinin ardından Tanrı’nın varlığının ve İslâm ilâhiyâtının diğer bahislerinin ispatı gelir. Buna göre bahsedilen üç bilgi kaynağının bu meselelerde kesinliğe ulaşamayacağını iddia etmek, özelde kelâm ilminin, genelde ise savunusunu yaptığı temel değer ve inançların anlamsızlaşması anlamına gelecektir.

Böyle bir iddianın dışarıdan birileri tarafından ortaya atılması bir yana içeriden birilerine özellikle de Fahreddin er-Râzî gibi İslâmî ilimlerin önemli bir kısmında yetkin eserler verip ekoller oluşturan bir âlime nispet edilmesi oldukça şaşırtıcı bir durumdur. Kendisine, “yukarıda bahsedilen doğru haber kısmına denk gelen naklî/sem’î/lafzî delillerin zannî olduğu” ve “aklın/nazarın metafizikte kesinliğe ulaşamayacağı” şeklinde herhangi bir şekilde kayıtlanmamış mutlak iki iddia nispet edilmektedir. Râzî gibi İslâm

dünyasında önemli takipçileri olan bir âlimin bunları gerçekten savunuyor olmasının beraberinde çok büyük problemler getireceği aşîkârdır.

Her iki iddia da kelâmın değer ve ilkeleri aleyhine sıkıntılar doğurduğu gibi kendi aralarında da uyumsuzluklar ve tutarsızlıklar barındırmaktadır. Şöyle ki; ilk iddianın temel argümanlarından birisi şudur: Aklî bir delilin naklî/sem’î/lafzî bir delile muâriz olması ihtimali vardır. Bu durumda ya her ikisi de kabul edilir -ki bu iki zıddın bir araya gelmesi anlamına gelir ve batıldır- ya her ikisi de reddedilir -ki bu da iki zıddın birlikte ortadan kalkması anlamına gelir ve bu da batıldır- ya naklî delil takdim edilir ya da aklî delil takdim edilir. Akıl naklin aslı olduğundan ve aklî delil kesinlik bildirdiğinden aklî delilin takdim edilmesi gerekir. Oysa diğer iddia aklın metafizikte kesinliğe ulaşamayacağı şeklindeydi.

Bu çalışmada bu iki iddianın bu hâlleriyle Râzî’ye nispet edilip edilemeyeceği meselesi ele alınmıştır. Her iki iddianın da geçtiği yerler bir araya getirilerek sistemin geneli içinde nasıl anlaşılması gerektiği ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Bilindiği kadarıyla ilk defa Fahreddin er-Râzî tarafından bilimsel bir teori olarak ortaya atılan “naklî/sem’î/lafzî delillerin zannî olduğu iddiası”, kendisinden sonraki ulemâ arasında şiddetli tenkitler yöneltme, kastının farklı olduğunu iddia ederek savunma ve kısmen kabul edip kısmen eleştirme şeklinde tavırlara sebep olmuştur. Kanaatimizce şiddetli tenkitler yöneltme ve kısmen katılıp kısmen eleştirme tavırlarının kaynağı, Râzî’nin bu iddia özelinde asıl görüşünün ne olduğunun iyice tahkik edilmemesidir. Zira bu iki tavır da meselenin arka planı ve Râzî’nin asıl kastı araştırılmadan Râzî’nin gerçekten bunu benimsediği üzerine kuruludur. Oysa bir bakıma kelâm ilmi ve İslâm dininin kırmızı çizgilerini ortadan kaldırma gibi sonuçlara götüren bu iddianın hangi neticeleri doğuracağının Râzî gibi muhakkik bir âlim tarafından fark edilmeyeceği çok da mantıklı görünmemektedir. Dolayısıyla bunun savunulabileceğini düşünmek ve bu düşünce üzerinden zikri geçen tavırları takınmak Râzî’ye karşı haksızlık olacaktır.

Bu nokta dikkate alınarak yapılan incelemeler sonucunda naklî deliller hakkındaki iddianın bu mutlaklığıyla Râzî değil kim oldukları tam olarak tespit edilemeyen başka birileri tarafından savunulduğu, Râzî’nin ise “naklî/lafzî/sem’î delilin kayıtlı bir şekilde yani zahirinin ifade ettiği anlamı destekleyen karineler bulunduğu kesinlik verdiği” şeklinde bir görüşü benimsediği neticesine ulaşılmıştır. Telif hayatının ilk dönemlerinden ölümüne yakın zamanlarına kadar geniş bir yelpazeye yayılan 9 farklı eserinde meseleye

yer vermiş olması akıllarda bu iddiayı benimsediğine dair soru işaretleri oluştursa da Râzî'nin meseleyi ilgili yerlerdeki anlatış tarzı, naklî/lafzî delilin zannî olduğu iddiasını başkalarına nispet etmesi, bazı yerlerde meselenin sonunda açıkça kayıtlar eklemesi, başka münasebetlerde iddianın gereğinin tersini savunması, yine Râzî'nin bazı öğrenci ve takipçilerinin “naklî/lafzî delilin bilgi değeri konusundaki görüşler ve bunların tarafları”na yönelik taksimleri işin arka planını açık etmektedir. Ayrıca teorinin öncüllerinde yer alan ve kesinliğe mâni olacak derecede ihtimalli durumlara sebep olduğu iddia edilen meselelerin neredeyse her birisi hakkında Râzî'nin kıstaslar ve çözümler sunmuş olması da ulaştığımız neticeyi desteklemektedir.

Akıl hakkında kendisine nispet edilen iddianın ortaya çıkaracağı problemler de diğerinin sonuçlarından daha az tehlikeli değildir. Dolayısıyla Râzî'nin bunu benimsemiş olması ihtimaline de ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Bu hassasiyet ışığında bu görüşü savunduğu iddiasının dayandırıldığı *el-Metâlibu'l 'Âliye* isimli eserinin mukaddimesindeki ifadeleri ve meseleyi içerdiği tespit edilen diğer eserlerindeki pasajlar incelenerek tahlil edilmiş, sonuçta ise “bu mutlaklıkta bir iddianın ilgili yerdeki ifadelerinden çıkarılamayacağı” sonucuna ulaşılmıştır.

Çalışmamızın Râzî'ye ve kelâmın temel bilgi kaynaklarına yönelik yapılacak çalışmalara katkı sağlamasını ve günümüz ilmî çalışmalarında konuyla ilgili bir boşluğu doldurmasını umuyoruz. Ayrıca yöntemi ve meseleleri ele alış tarzı bakımından yanlış anlaşılmaya son derece müsait olan Fahreddin er-Râzî'nin daha dikkatli bir şekilde incelenmesi gerektiğine dair bir farkındalık oluşturmalarını temenni ediyoruz.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin. “Fahr al-Dîn al-Râzî on the Knowability of God’s Essence and Attributes”, *Arabica*, 49.2 (2002).
- Alper, Hülya *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- . “Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Arıcı, Mustakim. *Fahreddin er-Râzî Sonrası Metafizik Düşünce Kâtibî Örneği*, İstanbul: Klasik, 2015.
- . “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed.: Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM yayınları, 2018.
- . “VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 26, 2011.
- el-Bâkılânî, Kâdî Ebubekir. *et-Takrîb ve l-İrşâd es-Sağîr*, I-III, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998.
- el-Basrî, Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. *Kitâbu l-Mu’temed fî Usûli l-Fıkıh*, I-II, Dımeşk: el-Me’hadu’l-İlmîyyu’l-Faransî li’d-Dirâsâti’l-Arabiyye, 1964.
- Bingöl, Abdülkuddûs. *Gelenbevi’nin Mantık Anlayışı*, İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Bozkurt, Mustafa. *Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi*, doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- el-Câhız. *Resâilu l-Câhız*, y.y.: Daru ve Mektebetu’l-Hilâl, 2002.
- el-Cürcânî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif. *et-Ta’rifât*, Beyrut: Mektebetu Lübnân, 1985.
- . *Şerhu l-Mevâkıf fî İlmi l-Kelâm*, I-VII, Mısır: Matbaatu’s-Sa’âde, 1325/1907.
- el-Eş’arî, Ebu’l Hasan Ali b. İsmail. *Risâle fî İstihsâni l-Havz fî İlmi l-Kelâm*, (*The Theology of al-Ash’arî* içinde), Beyrut, 1953.

- el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtı'ı'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, Kahire, Mektebetu'l-Hancî, 1950.
- . *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- . *el-'Akîdetu'n-Nizâmiyye fî'l-Erkâni'l-İslâmiyye*, y.y.: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1992.
- . *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, Doha: Cami'atu'l-Katar, 1399/1978.
- ed-Demenhûrî, Ahmed b. Abdu'l-Mun'im. *İzâhu'l-Mübhem min Me'âni's-Süllem*, Kahire: Daru'l-Besair, 2008.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- ed-Devvânî, Celaleddin. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, TDV İSAM Kütüphanesi, Dem. No.: 83819.
- el-Ebherî, Esîruddin. *Hidâyetü'l-Hikme*, nşr. Abdullah Yormaz, “*Hidâyetü'l-hikme'nin Tahkikli Neşri*”, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 34, 2008/1.
- el-Ensârî, Ebu'l-Kâsım Selman b. Nâsır en-Nîsâbûrî. *el-Ğunye fî'l-Kelâm*, I-II, Kâhire, Daru's-Selam, 2010.
- . *Şerhu'l-İrşâd*, Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Ayasofya nr. 1205
- Fazlıoğlu, İhsan. “Râzî Krizini Aşmak: Mevlânâ'nın Arayışı İçin Yeni Bir Yorum”, *Düşünen Şehir*, sy. 8, 2019.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed Şemseddin. *el-Fevâidu'l-Fenâriyye*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2014.
- el-Ferhârî, Muhammed Abdulaziz. *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid*, İstanbul: Âsitâne, 2009.
- el-Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Hakikat Arayışı: el-Münkız mine'd-Dalâl*, çev. ve thk. Abdurrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- . *er-Risâletü'l-Ledunniyye*, Kâhire: Matbaatu Kürdistan el-İlmiyye, 1328.
- . *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I-II, Dimeşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2012.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015

- el-Hâdimî, Ebu Said. *Mecâmi' u'l-Hakâik*, İstanbul: Matbaatu'l-Âmire, 1308.
- el-Hâkim el-Cüşemî, Ebu's-Sa'd Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Beyhakî. *Şerhu'l-Uyûn (Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile* içinde), Tunus: ed-Daru't-Tûnusiyye, 1974.
- el-Hillî, Ebu Mansûr Hasan b. Yusuf el-Mutahhar. *el-Kavâ'idu'l-Celiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.
- el-Hûnecî, Necmeddin Abdurrahman b. Abdullah. *Şerhu Kitâbi Me'âlimi Usûli'd-Dîn*, Beyrut: Daru'r-Reyâhîn, 2019.
- Hüsni, Zeyne. *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile Tasavvuru'l-'Akl 'inde'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Beyrut: Daru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1978.
- el-İsfehânî, Ebu Abdullah Muhammed el-İclî. *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, I-VI, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Abdulhamid el-Mu'tezilî. *Ta'lik 'ale'l-Muhassal*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp. Arapça Yazmalar, nr. 3297
- İbn Kayyımî'l-Cevziyye, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Eş-Şeyh es-Salih. *Kitâbu's-Savâ'iki'l-Mursele ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, Riyad: Daru'l-Âsime, t.y.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*, Kâhire: Daru'l-Me'ârif, t.y.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*, Beyrut: ed-Daru'l-İslâmiyye, t.y.
- . *Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- . *eş-Şifa, el-Mantık: el-Medhal*, Kum: Mektebetu Semaheti Ayeti'l-lahi'l-'Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefî, 2012.
- . *eş-Şifa, el-Mantık: el-'İbare*, Kum: Mektebetu Semaheti Ayeti'l-lahi'l-'Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefî, 1405.
- . *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, Kum: Mektebu'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1381.
- . *Mantiku'l-Meşrikiyyîn*, y.y.: Müessesetü Hindâvî, 2017.
- . *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik (el-İlâhiyyât)*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalîm. *Der'u Te'ârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, I-XI, Medine: İdâretu's-Sekâfe ve'n-Neşr bi Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991.

İbn Tilmisânî, Şerafeddin Abdullah b. Muhammed el-Fihri el-Mısri. *Şerhu Me'âlimi Usûli'd-Dîn*, Ammân: Daru'l-Feth, 2010.

el-Îcî, Ebu'l-Fazl Adûdiddîn. *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Beyrut: Alemu'l-Kutub, t.y.

İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

İnsan Nedir İslam Düşüncesi İçerisinde İnsan Tasavvuru, ed.: İbrahim Halil Üçer, Ömer Türker, İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

İskenderoğlu, Muammer. "Fahreddin Râzî'de İsbât-ı Vâcib ve Tanrı-Âlem İlişkisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed.: Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM yayınları, 2018.

. "Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: -Keşf mi? Nazar ve İstidlal mi?-", *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 22, 2014.

Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan el-Esed Âbâdî. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*: IV, Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963.

. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, I-II, (çev. İlyas Çelebi), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

. *el-Munye ve'l-Emel*, cem': Ahmed b. Yahya b. el-Murtezâ, y.y.: Daru'l-Marifeti'l-Câmiyye, 1985.

Kaplan, Hayri. "Baha Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf*, VI/14 (2005).

el-Karâfî, Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. İdris. *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, I-IX, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997/1418.

. *el-İhtimâlâtü'l-Mercûha*, (Min *Hizâneti'l-Mezhebi'l-Mâlikî* içinde), Beyrut: Daru İbn Hazm, 2006.

. *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî 'htisâri'l-Mahsûl fî'l-Usûl*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 2004.

el-Kâtibî, Ebu'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvînî. *el-Mufasssal fî Şerhi'l-Muhasssal*, I-II, y.y.: Daru'l Asleyn, 2018.

. *el-Münassas fî Şerhi'l-Mülâhhas*, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa 1680.

. *Hikmetü'l-'Ayn: Varlık Hikmeti*, (çev. Salih Aydın), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

- el-Kaveşî, Ahmed. *ed-Delîlu'n-Naklî fî'l-Fikri'l-Kelâmî beyne'l-Huccîyeti ve't-Tavzîf*, Riyad, Daru Vucûh, 1435.
- el-Kestellî. *Hâşiyetu'l-Kestellî alâ Şerhi'l-Akâ'id (el-Mecmû'atu's Seniyye içinde)*, Lübnan: Daru Nur Sabah, 2012.
- Koca, Ferhat. "Nesih" 3. Bölüm, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, 582-584.
- Konevî, Sadreddin. *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar: el-Müraselât*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh Usulünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Kuşçu, Ali. *Şerhu Tecrîdi'l-Kelâm*, İstanbul Y. İslam Enstitüsü Kütüphanesi, Kayıt no.: 135.
- el-Kürdistânî, Abdulkadir es-Senendecî. *Takrîbu'l-Merâm Şerhu Tehzîbi'l-Kelâm*, y.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs/el-Cezîre li'n-Neşr ve't-Tevzî', t.y.
- el-Lâhîcî, Abdurrezzak. *Şevâriku'l-İlhâm fî Şerhi Tecrîdi'l-Kelâm*, I-V, Kum: Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, 1431/1389.
- el-Makkarî, Ahmed el-Mâlikî el-Eş'arî. *İdâetu'd-Ducunne fî İ'tikâdi Ehli's-Sünne*, y.y.: Daru'l-Fikr, t.y.
- el-Melevî, Şihâbuddin Ahmed b. Abdulfettâh el-Ezherî. *eş-Şerhu'l-Kebîr 'ale's-Süllemi'l-Munevrak fî İlmi'l-Mantık*, Kuveyt: Daru'z-Ziya, t.y.
- el-Mısırî, Kutbuddin. *Şerhu'l-Muhassal*, Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Ragıp Paşa nr. 792.
- el-Mukterah, Takiyuddin. *Şerhu'l-İrşâd*, doktora tezi, haz.: Fethî Ahmed Abdu'r-Râzık, Kâhire: Câmîatu'l-Ezher Külliyyetu Usûli'd-Dîn, 1989.
- el-Murtezâ, Ahmed b. Yahya. *Kitâbu Tabakâti'l-Mu'tezile*, Lübnan: y.y., 1987.
- en-Necrânî, Muhtâr b. Mahmûd Ucâlî el-Mu'tezilî Takıyyüddin. *el-Kâmil fî'l-İstiksâ fî mâ Beleganâ min Kelâmi'l-Kudemâ*, Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Suûni'l-İslâmiyye, 1999/1420.
- Öğmüş, Harun. "es-Savâ'iku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yöneltili Yorumla İlgili Tenkitler", *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 38 (2009).
- Özdemir, İbrahim. *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Ramazan Efendi. *Hâşiyetu Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâ'id (el-Mecmû'atu's Seniyye içinde)*, Lübnan: Daru Nur Sabah, 2012.

er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, I-IX, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987/1407.

. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, I-XXXII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981/1401.

. *Muhassalü Efkarî'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, Kahire: Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezheriyye, t.y.

. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, (çev. Eşref Altaş), İstanbul: Klasik, 2019.

. *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz*, Beyrut: Daru Sadır, 2004/1424.

. *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, I-IV, Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015/1436.

. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, I-II, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383.

. *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, I-III, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415.

. *el-İşâre fî İlmi'l-Kelâm*, y.y.: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2009.

. *Tesîsu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, Lübnan: Daru Nur Sabah, 2011.

. *el-Âyâtü'l-Beyyinât*, (İbn Ebi'l-Hadîd el-Medâinî, *Şerhu'l-Âyâtü'l-Beyyinât* ile birlikte) Beyrut: Daru Sadır, 1996.

. *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, I-II, Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2012.

. *Me'âlimü Usûli'd-Dîn: Kelâm İlminin Esasları*, (çev. Muhammet Altaytaş), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

. *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye fî İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabîiyyât*, I-II, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

. *el-Me'âlim fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1994/1414.

. *el-Erbaîn fî Usûli'd-Dîn*, I-II, Kahire: Mektebetu'l-Kulliyati'l-Ezheriyye, 1986/1406.

. *Esrâru't-Tenzîl ve Envâru't-Tenzîl*, Ragıp Paşa Ktp., nr.20.

. *'Acâibu'l-Kur'ân*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.

- . *el-Mûlahhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme*, Kılıç Ali Paşa, nr. 313.
- . *Mantıku'l-Mûlahhas*, Tahran: Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381.
- . *er-Riyâzu'l-Mûnika fî Ârâi Ehli'l-İlm*, Tunus: Merkezu'n-Neşri'l-Câmîî, 2004.
- . *İ'tikâdâtı Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.
- er-Râzî, Kutbuddin Muhammed b. Muhammed. *Tahrîru'l-Kavâ'idî'l-Mantıkiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, İstanbul: Haşemi Yayınevi, 2013.
- . *Levâmi'u'l-Esrâr Şerhu Metâli'i'l-Envâr*, I-II, Kum: Menşûrâtı Zevî'l-Kurbâ, 1391.
- er-Ressî, el-Kâsım b. İbrâhim b. İsmâil. “Usûlu'l-Adl ve't-Tevhîd”, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, dirâse ve tahkik: Muhammed Amâra, y.y.: Daru's-Şurûk, 1988.
- es-Sabbân, Ebu'l İrfân Muhammed b. Ali. *Hâşiye 'ala Şerhi's-Süllem li'l-Mevlî*, Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938.
- Saçaklızâde, Ebubekir el-Mar'aşî. *Neşru't-Tavâli'*, Ammân. Daru'n-Nûr, 2011.
- Sadru's Şerî'a, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî el-Buhârî. *Metnu Tenhîhi'l-Usûl fî İlmi'l-Usûl*, Mısır: el-Matbaatu'l-Mahmûdiyye et-Ticâriyye bi'l-Ezher, 1356.
- es-Suyûtî, Abdurrahman Celaledin. *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, Kahire: Mektebetu Dari't-Turâs, t.y.
- Süleyman Efendi, Ayasofya Camii Vâizi. *Şerhu Tehzîbi'l-Kelâm*, Süleymaniye Yazma Eserler Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa nr. 310.
- Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali. *Kitâbu Nazmi'l-Ferâid ve Cem'i'l-Fevâid fî Beyâni'l-Mesâili'lletî Vakaa fiha'l-İhtilâf Beyne'l-Mâturîdiyye ve'l-Eş'ariyye fî'l-Akâid*, y.y.: el-Matbaatu'l-Edebiyye, 1317.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âtı'l-Ulûm*, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- et-Teftâzânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Mekâsıd fî İlmi'l-Kelâm*, İstanbul: Daru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1277.
- et-Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsu'atu Keşşâfî Istilâhâtı'l-Funûn ve'l-Ulûm*, Beyrut: Mektebetu Lübnân Naşirûn, 1996.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

et-Tûsî, Nasîruddîn. *Telhîsu'l-Muhassal*, Tahran: Müessese-i Mütala'at-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1980.

Türker, Ömer. “Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed.: Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM yayınları, 2018.

. “Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er- Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed.: Ömer Türker, Osman Demir, İstanbul: İSAM yayınları, 2018.

. “İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi”, *Sosyoloji Dergisi*, sy. 22, 2011.

. *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*, Ankara: İSAM Yayınları, 2019.

el-Urmevî, Sırâceddin. *Metâli'u'l-Envâr*, Akkanat Hasan, *Kadı Sıraceddin el-Ürmevî ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)*, yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Üsûlûcyâ Aristoteles'in Teolojisi, (inc. ve çev. Cahid Şenel), Ankara: Tüba, 2017.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Akıl”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, II, 242-246.

Yıldırım, Abdullah. *Vaz İlmi ve Unkûdu'z-Zevâhir/ Ali Kuşçu*, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt: Vizâretu'l-İrşâd ve'l-Enbâ, 1965.

Zerkân, M. Sâlih. *Fahrüddin er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Kahire: Dâru'l-Fikr, 1963.

ez-Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *Lukatatu'l-Aclân ve Belletu'z-Zamân*, (Zekeriya el-Ensârî, *Fethu'r-Rahmân Şerhu Lukatati'l-Aclân* içinde), Ammân: Daru'n-Nûr, 2013.

. *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh*, y.y.: Vizâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûnu'l-İslâmiyye/Daru's-Safve, 1992.

ÖZGEÇMİŞ			
	Zübeyir		ÇETİN
Doğum Yeri ve Yılı	Horasan/ERZURUM		09.09.1994
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	Çok iyi		Orta
Eğitim Durumu	Başlama-Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2008	2012	Oltu Anadolu Öğretmen Lisesi (Şimdiki adıyla Oltu Fen Lisesi)
Lisans	2013	2018	Yalova Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/İlahiyat (Arapça) Bölümü
Yüksek Lisans	2018	2020	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Temel İslam Bilimleri/Kelâm (Tezli)
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama-Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:	Kitap Bölümü: Zübeyir Çetin-Mahmut Sayılgan, “İhlas Suresi Tefsiri [Tahkiku’l İhlas li-Ehli’l İhtisas]”, <i>Din Felsefesi Açısından Meşşâî Gelen-Ek-i</i> , derleyen: Recep Alpyağıl, İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	zubeyir.cetin@gmail.com		
Tarih		22.09.2020	
İmza			
Adı Soyadı		Zübeyir ÇETİN	

