



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ ANABİLİM DALI

**Delilin Yokluğu Argümanı – Fahreddin er-Râzî’de Delilin
Yokluğu Argümanının Yapısı ve İstidlal Yöntemi Olarak
Eleştirisi**

Yüksek Lisans Tezi

Furkan Kayacan

Mayıs 2024



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

İSLAM VE TÜRK FESLEFESİ ANABİLİM DALI

**Delilin Yokluğu Argümanı – Fahreddin er-Râzî’de Delilin
Yokluğu Argümanının Yapısı ve İstidlal Yöntemi Olarak
Eleştirisi**

Yüksek Lisans Tezi

Furkan Kayacan

Danışman

Prof. Dr. Eşref Altaş

Mayıs 2024

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Furkan Kayacan tarafından hazırlanan “Delilin Yokluğu Argümanı – Fahreddin er-Râzî’de Delilin Yokluğu Argümanının Yapısı ve İstidlal Yöntemi Olarak Eleştirisi” başlıklı bu Yüksek Lisans Tezi, İslam ve Türk Felsefesi Anabilim Dalı’nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Eşref Altaş

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Doç. Dr. Mehmet Özturan

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ali Koca

Yalova Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: / / 2024

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin İsnad 2. Versiyon yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun dipnot kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Eşref Altaş

Etik İlkelere Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Furkan Kayaca

ÖZET

Delilin Yokluğu Argümanı – Fahreddîn er-Râzî’de Delilin Yokluğu Argümanının Yapısı ve İstidlal Yöntemi Olarak Eleştirisi

Kayacan, Furkan

Yüksek Lisans Tezi, İslam ve Türk Felsefesi Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Eşref Altaş

Mayıs 2024

Bu çalışma, Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) kelâmî yöntem eleştirileri çerçevesinde *delilin yokluğu argümanı* ve bu argümana yönelik eleştirilerini incelemektedir. Râzî’nin *Nihâyetü’l-‘ukûl fî dirâyeti’l-usûl* adlı eserinde eleştirdiği dört istidlal yöntemi arasında ilk sırada yer alan ve geç dönem Mu‘tezile kelimasında sıkça kullanılan bu argüman, en basit haliyle varlığı zorunlu olarak bilinmeyen ve hakkında hiçbir delil bulunmayan her bilgi nesnesinin nefyedilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Çalışmanın birinci bölümü argümanın Râzî öncesi dönemdeki seyrini ve Râzî külliyatındaki ayrıntılı konumunu irdelemektedir. Bu bölümde argümanın Kâdî Abdülcebâr’dan (ö. 415/1025) Râzî’ye uzanan süreçte birçok Mu‘tezilî âlimin eserlerinde farklı ifadelerle kullanıldığı tespit edilmektedir. Râzî, hayatının erken döneminde argümanı geçerli bir istidlal yöntemi olarak kullanırken yaklaşımını değiştirerek argümanı eleştirmeye başlamaktadır. Çalışmanın ikinci bölümü argümanın formel yapısını ve epistemolojik temellendirmesini Râzî’nin aktarımları doğrultusunda incelemektedir. Temelde epistemik şüpheciliğe karşı geliştirilen bu argüman, iki öncüllü bir mantıksal kıyas olarak inşa edilmektedir. Bu çerçevede küçük öncülün ispatı için kullanılan *sebr ve taksim* yöntemi, büyük öncülün ispatı için getirilen *epistemik güven delili* ve *sonsuz medlûl delili* olmak üzere argümanın epistemolojik katmanları analiz edilmektedir. Üçüncü bölüm ise Râzî’nin hedeflediği yeni kelam epistemolojisi çerçevesinde argümana yönelik eleştirileri *sahte ikilem safsatası* ile *cedelî muâraza hamlesi* başlıkları altında analiz ederek tartışmaktadır. Râzî’ye göre argümanın küçük öncülü, tam tümevarımın imkânsızlığından dolayı kesin olarak ispat edilemezken, büyük öncülünün ispatı için getirilen deliller de kısır döngü ve çelişki gibi problemlere yol açmaktadır. Sonuç olarak bu çalışma, Râzî’nin *delilin yokluğu argümanı*na yönelik eleştirilerinin, epistemik kesinliği merkeze alan ve formel bir

mantıkla kuvvetlendirilmiş bir kelam epistemolojisi içerisinde anlam kazandığını göstermektedir. Bu açıdan Râzî'nin eleştirileri, hem kelam tarihindeki yöntem tartışmalarına katkı sağlamakta hem de onun kelam epistemolojisinin temel özelliklerini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fahreddîn er-Râzî, Epistemoloji, Argümantasyon, Kelâm, Mantık

ABSTRACT

The Argument from the Nonexistence of Evidence – Its Structure and Critique as a Method of Reasoning in Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s Thought

Kayacan, Furkan

Master’s Thesis, Department of Islamic and Turkish Philosophy

Supervisor: Prof. Eşref Altaş

May 2024

This study examines *the argument from the nonexistence of evidence* and its critique by Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d.606/1210), situating it within his broader critique of kalām methodology. The argument, which is the first among four methods of reasoning criticized by Rāzī in his work *Nihāyat al-‘uqūl fī dirāyat al-uşūl* and is frequently used in late Mu‘tazilite kalām, claims in its simplest form that any knowledge item, whose existence is not necessarily known and for which there is no evidence, must be negated. The initial chapter of this study investigates the historical trajectory of the argument prior to Rāzī and its precise place within his oeuvre. This section reveals that the argument was utilized with different expressions in the works of numerous late Mu‘tazilite scholars during the period spanning from Qādī ‘Abd al-Jabbār (d.415/1025) to Rāzī. Rāzī initially used the argument as a valid inferential method early in his career but began to criticize it later on, indicating a drastic change in his approach. The second chapter elucidates the formal structure and epistemological grounding of the argument, adhering mainly to Rāzī’s expositions. The argument, which seems to be primarily developed against epistemic skepticism, is constructed as a syllogism with two premises. Within this framework, the study examines the epistemological layers of the argument, including the method of *sabr wa-taqṣīm* used to establish the minor premise, as well as the *epistemic trust argument* and the *infinite madlūl argument* adduced to substantiate the major premise. The third chapter discusses Rāzī’s critiques of the argument within the framework of his proposed new kalām epistemology, analyzing them under the headings of *the false dilemma fallacy* and *the dialectical refutation move*. According to Rāzī, the minor premise of the argument cannot be definitively proven due to the impossibility of complete induction, while the evidence presented for the major premise leads to problems

such as circular reasoning and contradiction. This study concludes that Rāzī's critiques of *the argument from the nonexistence of evidence* gain significance within a kalām epistemology that prioritizes epistemic certainty and is strengthened by a formal logic. As such, Razi's critiques provide valuable insights into the methodological debates in the history of kalām and enhance our understanding of the fundamental characteristics of his kalām epistemology.

Keywords: Fakhr al-Dīn al-Rāzī, epistemology, argumentation, kalām, logic

ÖNSÖZ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العليم القديم الذي أخرجنا من ظلمات الوهم والشك إلى اليقين والصلاة والسلام على نبينا محمد الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين

İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) (*rahimehullah*) kelam epistemolojisinin temel karakteristiklerini, özel bir istidlal yöntemine yönelik eleştirileri üzerinden soruşturan bu çalışmanın tamamlanmasında pek çok kişinin katkısı oldu. Tezin başlangıcından sonuna kadar her aşamasında bana yol göstererek desteğini hiçbir zaman esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Eşref Altaş'a teşekkürü bir borç bilirim. Oldukça geniş bir kullanım alanına sahip olan bu argümanın nasıl analiz edilmesi gerektiği konusundaki kıymetli yönlendirmeleri ve titiz değerlendirmeleri, çalışmanın amacına ulaşmasında belirleyici oldu. Delilin yokluğu argümanına dikkatimi çeken ve bu konuyu defalarca en ince ayrıntısına kadar kendisiyle müzakere etme fırsatını sunan değerli üstadım Yahya Zekeriya hocama ayrıca teşekkür ederim.

Tez savunma jürisinde bulunma nezaketi göstererek değerli yorum ve katkılarıyla çalışmama yön veren Doç. Dr. Mehmet Özturan ve Dr. Muhammet Ali Koca hocalarıma da teşekkürlerimi sunarım. Argümanın kelam literatüründeki konumuna dair kıymetli yorumları için Dr. Mehmet Aktaş, Dr. Mesut Erzi, Dr. Abdurrahman Ali Mihirig ve Özkan Şimşek hocalarıma da minnettarım. Argümanın fıkıh usulü literatüründeki kökenine dikkatimi çeken ve konuyu kendisiyle müzakere etme fırsatını sunan değerli hocam Prof. Dr. Mürteza Bedir'e de teşekkürlerimi iletmek isterim. Ayrıca lisans yıllarımdan itibaren bugüne kadar bünyesinde bulunma şerefine nail olduğum ve beni birçok açıdan destekleyen İstanbul Araştırma ve Eğitim Merkezi'ne (İSAR) müteşekkirim.

Çalışmayı baştan sona titizlikle okuyarak değerlendirmelerini benimle paylaşan kıymetli dostum Furkan Aktaş'a da bir teşekkür borçluyum. Başta zikrettiğim Yahya Zekeriya hocamın yanı sıra üzerimde büyük emeği olan ve hakkını asla ödeyemeyeceğim değerli üstadım Rıdvan Ciru hocama da dolaylı katkıları için teşekkür ederim.

Hayır dualarını esirgemeyen ve ilim yolculuğumda beni her daim destekleyen aileme teşekkürü ifası mergub bir borç bilirim. Son olarak en büyük destekçim sevgili refikama sonsuz teşekkürlerimi iletme isterim. Göz aydınlığı oğlumuz Ubeyd Taha ile sabırla beni bu yolculukta destekledikleri için minnettarım. Haklarını ödeyemem.

Hatalar nefsimden, tevfik Yüce Allah'tandır.

Furkan Kayacan

1 Temmuz 2024 | Üsküdar

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ	viii
İÇİNDEKİLER	x
ŞEKİLLER LİSTESİ	xii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: GEÇ DÖNEM MU‘TEZİLE’DE DELİLİN YOKLUĞU ARGÜMANI VE FAHREDDİN ER-RÂZÎ KÜLLİYATINDAKİ YERİ.....	12
1.1. Kâdî Abdülcebbar’dan Fahreddin er-Râzî’ye Mu‘tezile’de Argümanın Kullanımı	12
1.2. Argümanın Râzî Külliyyatındaki Yeri ve Serencamı	19
1.2.1. İlâhî Sıfatların Sınırlılığının İspatı: <i>İşârâtü ’n-nüzzâr ilâ letâîfi ’l-esrâr</i> ’da Argümanın Kullanımı	20
1.2.2. Epistemik Kesinlik Bağlamında Argümanın Zayıf Bir İstidlal Yöntemi olarak Tespiti ve Yeniden Yorumlanması: <i>Nihâyetü ’l-’ukûl fî dirâyeti ’l-usûl</i>	24
1.2.3. <i>Nihâyetü ’l-’ukûl</i> Sonrası Argümanın Görünümü.....	35
İKİNCİ BÖLÜM: DELİLİN YOKLUĞU ARGÜMANININ İNŞÂSI VE EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ.....	40
2.1. Delilin Yokluğu Argümanının Temel Yapısı	40
2.2. Sebr ve Taksim Yöntemi ile Küçük Öncülün İspatı	43
2.3. Epistemik Şüpheciliğe Karşı Büyük Öncülün İspatı	45
2.3.1. Zorunlu ve Nazari Bilginin İmkânının Şartı: <i>Epistemik Güven Delili</i>	46
2.3.2. Varlıktaki Teselsülün İmkânsızlığı: <i>Sonsuz Medlûl Delili</i>	57
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FAHREDDİN ER-RÂZÎ’NİN DELİLİN YOKLUĞU ARGÜMANINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ	61
3.1. Küçük Öncülün Eleştirisi: Tümevarım Problemi	61
3.1.1. <i>Cehalet Paradoksu</i> ve Tam Tümevarımın İmkânsızlığı	63
3.1.2. Gelecekle İlgili Haberlerin İmkânı: <i>Şer’î İhbar Delili</i>	68
3.2. Büyük Öncülün Eleştirisi.....	70

3.2.1.	Kısır Döngü, Tehallûf ve Çelişki Kıskaçında Epistemik Güven Delilinin İptali.	71
3.2.2.	Sonsuz Medlûl Delili Eleştirisi	77
3.3.	Argümanın Çürütülmesi: <i>Muâraza Eleştirisi</i>	79
3.3.1.	<i>Sahte İkilem Safsatası</i> : İspat ve Nefiy Arasında Tevakkuf.....	81
3.3.2.	Tartışmanın Son Noktası: <i>Cedelî Muâraza Hamlesi</i>	84
SONUÇ		91
KAYNAKÇA.....		101

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Râzî'nin etkileşim içerisinde olduğu geç dönem Mu'tezile ekolleri.....	15
Şekil 2: Nihâyetü'l-'ukûl'da delilin yokluğu argümanının argümantasyon şeması	42
Şekil 3: Râzî'nin EGD ₁ eleştirisinin argümantasyon şeması.....	74
Şekil 4: Cedelfî muâraza hamlesine getirilen eleştirilerin şeması	85

GİRİŞ

Duyularımızla ulaştığımız bilgilerin doğruluğundan nasıl emin olabiliriz? Önümüzde aslında göremediğimiz devasa dağların, işitemediğimiz korkunç seslerin veya duyularımızla idrak edemediğimiz varlıkların olmadığını ispat edebilir miyiz? Peki ya mantıksal çıkarımlarla ulaştığımız sonuçların doğruluğunu nasıl kesinleriz? Akıl yürütmemizde farkında olmadığımız bir hatanın olmadığını nereden biliriz?

İlk bakışta bilgilerimizin güvenilirliğini sorgulamayı hedefleyen bu sorular etrafında erken dönem kelam düşüncesinde dakik tartışmalar yürütülmüştür. Kelamcılarının farklı septik düşünce gelenekleriyle yakın temasları bu tartışmaların zeminini oluşturmuştur. Bu bağlamda septik düşünürlerle ve bilginin sadece imkânını değil, aynı zamanda kesinliğini de savunan kelamcılar arasındaki etkileşimler, bilginin mahiyeti, kaynakları ve epistemik değeri gibi konuların derinlemesine irdelenmesine ve geliştirilmesine katkı sağlamıştır.¹ Bu açıdan bakıldığında septik hipotezler, kelam epistemolojisinde kesin bilginin imkânına dair derin bir kavrayışın gelişmesine önayak olmuştur.² Bu kavrayış çerçevesinde zorunlu ve nazari bilgilerin epistemik değerine yönelik şüpheleri ve eleştirileri tutarlı bir şekilde cevaplayabilmek için özel argümanlar geliştirilmiştir.

Temelde epistemik şüpheciliğe karşı geliştirilen ve geç dönem Mu'tezile kelamında Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) takipçilerinde kullanımına rastlanılan *delilin yokluğu argümanı* da bu anlamda hususi bir öneme sahiptir. En basit haliyle varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan her şeyin nefyedilmek zorunda olduğunu ifade eden bu argüman (*mâ lâ delîle 'aleyhi vecebe nefyuhu*), Eş'arilik içerisinde süregelen yöntem eleştirileri kapsamında ilk kez Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından *Nihâyetü'l-*

¹ Nitekim kelam ilminin teşekkül sürecinde kelamcılarının Brahmanizm, Budizm, Düalizm ve Sofizm gibi septik düşünce gelenekleriyle etkileşim halinde oldukları bilinmektedir. bk. Abdurrahman Ali Mihirig, "Typologies of Scepticism in the Philosophical Tradition of Kalâm", *Theoria* 88/1 (Şubat 2022), 17-21; ayrıca bk. Heidrun Eichner, "Scepticisms in the Formation of Islamic Rational Theology: Abū al-Qāsim al-Balkhī and Ibn al-Malāhimī Providing a Window on the Transmission of Arguments from Late Antiquity", *Theoria* 88/1 (Şubat 2022), 3-10.

² bk. Paul L. Heck, *Skepticism in Classical Islam Moments of Confusion* (London New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2014), 9-10.

'*ukûl fî dirâyeti'l-usûl*'da müstakil bir istidlal yöntemi olarak incelenip ayrıntılı bir şekilde eleştirilmiştir.³

Bu çalışma, Râzî'nin düşünce sistemi bağlamında *delilin yokluğu argümanı*nı incelemeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan bir istidlal yöntemi olarak *delilin yokluğu argümanı*nın Râzî'nin eserlerindeki mahiyeti tezin temel konusunu teşkil etmektedir. Çalışma, tezin üç ana bölümünü tanımlayan üç temel soru etrafında şekillenmektedir:

- (i) *Delilin yokluğu argümanı*nın Râzî öncesi dönemdeki konumu ve Râzî külliyyatındaki yeri nedir?
- (ii) Râzî'ye göre bu argümanın formel yapısı nasıldır ve hangi epistemolojik temellere dayanmaktadır?
- (iii) Râzî'ye göre bu argümanı zayıf ve geçersiz bir istidlal yöntemi kılan unsurlar nelerdir?

Bu sorular doğrultusunda çalışmanın peşine düştüğü temel problem, *delilin yokluğu argümanı*nın Râzî'nin düşünce sistemindeki olumsuz konumunun irdelenmesidir. Bu anlamda Râzî'nin argümanı neden kesin bilgi vermeyen zayıf istidlal yöntemlerine dahil ettiğini soruşturmak için argümanın epistemolojik yapısının ayrıntılı bir şekilde ortaya konması gerektirmektedir. Bu nedenle çalışma kapsamında argümanın kanıtlarının incelenmesi, sınıflandırılması ve tanımlanması amaçlanmaktadır. *Delilin yokluğu argümanı*nın epistemolojik iskeletiyle birlikte argümantasyon şemasının ortaya konulması, Râzî'nin eleştirilerinin bu şema çerçevesinde analiz edilmesine imkân sağlayacaktır. Bu anlamda tümevarım problemi, sebr ve taksim yöntemi, bilginin imkânı, epistemik şüphecilik ve sonsuz teselsül problemi gibi tartışmalara kadar uzanımları olan argümanın, Râzî öncesi kelim literatüründeki seyrinin incelenmesi ve Râzî külliyyatındaki yerinin tespiti, argümanın kelim tarihindeki genel konumuna dair bilgimizi genişletecektir. Argümanın Râzî tarafından nasıl inşa edilip eleştirildiğinin ayrıntılı analizi ise Râzî'nin hedeflediği kelim epistemolojisinin temel karakteristiği olarak epistemik kesinliğin kuruluşunu anlamaya yardımcı olacaktır.

Çalışmanın takip ettiği temel yöntem argümanın epistemolojik ve semantik açılardan analiz edilmesidir. Bu bakımdan *delilin yokluğu argümanı*nı tahlil ederken, Râzî'nin

³ bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 1/124 vd. .

argümanı yerleştirdiği epistemolojik bağlam ve kavramsal çerçeve göz önünde bulunduruldu. Ayrıca Râzî'nin argümanı ele alışındaki tutumu, Eş'arî mezhebi içerisinde tevarüs ettiği yöntem eleştirilerinin bir parçası olarak değerlendirildi. Böylece argümanın tahlilinde karşılaşılan tartışma katmanlarının ve epistemolojik problemlerin analizinde söz konusu miras ve geç dönem Mu'tezile'deki arka plan dikkate alındı. Argümanın Râzî öncesi literatürdeki yerini, kullanımını ve atıf yoğunluğunu tespit edebilmek için optik karakter tanıma methodologyyla Râzî'nin dolaylı veya dolaysız bir şekilde etkileşim içerisinde bulunduğu düşünürlerin eserleri taratıldı. Bu sayede Râzî'nin konuya dair farkındalığının muhtemel kaynakları ortaya konuldu. Aynı şekilde Râzî külliyyatı içerisinde argümanın geçtiği yerler tespit edilip incelendi. Tüm bu eserlerde argümanın farklı ifade ediliş biçimleri aratılarak araştırmanın kapsamı genişletildi.

Râzî'de *delilin yokluğu argümanının* yapısı ve eleştirisi kompleks bir argümantasyon şemasına sahip olduğundan argümanın geniş tarihsel serüveninin ayrıntılı tespiti ve tüm teorik uzanımlarının analizi tezin sınırlarını aşmaktadır. Bu yüzden argümanın geç dönem Mu'tezile'deki tarihi Kâdî Abdülcebâr'dan (ö. 415/1025) Râzî'ye kadar uzanan dönemle sınırlıdır. Bu çerçevede Kâdî Abdülcebâr ve öğrencileri Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), Şerîf el-Mürtezâ (ö. 436/1044), Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî (ö. 450/1059) ve İbn Metteveyh'in (ö. 469/1077) yanı sıra, ayrıca Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101), İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141), Zemahşerî (538/1144) ve Râzî'nin çağdaşı Sedîdüddîn el-Himsî'nin (ö. 585/1189) eserlerinde argümanın kullanımı araştırıldı. Argümanın Râzî külliyyatındaki yerinin tespiti ise Râzî'nin kelim, felsefe ve mantık eserleriyle sınırlıdır.

Argümantasyon analizi ve teorik tartışmada temelde *Nihâyetü'l-'ukûl*'daki ilgili pasajlar esas alındı. Bu açıdan argümanın Râzî tarafından ilişkilendirildiği epistemolojik problemler tezin kapsamına girmektedir. Argümanın Râzî sonrası kelimdaki alımlanışı tezin sınırlarını aştığından dolayı doğrudan ele alınmadı; ancak tartışmayı derinleştirmek amacıyla argümanla ilgili geniş tartışmaların yer aldığı *Şerhü'l-Mevâkıf* ve üzerine yazılan haşiye literatüründen bazı incelemelerde istifade edildi.

Râzî öncesi dönemde dağınık olarak kullanımlarına rastlanılan ve müstakil bir başlık altında değerlendirilmeyen *delilin yokluğu argümanı*, *Nihâyetü'l-'ukûl* ile birlikte özel

bir bir istidlal yöntemi olarak incelenmeye başlamıştır. Bu nedenle argüman kelâmî bir yöntem olması açısından felsefe tarihi içerisinde genel olarak kelim literatürünün epistemoloji bölümlerinde, özel olarak ise delil ve istidlal bölümlerinde ele alınmaktadır. Râzî, argümanı epistemik kesinliğe ulaştıran istidlal yöntemlerini açıkladıktan sonra zayıf kelim yöntemlerine ayırdığı bir alt bölümde incelemektedir. Bu müstakil değerlendirmenin dışında argümanın kullanıldığı ve tartışmaya konu edildiği kelâmî meseleler de bulunmaktadır: bunlar arasında epistemoloji bölümlerinde *bilginin imkânı ve şüphelik*, İlahiyyât bölümlerinde *rû'yetullah* ve *İlâhî sıfatların sayısı*, nübüvvet bölümlerinde ise *peygamberlik iddiasının ispatı* meseleleri öne çıkmaktadır. Dolayısıyla *delilin yokluğu argümanı* kelim literatüründe bu meselelerin birer parçası olarak da değerlendirilmektedir. Bu çalışma argümanı temelde epistemoloji bölümünün bir parçası olarak muayyen bir istidlal yöntemi ve argüman olarak mercek altına almakta; söz konusu kelâmî meselelere ise argümanın kullanım alanlarını göstermek ve teorik tartışmaları çeşitlendirmek amacıyla yer yer referansta bulunmaktadır.

Delilin yokluğu argümanını Râzî özelinde inceleyen müstakil bir çalışmaya rastlamamaktayız. Ancak konumuza Râzî bağlamında dolaylı olarak değinen veya farklı bağlamlarda ele alan dağınık bir literatür mevcuttur. Bu çalışmaları temelde iki grup içerisinde değerlendirebiliriz: İlk grup doğrudan Râzî'nin kelim yöntemini ve epistemolojisini ele alan çalışmalardır. İkinci grubu ise Râzî'den bağımsız olarak doğrudan *delilin yokluğu argümanına* odaklanan bir çalışma ile genel anlamda kelim epistemolojisinin istidlal yöntemlerini inceleyen, bunu yaparken yer yer argümanı Râzî'yle de ilişkilendiren kelim tarihi çalışmaları oluşturmaktadır.

İlk grup içerisinde argümana değinen ilk araştırmalar arasında Shihadeh'nin "From Al-Ghazālī to Al-Rāzī: 6th/12th Century Developments In Muslim Philosophical Theology" (2005) başlıklı makalesi zikredilmelidir.⁴ Makalenin Râzî'nin kelim ve mantık düşüncesini inceleyen ikinci kısmında *Nihâyetü'l-'ukûl*'da eleştirilen kelim yöntemleri tanıtılmaktadır. Yazar ilk eleştirilen yöntemi '*cehalet* başvuru argümanı

⁴ bk. Ayman Shihadeh, "From Al-Ghazālī to Al-Rāzī: 6th/12th Century Developments In Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy* 15/1 (Şubat 2005), 165.

(*argumentum ad ignorantiam*)’ olarak isimlendirerek kısaca özetlemektedir; argümanın tarihi ve epistemolojik yapısı hakkında herhangi bir analiz yapılmamaktadır.⁵

Aynı yılda yayımlanan bir diğer çalışma Kaya’nın “Fahruddin Râzî’nin Sünnî Eş‘arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler” (2005) adlı makalesidir.⁶ Yazar dipnot kısmında da olsa söz konusu yöntem eleştirileri hakkında bilgi vererek ilk yöntemi İbn Halduncu bir okumadan hareketle *in ‘ikâsü’l-edille* kavramıyla şöhret kazanan yöntemle (*delilin butlanı medlûlün butlanını gerektirir*) eşleştirmektedir. Çalışmayı önemli kılan nokta ise argümanın *Nihâyetü’l-‘ukûl*’ün yanı sıra Râzî’nin diğer bir eseri olan *el-Metâlibü’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-Îlâhî*’deki kullanımının gösterilmesi ve Râzî sonrası dönemde *Şerhü’l-Mevâkıf*’daki alımlanışıyla kısaca ilişkilendirilmesidir.

Yine Râzî’nin yöntemi ve kelam eleştirileri bağlamında *Nihâyetü’l-‘ukûl*’dan hareketle argümana kısaca temas eden ve Râzî’nin başka bir eseri olan *Me‘âlimu usûli’d-dîn* ile de ilişkilendiren bir çalışma, Altaş’ın 2009 yılında ilk kez yayımlanan “Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi” başlıklı eseri ve “İbn Sînâ Felsefesi Eş‘ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî’nin Yöntemi” (2009) adlı makalesidir.⁷ Argümanın Râzî’nin son dönem eserleri arasında yer alan *Me‘âlimu usûli’d-dîn*’deki yerine işaret edilmesi, Râzî’nin *Nihâyetü’l-‘ukûl*’daki tavrını hayatının son dönemlerine kadar sürdürdüğünü tespit etmek adına önem taşımaktadır.

Zikredilmesi gereken bir diğer çalışma Türker’in “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî” (2013) başlıklı kitap bölümüdür.⁸ Yazar İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî’nin (ö. 478/1085) başlattığı ve İmam Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) devam ettirdiği eleştiri sürecinin Râzî tarafından tamamlandığını iddia ederek *Nihâyetü’l-‘ukûl*’daki yöntem eleştirilerini Eş‘arî mezhebi içerisindeki yöntem eleştirilerinin bir parçası olarak okumayı teklif etmektedir. Çalışma Râzî’nin eleştirdiği ilk yöntem olarak *delilin yokluğu argümanının* bir paragraflık özeti dışında argüman hakkında herhangi bir değerlendirme içermemektedir.

⁵ *Delilin yokluğu argümanının* bir *cehalet* başvuru argümanı olarak ele alınması tezin birinci bölümünde değerlendirilmektedir.

⁶ bk. Veysel Kaya, “Fahruddin Râzî’nin Sünnî Eş‘arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (Aralık 2005), 248-249.

⁷ bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 56; bk. Eşref Altaş, “İbn Sînâ Felsefesi Eş‘ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî’nin Yöntemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 142.

⁸ bk. Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 27.

Râzî çalışmaları arasında argümanın ele alındığı en geniş çalışma Turgut'un kaleme aldığı "Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi" (2021) başlıklı doktora tezidir.⁹ Tezin Râzî'nin istidlal yöntemini irdelleyen üçüncü bölümünde "Hakkında Delil Bulunmayan Nefyi" başlığı altında argümanın *in 'ikâsü'l-edille* yönteminden ayrı değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu açıdan argümanın müstakil bir istidlal yöntemi olarak değerlendirilmesi gerektiğini teklif eden bu çalışma, argümanın kelam epistemolojisi içerisindeki konumunun tespiti için önemli bir katkı sunmaktadır. Söz konusu kısımda Râzî'nin argümanı ele alışı genel hatlarıyla özetlenmektedir; Râzî'nin takrir ve getirdiği eleştiriler ise tartışılmamaktadır. Ancak çalışmanın başardığı önemli bir nokta argümanın Râzî'nin eserlerindeki kullanımına dair örneklerin çeşitlendirilip arttırılmasıdır. Böylece argümanın Râzî'deki konumu hakkında geniş bir perspektif sunulmaktadır. Çalışma ayrıca iki birincil kaynağa atıfla argümanın daha çok Mu'tezile içerisinde kullanıldığına yönelik bir hipotez içermesi açısından da argümanın Mu'tezilî kökeninin saptanmasına katkı sunmaktadır.

Râzî üzerine telif edilen literatür içerisinde argümanın ele alındığı güncel çalışmalardan biri de Erkmen'in "Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī: The Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism" adlı doktora tezidir.¹⁰ Metafiziksel bilginin imkânı bağlamında Râzî'nin epistemolojisini inceleyen bu çalışma da yine *Nihâyetü'l-ukûl*'dan hareketle Râzî'nin eleştirdiği kelâmî yöntemler arasında *delilin yokluğu argümanına* değinmektedir. Yazar argümanı *in 'ikâsü'l-edille* yöntemiyle eşleştirmekle beraber bu yöntemin Eş'arilere nispet edilmesini kabul etmeyerek Mu'tezile içerisinde kullanıldığını ileri sürmektedir. Ancak bu iddia birincil kaynaklarla desteklenmemektedir. Tezin sınırlarından dolayı Râzî'nin argümanı ele alışı hakkında herhangi bir teorik inceleme veya değerlendirme yapılmamaktadır.

İkincil çalışmaların ikinci grubuna geçecek olursak Râzî'den bağımsız olarak doğrudan *delilin yokluğu argümanının* kelam tarihindeki yerine odaklanan tek çalışma Shihadeh'nin "The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic

⁹ bk. Hüsnü Turgut, *Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 190-198.

¹⁰ bk. Recep Erkmen, *Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī: The Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism* (Indiana University, Doktora Tezi, 2022), 226-228.

Thought” (2013) başlıklı makalesidir.¹¹ Shihadeh konumuzu teşkil eden argümanı John Locke’un ‘*argument from ignorance*’ olarak kavramsallaştırdığı ve mantıksal olarak geçersiz bir argüman olarak değerlendirdiği argümana benzeterek aynı başlıkla isimlendirmektedir. Yazar argümanın Kâdî Abdülcebbâr ve İbnü’l-Melâhimî’deki kullanımı ile Cüveynî ve Râzî bağlamındaki eleştirisini ele alarak konuyla ilgili yatay bir okuma yapmaktadır. Bu açıdan makalenin ikincil literatür içerisinde *delilin yokluğu argümanı*nı ilk kez müstakil bir istidlal yöntemi olarak mercek altına alması ve kelam tarihi bağlamına yerleştirmesi önemli bir katkıdır. Makale argümanın farklı ele alınış biçimlerini teorik açıdan incelese de geniş kapsamından dolayı Râzî’deki konumunu ve eleştirisini yeterince derinleştirmemektedir.

Konuya genel kelam tarihi bağlamında değinen ilk çalışmalar arasında ise Neşşâr’ın “Menâhicü’l-bahs ‘inde müfekkiri’l-İslâm ve iktisâfu’l-menheci’l-‘ilmî fî’l-‘âlemi’l-İslâmî” (1947) başlıklı eseri yer almaktadır.¹² Kelam ve usul ilimlerinde kullanılan istidlal yöntemlerini ele alan bu çalışma, argümanı *in ‘ikâsü’l-edille* yöntemi olarak değerlendirerek İbn Haldun’un (ö. 808/1406) anlatısını tekrar etmektedir. Bunun yanı sıra Adudüddin el-Îcî’nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf fî ‘ilmi’l-kelâm* ve Bedreddin ez-Zerkeşî’nin (ö. 794/1392) *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fıkh* eserlerine atıfta bulunarak oldukça erken bir dönemde argümanın birincil kaynaklardaki yerinin tespiti için bir araştırma zemini oluşturmaktadır.

Argümanın dolaylı olarak ele alındığı bir diğer çalışma Van Ess’in “*Die Erkenntnislehre des ‘Adudaddin al-Ici: Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif*” (1966) başlıklı eseridir.¹³ *el-Mevâkıf*’ın Almanca’ya tercüme edilip yorumlandığı bu eser, Îcî’nin zayıf kelam yöntemlerine ayırdığı bölümün tercümesinin yanı sıra yazar tarafından yorumlanmasını da içermektedir. Yazarın da belirttiği üzere Îcî’nin burada *Nihâyetü’l-‘ukûl*’u takip etmesi hasebiyle ilk olarak *delilin yokluğu argümanı*nın eleştirisi ele alınmaktadır. Râzî’nin eleştirilerinin bir özetini oluşturan bu kısım yazar tarafından İbn Haldun’un anlatısıyla ilişkilendirilerek *suskunluğa başvuru argümanı* (*argumentum e silentio*) olarak isimlendirilmektedir. Çalışmada argümanın

¹¹ bk. Ayman Shihadeh, “The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought”, *Arabic Sciences and Philosophy* 23/2 (Eylül 2013), 171-220.

¹² bk. ‘Alî Sâmi en-Neşşâr, *Menâhicü’l-bahs ‘inde müfekkiri’l-İslâm ve iktisâfu’l-menheci’l-‘ilmî fî’l-‘âlemi’l-İslâmî* (Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, 1984), 137.

¹³ bk. Josef van Ess, *Die Erkenntnislehre des ‘Adudaddin al-Ici: Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif*. (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966), 378.

kelam tarihindeki kullanımının tespiti ve yorumu için birincil kaynakların yetersiz olduğu ifade edilerek diğer yöntemlere geçilmektedir.

Konuyu hem Râzî'yle ilişkilendiren hem de argümanın Mu'tezile'deki kullanımına işaret eden geniş bir kelam tarihi çalışması Hafâcî'nin "Menâhicü't-tefkîr fî'l-'akîdeti beyne'n-nassiyyîn ve'l-akliyyîn (el-Mu'tezile)"¹⁴ ve "Menâhicü't-tefkîr fî'l-'akîdeti beyne'n-nassiyyîn ve'l-akliyyîn (el-Eşâ'ira)"¹⁵ adlı iki ciltlik eseridir. Temelde yazarın 1974 yılında tamamladığı doktora tezine dayanan bu eser, argümanın erken dönem kelam tarihindeki yeri hakkında içerdiği tespitler açısından literatüre önemli bir katkı sağlamaktadır. Neşşâr'ı takip ederek argümanı *in 'ikâsü'l-edille* yöntemi olarak değerlendiren Hafâcî, bu yöntemin köken itibarıyla Mu'tezile mezhebinden neşet ettiğini, ilk dönem Eş'arîlik içerisinde de kullanıldığını ve ardından bir sonraki evrede Eş'arî mezhebi içerisinde başlayan yöntem eleştirileri kapsamında eleştirildiğini iddia etmektedir. Argümanın kelam tarihindeki önemini ve konumunu göstermeyi başaran bu çalışma argümanı doğrudan Râzî'nin *Nihâyetü'l-'ukûl*'daki yöntem eleştirileriyle ilişkilendirmektedir. Yazar ayrıca argümanın *Şerhü'l-Mevâkıf*'taki ele alınışının temelde Râzî'ye dayandığını da göstermekle birlikte Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) de Râzî'yi takip ederek argümanı eleştirdiğini ifade etmektedir. Çalışmanın kelam tarihi bağlamında argümana sadece dolaylı yolla değinmesi ve kaleme alındığı tarih itibarıyla kısıtlı birincil kaynaklara ulaşmasına rağmen geniş bir okuma sunması dikkat çekicidir.

Bir diğer çalışma Demir'in "Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (În'ikâs-ı Edille) ve Mütakaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri" (2007) başlıklı makalesidir.¹⁶ Bu çalışma argümanın *in 'ikâsü'l-edille* yönteminden farklılaştığını ve ayrı bir yöntem olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulaması açısından literatüre önemli bir katkı sunmaktadır. Her iki yöntemin mantıksal yapısını ve kelam tarihindeki yerini inceleyen yazar *Nihâyetü'l-'ukûl*'da eleştirilen ilk yöntemi "Râzî ve Hakkında Delil Olmayan Nefyinin Gerekliliği" başlığı altında ele almaktadır. Râzî'nin yöntem eleştirileri kapsamında argümanın ele alınışını özetleyip

¹⁴ bk. 'Îmâd Hafâcî, *Menâhicü't-tefkîr fî'l-'akîdeti beyne'n-nassiyyîn ve'l-akliyyîn (el-Mu'tezile)* (Abu Dabi: Meclisu Hukemâi'l-Muslimîn, 2022), 1/129-130.

¹⁵ bk. 'Îmâd Hafâcî, *Menâhicü't-tefkîr fî'l-'akîdeti beyne'n-nassiyyîn ve'l-akliyyîn (el-Eşâ'ira)* (Abu Dabi: Meclisu Hukemâi'l-Muslimîn, 2022), 2/528-532.

¹⁶ bk. Hilmi Demir, "Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (În'ikâs-ı Edille) ve Mütakaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri", *Dinî Araştırmalar* X/29 (2007), 97-104.

değerlendiren bu makale, argümanın köken itibariyle Ebu Haşim el-Cübbâi ve Bağdat Mu‘tezilesi içerisinde kullanıldığına dair bir hipotezi savunmaktadır.

Demir’in aksine argümanı *in ‘ikâsü’l-edille* yöntemiyle eşleştiren bir çalışma ise Türker’in “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri” (2008) isimli makalesidir.¹⁷ Argümanın Râzî tarafından eleştirildiğine kısaca değinen bu çalışma, argümanın ilk dönem Eş‘arileri tarafından kullanılmadığını, aksine çalışmamızda da ortaya konulacağı üzere Basra Mu‘tezilesi içerisinde savunulduğunu ifade etmesi açısından önemlidir.

Kelam tarihi çalışmaları içerisinde argümana değinen ve *in ‘ikâsü’l-edille* yönteminden farklı bir yöntem olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunan başka bir çalışma da ‘Abdülhâdî tarafından tahkik edilen Ebu’l-Kâsım Selmân el-Ensârî’nin (ö. 512/1118) “*el-Gunye fi’l-keâm*” (2010) başlıklı eserinin *dirâse* kısmıdır.¹⁸ Neşşâr’ın yukarıda bahsi geçen çalışmasında *in ‘ikâsü’l-edille* yöntemiyle *delilin yokluğu argümanı* aynı yöntem olarak ele almasını bir hata olarak gören bu çalışma, argümanın başlıca müstakil bir yöntem olarak okunması gerektiğini vurgulamaktadır. Yazar argümanın Râzî’deki yapısı ve eleştirisine ise değinmemektedir.

Literatür değerlendirmesinde de görüldüğü üzere argümanın mahiyeti ve kelam tarihindeki yeri, ikincil literatürde henüz net olarak belirlenememiştir. Bu anlamda argümanın nasıl bir yöntem olarak değerlendirilmesi gerektiği konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bazı çalışmalar Râzî’nin ele aldığı bu argümanı *in ‘ikâsü’l-edille* yöntemiyle eşleştirirken, diğerleri argümanı bir *cehalet başvuru argümanı* (*argumentum ad ignorantiam*) veya *suskunluğa başvuru argümanı* (*argumentum e silentio*) olarak değerlendirmektedir. Ancak bu tezin de amaçladığı şekilde argümanın müstakil bir yöntem olarak ele alınması gerektiğini savunan araştırmalar da mevcuttur.

¹⁷ bk. Ömer Türker, “Eş‘arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 19; Argümanı aynı şekilde *in ‘ikâsü’l-edille* yöntemiyle eşleştiren başka bir yorum için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Kelâm Tarihine Giriş* (Bursa: Emin Yayınları, 2022), 145-146.

¹⁸ bk. Mustafa Hasaneyn ‘Abdülhâdî, “Dirâse”, *el-Gunye fi’l-keâm* (Kahire: Dârü’s-Selâm, 2010), 1/168-172; Benzer şekilde argümanın farklı değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayan bir yorum için bk. Hikmet Şavluk, “Delillendirme Yöntemleri”, *Sistemik Kelam*, ed. Özcan Taşçı (Ankara: Nobel, 2022), 39; ayrıca bk. ‘Abdullah b. ‘Abdül‘azîz el-Ğizzî, “‘In ‘ikâsü’l-delîli’l-‘aklî ve’l-fark beynehû ve beyne delaleti’n-nefyi’l-İ-tizâliyye (انعكاس الدليل العقلي والفرق بينه وبين دلالة النفي الاعتزالية)”, *Atharah* (blog), 04 Kasım 2019.

Çalışmamızın birinci bölümü, argümanın Râzî öncesi kelim tarihindeki seyrine ve Râzî'nin eserlerindeki yerinin ayrıntılı tespitine odaklanmaktadır. Râzî'nin argümana yönelik farkındalığının muhtemel kaynaklarını görebilmek için ilk olarak Râzî öncesi kelimda argümanın hangi ekol ve düşünürler tarafından ne tür bağlamlarda kullanıldığına değinilmektedir. Argümanın kullanımına dair ikincil literatürdeki kısıtlı veriler genişletilerek argümana yönelik atıf, kullanım ve yorumlar Râzî'nin doğrudan veya dolaylı yolla etkileşim içerisinde bulunduğı geç dönem Mu'tezile literatüründe ortaya konulmaktadır. Bu bölüm bağlamında bu araştırmanın kapsamı Kâdî Abdülcebbâr'dan Râzî'ye kadar uzanan dönemde Mu'tezile içerisinde Behşemiyye ekolünün devamını teşkil eden Kâdî Abdülcebbâr çizgisi ile Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ekolü ile sınırlıdır.

Ardından argümanın Râzî külliyyatındaki konumu ve serencâmı üçlü bir bölümlleme takip edilerek ele alınmaktadır: İlk alt bölümde Râzî'nin argümanı hayatının erken dönemlerinde geçerli bir yöntem olarak kullandığı *İşârâtü'n-nüzzâr ilâ letâifi'l-esrâr* adlı eseri üzerinde gösterilmektedir. İkinci alt bölümde ise argümana yönelik tavrının büyük bir değişime uğradığını tespit edebildiğimiz kelim eseri *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*'da *delilin yokluğu argümanın* konumu irdelenmektedir. Nitekim Râzî burada kelim ilminde kullanılan bazı yöntemlerin eleştirisine ayırdığı bir başlık altında, argümanın Râzî külliyyatı içerisinde tespit edilebilen en geniş epistemolojik analiz ve eleştirisine yer vermektedir. Bu yüzden bu alt bölümde argümanın *Nihâyetü'l-'ukûl*'da nasıl bir çerçeve etrafında konumlandırıldığı etraflıca incelenerek Râzî'nin eleştirel tavrının ne tür bir kelim epistemolojisi içerisinde anlam kazandığı da tartışılmaktadır. Ayrıca *Nihâyetü'l-'ukûl*'un diğer bölümlerinde argümana yönelik atıf ve yorumlar tespit edilip argümanın metin içi bağlamı soruşturulmaktadır. Son olarak ise argümanın *Nihâyetü'l-'ukûl* ile eş zamanlı veya sonra telif edilen eserlerdeki serencâmı araştırılmaktadır. Bu doğrultuda Râzî'nin argümana yönelik farkındalığını ve eleştirel tavrını dolaylı ve dolaysız atıflarla *Te'sîsü't-takdîs*, *el-Me'âlim fî usûli'd-dîn*, *el-Metâlibü'l-'âliye* ve *et-Tefsîrü'l-kebîr* gibi birçok farklı eserine yansıttığı ortaya konulmaktadır. Böylece argümanın bir bütün olarak Râzî külliyyatındaki konumu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Argümanın genel hatlarıyla Râzî öncesi kelim tarihindeki seyri ve Râzî'nin eserlerindeki konumunun ayrıntılı tespitinin ardından epistemolojik analizine

geçilmektedir. Bu çerçevede temelde *Nihâyetü'l-‘ukûl*'daki pasajlardan hareketle ilk olarak argümanın yapısı çalışmanın ikinci bölümünde ele alınmaktadır; Râzî'nin eleştirileri ise üçüncü bölümde incelenmektedir.

Çalışmanın ikinci bölümü argümanın Râzî'ye göre nasıl bir formel yapıya sahip olduğunu ve hangi epistemolojik temeller üzerine inşa edildiğini araştırmaktadır. Bu bağlamda argümanın iki öncülde oluşan mantıksal kıyas formu ortaya konularak, her bir öncülün epistemolojik temellendirmesi ve ispatı birer alt bölümde incelenmektedir. Belirli bir bilgi nesnesi veya medlûl hakkında hiçbir delilin bulunmadığını ifade eden küçük öncülün yapısı ve temellendirmesi “Sebr ve Taksim Yöntemi ile Küçük Öncülün İspatı” başlıklı alt bölümde ele alınmaktadır. Delilin yokluğu argümanının ana gövdesini oluşturan ve varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan her bilgi nesnesinin nefyedilmek zorunda olduğunu ifade eden büyük öncül ise “Epistemik Şüpheciliğe Karşı Büyük Öncülün İspatı” başlığı altında çözümlenmektedir. Büyük öncül küçük öncüle kıyasla daha kompleks bir temellendirmeye sahip olduğundan dolayı, büyük öncülün ispatı için getirilen müstakil deliller iki alt başlıkta incelenmektedir: Birinci alt başlıkta, zorunlu ve nazari bilgilerin güvenirliliğini ispat etmeyi hedefleyen ve *epistemik güven delili* olarak isimlendirdiğimiz iki katmanlı bir argümantasyon mercek altına alınmaktadır. İkinci alt başlıkta ise varlıktaki teselsülün imkansızlığından yola çıkarak inşa edilen ve *sonsuz medlûl delili* olarak isimlendirmeyi tercih ettiğimiz delil incelenmektedir.

Üçüncü bölüm *Nihâyetü'l-‘ukûl*'da çizilen epistemolojik sınırlar çerçevesinde Râzî'nin argümana yönelik eleştirilerini üçlü bir bölümlenme ile analiz etmektedir: Birinci alt bölümde tümevarım problemi ekseninde küçük öncülün eleştirisi ele alınmaktadır. Bu doğrultuda Râzî'nin küçük öncülün epistemolojik temellerine karşı dile getirdiği şüphe ve itirazlar “*Cehalet Paradoksu ve Tam Tümevarımın İmkânsızlığı*” ile “*Gelecekle İlgili Haberlerin İmkânı: Şer’î İhbâr Delili*” olmak üzere iki başlık altında ortaya konulup tartışılmaktadır. İkinci alt bölümde ikili bir argümantasyon tabakasına sahip olan büyük öncülün eleştirisi incelenip değerlendirilmektedir. Üçüncü alt bölümde ise Râzî'nin bir bütün olarak delilin yokluğu argümanına yönelttiği karşıt argümanı “*Sahte İkilem Safsatası: İspat ve Nefiy Arasında Tevakkuf*” ve “*Tartışmanın Son Noktası: Cedeli Muâraza Hamlesi*” başlıkları altında tahlil edilip sorunsallaştırılmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM: GEÇ DÖNEM MU‘TEZİLE’DE DELİLİN YOKLUĞU ARGÜMANI VE FAHREDDİN ER-RÂZÎ KÜLLİYATINDAKİ YERİ

Bu bölümde ilk olarak Râzî’nin sunduğu argümanın kökeni argümana yönelik atıflara sıkça rastladığımız geç dönem Mu‘tezile mezhebi özelinde araştırılacaktır. Bu doğrultuda argümanın yaygınlığı, formu, kullanım alanları ve savunusu gibi noktalara ışık tutulacaktır. Ancak araştırmamız Râzî’ye nispetle olduğundan argümanın Mu‘tezile mezhebi içerisindeki işleviyle ilgili ayrıntılı bir inceleme yapılmayacaktır. Bununla birlikte bu araştırma argümanın kelimat tarihi içerisindeki yerini belirlememize de yardımcı olacaktır. Argümanın Mu‘tezile’deki görünümünü mercek altına almak, Râzî’nin incelediği, eleştirdiği ve tevarüs ettiği geleneği görmemizi sağlayarak düşünce tarihindeki süreklilik ve değişimler de gösterecektir.

İkinci olarak argümanın Râzî’nin eserlerindeki seyri ve konumu araştırılacaktır. Râzî argümana yönelik farkındalığını hangi eserlerine yansıtmıştır? O argümanın epistemolojik yapısını nasıl değerlendirmektedir? Argümana yönelik tavrında bir değişim gerçekleşmiş midir? Bu soruların cevaplanabilmesi için ilk eserlerinden son eserlerine argümana yönelik dağınık atıflar tespit edilip kronolojik olarak bir araya getirilecektir. Söz konusu dağınık atıfların toparlanması ayrıca Râzî’nin özel bir istidlal yöntemi olarak argümana dair farkındalığını ölçmemizi de sağlayarak Râzî’nin düşünce serüveninde argümanın inşasını ve kullanımını gösterecektir. Böylece bu bölüm tezin ikinci ve üçüncü bölümündeki tartışmalar ve teorik çerçeve için bir zemin oluşturacaktır.

1.1. Kâdî Abdülcebbâr’dan Fahreddin er-Râzî’ye Mu‘tezile’de Argümanın Kullanımı

Delilin yokluğu argümanın Râzî öncesi kelimatda hangi ekoller tarafınca ne tür bağlamlarda geçerli bir yöntem olarak kullanıldığı henüz kapsamlı bir şekilde ortaya konulmamıştır. Ancak Râzî’nin *Nihâyetü’l-‘ukûl fî dirâyeti’l-usûl*’deki iki işaretinden yola çıkarak en azından Mu‘tezile mezhebi içerisinde argümana başvurulduğunu

söylemek mümkündür.¹⁹ Vefat tarihi kesin olarak bilinmeyen ancak argümanı, Râzî'nin anlatımıyla büyük oranda aynı ifadelerle açıklayan Mu'tezilî düşünür Ebû'l-Me'âlî Sâ'id b. Ahmed el-Usûlî (ö. 6./12. yüzyılın sonları veya 7./13. yüzyılın başları) de *Kitabü'l-Kâmil fî usûli'd-dîn* başlıklı eserinde argümanı “*delâletü nefyi'd-delâle*” şeklinde isimlendirerek Ebu Hâşim el-Cübbâî ile Kâdî Abdülcebbâr'ın birçok meselede bu yöneme başvurdıklarını belirtmektedir;²⁰ onun Râzî ile etkileşim içerisinde olup olmadığı ise henüz cevaplanamamış bir sorudur.²¹

¹⁹ bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Sa'id Abdüllatîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 2/221, 283. Râzî ilk atıfta şikayetle müteahhir dönem Mu'tezilîlerin ısrarla argümanı kullandıklarını belirtmektedir. Ayrıca bk. Recep Erkmen, *Fakhr Al-Dîn Al-Râzî: The Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism* (Indiana University, Doktora Tezi, 2022), 228.

²⁰ bk. Takiyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd el-'Ucâlî el-Mu'tezilî en-Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istikâs fî mâ belâğena min kelâmi'l-kudemâ*, thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Suuni'l-İslamiyye, ts.), 322; Sabine Schmidtke'ye göre *el-Kâmil*'in yazarının “en-Necrânî” şeklindeki künyesi ve ayrıca kitabın başlığı muhakkikten kaynaklanan yanlış bir tespittir; yazıda Schmidtke'nin tespit ettiği şekilde *el-Kâmil*'in yazarına atıfta bulunulacaktır. bk. Sabine Schmidtke, “The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase”, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2015), 172; Sâ'id b. Ahmed'in delilin yokluğu argümanına ayırdığı pasajları inceleyen ilk çalışma, el-Kâmil'in muhakkiki Seyyid Hasan Şâhid'in “Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqîaddîn an-Nağrânî” başlıklı eseridir. bk. Elsayed Elshahed, *Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqîaddîn an-Nağrânî* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983), 212 vd.; *el-Kâmil*'deki söz konusu bölümün incelendiği bir diğer çalışma için bk. Özcan Taşcı, *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyyüddin Necrânî* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 145 vd.; Yazarın 2005 yılında tamamladığı doktora çalışması *el-Kâmil* üzerinedir. bk. Özcan Taşcı, *Takiyyüddin Necrânî'nin Mu'tezile bilgi teorisindeki yeri ve önemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005); Demir, Râzî'nin argümana dair *Nihâyetü'l-'ukûl*'daki ifadeleri ile *el-Kâmil*'deki söz konusu bölüm arasındaki benzerliğe dikkat çekmektedir. bk. Hilmi Demir, “Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütakaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, *Dinî Araştırmalar* X/29 (2007), 98; ayrıca bk. Ayman Shihadeh, “The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought”, *Arabic Sciences and Philosophy* 23/2 (Eylül 2013), 176, 214-217.

²¹ *Nihâyetü'l-'ukûl* ile *el-Kâmil*'in meçhul ortak bir kaynaktan faydalanma ihtimalinden bahseden bir yorum için bk. Demir, “Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütakaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”, 98; Ayman Shihadeh bu yorumun aksine *el-Kâmil*'in *Nihâyetü'l-'ukûl*'dan beslendiğini iddia etmektedir. bk. Shihadeh, “The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought”, 214-215; Sabine Schmidtke ise yeni veriler ışığında Sâ'id b. Ahmed'in kuvvetle muhtemel İbnü'l-Melâhimî'nin öğrencisi olduğunu iddia etmektedir. bk. Schmidtke, “The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase”, 173-174. İbnü'l-Melâhimî'nin 536/1141 yılında vefat ettiğini ve Râzî'nin *Nihâyetü'l-'ukûl*'u telif etmeden önce Harizm bölgesine seyahat ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda, Sâ'id b. Ahmed'in Râzî'nin muasırı olduğu ileri sürülebilir; Râzî'nin Harizm bölgesine seyahatı hakkında bilgi için bk. Eşref Altaş, “Fahreddîn er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileleri, İlmî ve Siyasî İlişkileri”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 62.; ayrıca bk. Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 271. Tüm bu sayılanlardan hareketle Shihadeh'nin yorumunun aksine Râzî'nin *el-Kâmil*'den istifade etmiş olabileceği şeklindeki bir ihtimalden de bahsedilebilir. *el-Kâmil*'in telif tarihinin bilinmemesi konu hakkında kesin bir kanaat getirmeyi zorlaştırmaktadır. Ancak Schmidtke'nin yorumuna dayanarak son ihtimal kuvvetlenmektedir. Bu açıdan her iki metnin mukayeseli incelemesi veya doğrudan *el-Kâmil*'in telif tarihinin yeni nüshalar ışığında tespiti söz konusu soruyu açıklığa kavuşturacaktır.

Râzî ve Sâ'id b. Ahmed'in tespitlerini doğrulayan akademik çalışmalar da mevcuttur: 'Îmâd Hafâcî (ö. 2000) argümanın Mu'tezile mezhebi içerisinde Kâdî Abdülcebbar tarafından kullanıldığını iki atıf örneğinde göstermektedir.²² Ayman Shihadeh bunu genişleterek Kâdî'nin öğrencisi İbn Metteveyh, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin takipçisi İbnü'l-Melâhimî ve Zemahşerî'nin de argümanı kullandıklarını göstererek örnekleri arttırmaktadır.²³

Argümana yönelik atıf ve kullanımları Râzî'nin yaşadığı dönemdeki Mu'tezilî ekollere dair *Tahsîlü'l-hak*'daki gözlemine uygun olarak temelde iki grup içerisinde takip edebiliriz:²⁴

(1) Behşemiyye ekolünü temsilen Kâdî Abdülcebbar ve takipçileri (*Kâdî çizgisi*)²⁵

(2) Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve takipçileri (*Hüseyniyye ekolü* veya *Hüseynî çizgi*)²⁶

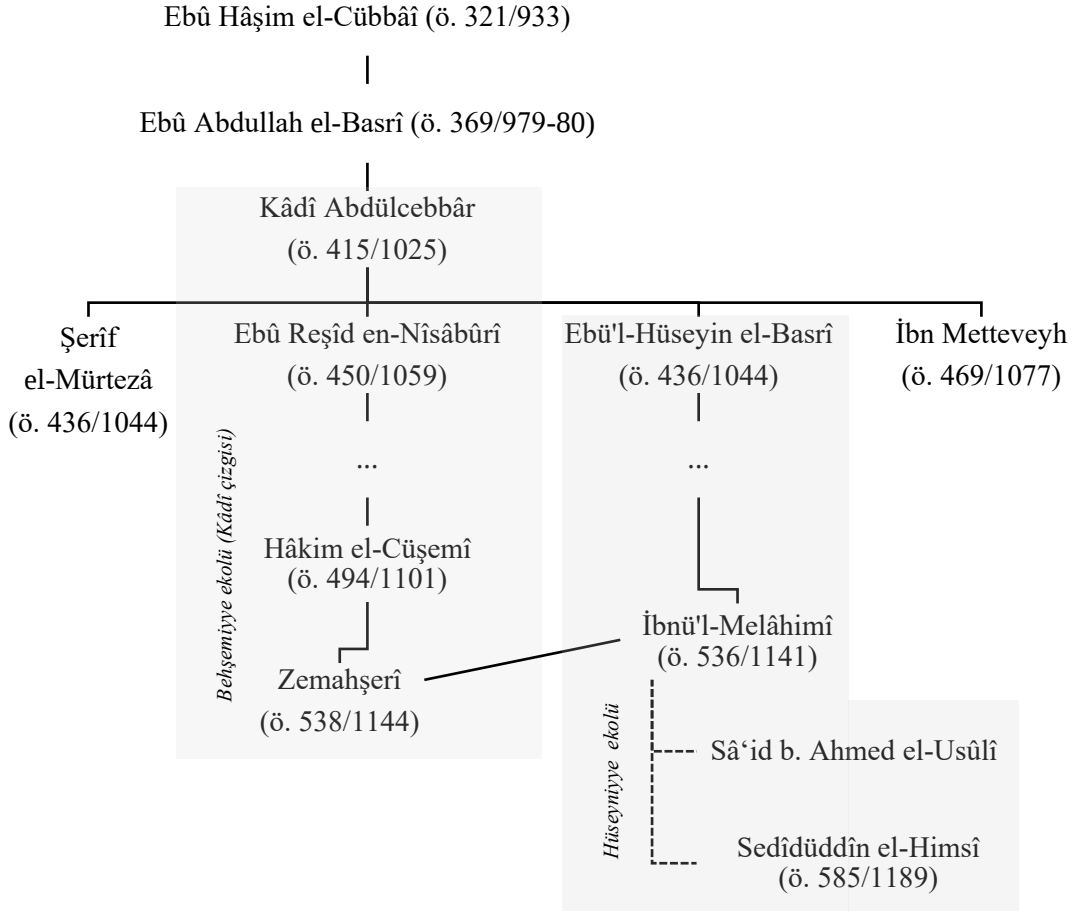
²² bk. Hafâcî, *Menâhicü't-tefkîr (el-Mu'tezile)*, 1/129-130; Yazar erken dönem Eş'arîlerin de bu yöntemi kullandıklarını iddia etmektedir. Ancak bu iddiasına yönelik İbn Haldun'un *in'ikâsü'l-edille* yorumu dışında bir kaynak getirmemektedir. Bk. Hafâcî, *Menâhicü't-tefkîr (el-Eşâ'ira)*, 2/65.

²³ bk. Shihadeh, "The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought", 175-191.

²⁴ bk. Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü firaki'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn*, ed. Mu'tasım bi'llah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 2006), 48.; "*İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*" şeklindeki kitap başlığı *Tahsîlü'l-hak*'ın ikinci bölümünün Arapça tercümesine aittir, bk. Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 117.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar'dan itibaren Behşemiyye ekolü hakkında geniş bilgi için bk. Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase", 166-170; ayrıca bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2017), 120-125.

²⁶ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Hüseyniyye ekolü hakkında geniş bilgi için bk. Schmidtke, "The Mu'tazilite Movement (III): The Scholastic Phase", 169-176; ayrıca bk. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 125-130.



Şekil 1: Râzî'nin etkileşim içerisinde olduğu geç dönem Mu'tezile ekolleri

İlk olarak her iki grup içerisinde tespit edebildiğimiz atıf, kullanım ve yorumlara dipnotlarda işaret edilecek ve ardından argümanın kullanımlarına dair yorumlarda bulunulacaktır.

Birinci grupta argümanı kullandığını bildiğimiz Kâdî Abdülcebbâr²⁷ ile İbn Metteveyh'in²⁸ yanı sıra, yine Kâdî'nin öne çıkan öğrencilerinden Ebû Reşîd en-

²⁷ Kâdî Abdülcebbâr'ın argümana yönelik atıfları için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Semîr Mustafa Rebâb (Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001), 63, 131, 169, 360-363, 543; *el-Muğni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl: rü'yetü'l-bârî*, thk. Muhammed Mustafa Hilmi, Ebü'l-Vefa el-Guneymi (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), 4/326-327; *el-Muğni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl: halku'l-kur'an*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), 7/14-15, 30; *el-Muğni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl: et-teklîf*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), 11/312 vd.; *Nüketü Kitabi'l-Muğni*, thk. Ömer Hamdân - Sabine Schmidtke (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkîyye, 2012), 81.

Nîsâbü'rî²⁹ ve Şerîf el-Mürtezâ³⁰, Ebû Reşîd'in ikinci kuşak öğrencisi Hâkim el-Cüşemî³¹ ve öğrencisi Zemahşerî'nin³² eserlerinde argümanın izlerine rastlamaktayız.

İkinci grupta ise başta Ebü'l-Hüseyin el-Basrî³³ olmak üzere, takipçilerinden İbnü'l-Melâhimî³⁴, Râzî'nin çağdaşları Sedîdüddîn b. Hasan el-Himsî³⁵ ve aynı zamanda muhtemelen İbnü'l-Melâhimî'nin öğrencisi olan Sâ'id b. Ahmed'in³⁶ eserlerinde argümana dair değerlendirmeleri tespit etmek mümkündür.

Bu atıflardan hareketle argümanın temelde bir istidlal yöntemi olarak Kâdî Abdülcebbar çizgisi ve Hüseyinî çizgide benimsendiği; bilginin imkânı, renk veya koku gibi cinslerin sayısı, sıfat / ahval teorisinin iptali, sıfatların hasrı, nübüvvetin ispatı ve mücerret nefis

²⁸ İbn Metteveyh'in argümanın kullanımına yönelik yorumu için bk. Ebû Muhammed el-Hasen İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hedü'l-İlmiyyi'l-Faransî li'l-Âsâri's-Şarkıyyeti, 2009), 1/131.

²⁹ Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin argümana yönelik atıfları için bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid (Beyrut: Ma'hedü'l-İnmai'l-Arabi, 1979), 235, 339, 371, 374-375; *Fî't-Tevhîd (Dîvânü'l-usûl)*, thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1969), 57, 60, 127, 135, 146.

³⁰ Şerîf el-Mürtezâ'nın argümanın kullanımına yönelik yorumu için bk. eş-Şerîf el-Mürtezâ, *Resâilu's-Şerîfi'l-Mürtezâ*, ed. es-Seyyid Mehdî Recâi (Kum: Dâru'l-Kurâni'l-Kerîm, 1405), 2/101-104; ayrıca bk. *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a*, thk. es-Seyyid 'Alî el-Mededî (Meşhed: Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşri't-Tabi'ati li'l-Âsitâneti'r-Rızaviyyeti'l-Mukaddese, 1398), 2/413-415.

³¹ Cüşemî'nin argümana yönelik atıfları için bk. Ebû Sa'd İbn Kerrame Hakim Muhassin b Muhammed b Kerrame Cüşemî Beyhaki Hakim Cüşemî, *'Uyûnü'l-mesâil fî'l-usûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire: Darü'l-İhsan, 2018), 55, 67, 308.

³² Zemahşerî'nin argümana yönelik atıfları için bk. Cârullah Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Kitabu'l-Minhâc fî usûli'd-dîn*, thk. Sabine Schmidtke (Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-'Ulûm, 2007), 13, 18-19.

³³ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin argümana yönelik eleştirel yorumu için bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, thk. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 11-16; ayrıca usul tartışmalarındaki kullanımları için bk. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyi'l-Faransî li'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, 1964), 1/57-58, 65, 78, 142, 186; *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyi'l-Faransî li'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, 1964), 2/880-883, 886, 945, 979-980.

³⁴ İbnü'l-Melâhimî'nin argümana yönelik atıfları ve yorumları için bk. Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung (Tehran: Miras-e Maktoob, 2012), 233, 252-260, 277-278, 283-285, 289, 309-311, 381-382, 548-549; *el-Fâik fî usûli'd-dîn*, thk. Faysal Bedir Avn (Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2010), 81, 94-95, 105, 109-110, 234-236, 524, 576; *Tuhfetü'l-mütekellimîn fî'r-reddi 'ale'l-felâsife*, thk. Hassan Ansari - Wilferd Madelung (Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008), 45, 66-67, 73, 106-108, 196-197.

³⁵ Sedîdüddîn el-Himsî'nin argümanın kullanımına yönelik yorumları için bk. Sedîdüddîn Muhammed er-Râzî el-Himsî, *el-Munkız mine't-taklîd* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 1/75-81, 87-89. Muhakkikin eserin girişindeki açıklamalarına binaen tezde müellifin nisbesi "el-Himsî" şeklinde ifade edilmektedir. Buna karşın Ansari, Schmidtke ve Griffel "el-Himmâsî" veya "el-Himmisî" lakabını kullanmayı tercih etmektedirler. Daha fazla bilgi için bk. Hassan Ansari - Sabine Schmidtke, "The Shî'î Reception of Mu'tazilism (II)", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford University Press, 2016), 207-209; bk. Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, 278.

³⁶ Sâ'id b. Ahmed'in argümana yönelik eleştirel yorumları için bk. Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istikâ fî mâ belağena min kelâmi'l-kudemâ*, 322-334.

teorisinin iptali gibi farklı kelâmî meselelerde kullanıldığını görmekteyiz.³⁷ Argümanın kullanımlarını incelediğimizde, en yoğun atıfların İlâhiyyat bölümlerinde, özellikle de İlâhî sıfatlar bahislerinde geçtiğini tespit etmek mümkündür.

Sâ'id b. Ahmed'in de ifade ettiği üzere argümanın Mu'tezile literatürü içerisinde birçok farklı ifade ediliş biçimi vardır.³⁸ Bu durum argümanın tespitini zorlaştırmaktadır. Ancak genel itibarıyla 'varlığı hakkında delil olmayanın mümkün görülmesi (tecvîz) safsatalar (cehâlât) kapısını aralar!', 'zorunlu olarak bilinmeyen ve hakkında delil olmayan şeyin ispat edilmesi bizi safsatalara götürür, 'bilinmesi mümkün olmayan şeylerin ispatı caiz değildir', 'makul olmayanın nefyi zorunludur' veya 'varlığı hakkında bir delilin olması mümkün olmayan şeyin ispatı, zorunlu ve nazari bilgilerimizin epistemik değerini zedelediğinden (kadh) nefyedilmek zorundadır' gibi ifadelerle, argümanın özünde bir muhale indirgeme hamlesi olarak inşâ edildiği anlaşılmaktadır.³⁹ Ayrıca duyularımızın bizi yanıltabileceğine veya akıl yürütmelerimizde hiçbir zaman hatalardan berî olamayacağımıza dair birtakım septik şüpheler de yine bu tarz bir gerekçelendirme ile nefyedilmektedir.

Bu bağlamdaki kullanımları değerlendirdiğimizde, aslında argüman ile *bilmenin sınır durumları* etrafında dakik tartışmalar yürütüldüğünü ifade etmek mümkündür. Bu açıdan söz gelimi, önümüzde göremediğimiz yüksek dağların bulunduğunu iddia etmenin apaçık bir safsata olarak görülmesinin ve fakat yanımızda bir cin veya meleğin bulunduğunu iddia etmenin neden safsata olmayıp tevakkuf gerektiren bir durum olduğu uzunca tartışılmaktadır.⁴⁰ Bazı bağlamlarda ise argüman dolaylı bir ispat için kullanılır. Örneğin koku, tat veya renk gibi araz cinsleri veya İlâhî sıfatlar gibi bilgi nesnelerinin sayıca sınırlı olduğu, aksini belirten bir delilin yokluğu ile ispatlanmaktadır.⁴¹ Aynı şekilde araz ve cisim dışında üçüncü bir kategorinin varlığı, doğrudan delilin yokluğu argümanına başvurularak reddedilmektedir.⁴²

³⁷ Kâdî Abdülcebbâr ile İbnü'l-Melâhimî'de argümanın kullanımına dair bir inceleme için bk. Shihadeh, "The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought", 180-195.

³⁸ bk. Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istikâsâ fî mâ belâğena min kelâmi'l-kudemâ*, 323.

³⁹ Mesela bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl : halku'l-kur'ân*, 7/30; Nisâbü'rî, *el-Mesâil fî'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 339; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fî usûli'd-dîn*, 81, 95; Zemahşerî, *Kitabu'l-Minhâc fî usûli'd-dîn*, 18; Himsî, *el-Munkız mine't-taklîd*, 1412, 1/228.

⁴⁰ Mesela bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, 256-260.

⁴¹ bk. Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istikâsâ fî mâ belâğena min kelâmi'l-kudemâ*, 322-323.

⁴² bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*, 1/131.

Şimdilik söz konusu isimlerin eserlerinde argümanı kullandıklarını göz önünde bulundurduğumuzda, Râzî'nin argümana yönelik farkındalığı ve eleştirel tutumunun kaynakları hakkında birtakım tahminlerde bulunmak mümkündür: Râzî'nin, çağının Mu'tezilî alimleriyle doğrudan temas halinde olduğu söylenebilir. Zira Mu'tezile düşüncesinin baskın olduğu Gürgeç, Nisabur ve Merv'de uzun yıllar Hârizmşahların hizmetinde bulunduğu, hayatının erken döneminde Hârizm bölgesine seyahat ettiği ve Mu'tezilî alimlerle münazaralarda bulunduğu bilinmektedir.⁴³ Bu açıdan Râzî'nin Hârizm bölgesinde İbnü'l-Melâhimî'nin öğrencileriyle etkileşim içerisinde bulunmuş olması muhtemeldir.⁴⁴ Râzî'nin eserlerinde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye ve 'Mahmûd el-Harizmî' ismiyle İbnü'l-Melâhimî'ye atıfta bulunduğu da bilinmektedir.⁴⁵ Hatta onun ince meselelerde Ebü'l-Hüseyin ve İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerinden etkilendiği Zeydî âlim İbnü'l-Mürtezâ (ö. 840/1437) tarafından ileri sürülmektedir. Benzer şekilde Râzî'nin *et-Tefsîrû'l-kebîr*'i yazarken Zemahşerî'nin eserlerinden istifade ettiği, hatta gençlik yıllarında Ebü'l-Hüseyin'in *el-Mu'temed* başlıklı usul eserini ezbere bildiği nakledilmektedir.⁴⁶ Ayrıca Rey'de yine erken döneminden itibaren Mu'tezilî-Şîî âlim Sedîdüddîn el-Himsî (ö. 585/1189) ile iletişimde bulunduğu ve *Nihâyetü'l-'ukûl* ile *et-Tefsîrû'l-kebîr*'de bazı görüşlerini tartıştığı da zikredilmektedir.⁴⁷

⁴³ bk. Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Hayatı, Hâmilere, İlmî ve Siyasî İlişkileri", 62; bk. Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, 268; Hârizm'de Mu'tezile hakkında bilgi için bk. Wilferd Madelung, "The Spread of Maturidism and the Turks", *Biblos (Coimbra)* 46 (1970), 115-116; ayrıca bk. Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023), 197-201.

⁴⁴ bk. Orhan Şener Koloğlu, "İbnü'l-Melâhimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Ocak 2024); bk. Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Hayatı, Hâmilere, İlmî ve Siyasî İlişkileri", 63.

⁴⁵ bk. Muhakkikin girişi, İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, 8; Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Hayatı, Hâmilere, İlmî ve Siyasî İlişkileri", 61.

⁴⁶ Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Hayatı, Hâmilere, İlmî ve Siyasî İlişkileri", 51, 63.

⁴⁷ bk. Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfiler/Tasavvuf Bakışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VI/14 [Mevlânâ Özel Sayısı] (2005), 286-287; Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Hayatı, Hâmilere, İlmî ve Siyasî İlişkileri", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 53; Eşref Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 116; Himmâsî, Ebü'l-Hüseyin'in görüşlerini alımlayan ve takip eden ilk İmamîye alimlerindendir. bk. Gregor Schwarb, "Mutazilism in the Age of Averroes", *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, ed. Peter Adamson, Warburg Institute Colloquia 16 (London: The Warburg Institute, 2011), 264; Himmâsî, *el-Munkız mine't-taklîd* başlıklı kelim eserinde birçok farklı meselede Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, Ebü Reşîd en-Nisabûrî ve özellikle sıklıkla "Sâhibu'l-Fâik" olarak zikrettiği İbnü'l-Melâhimî'nin görüşlerini nakletmektedir. Atıf örnekleri için bk. Sedîdüddîn Muhammed er-Râzî el-Himmâsî, *el-Munkız mine't-taklîd* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 1/56, 136, 208, 280, 345, 398; Sedîdüddîn Muhammed er-Râzî el-Himmâsî, *el-Munkız mine't-taklîd* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412), 2/83, 85, 99, 128, 140, 144, 186, 207, 214, 219, 282.

Tüm bunlardan hareketle Râzî'nin kendisinden önceki Mu'tezilî birikimle sıkı bir irtibat halinde olduğunun altını çizebiliriz. Bu irtibatın bir neticesi olarak Râzî'nin, argümanın birçok farklı kullanımını görmüş olması muhtemeldir. Bu açıdan argümanın, Kâdî'den Râzî'ye kadar uzanan dönemde Mu'tezile'deki konumunun ve özellikle Râzî ile etkileşim içerisinde bulunması muhtemel Mu'tezilî âlimlerin eserlerindeki izlerinin araştırılması ayrıca önem kazanmaktadır.

Netice olarak argümanın, Râzî'nin etkileşim içerisinde bulunduğu Mu'tezilî ekoller tarafından birçok farklı bağlamlarda muayyen bir istidlal yöntemi olarak kullanıldığını ifade edebiliriz. İncelenen eserlerde ayrıca argümanın kullanım alanları ve epistemik değerine dair mezhep içi tartışmaların gerçekleştiği, bilhassa Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve Sâ'id b. Ahmed'in eleştirel tavırlarında ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan Râzî'nin eserlerinde atıfta bulunduğu ve epistemolojik analizini yaparak genişçe eleştirdiği delilin yokluğu argümanı, Kâdî Abdülcebbar'dan Sedîdüddîn el-Himsî'ye, iki asır boyunca Mu'tezile kelamının dinamik bir parçası olarak Râzî'nin etkileşim alanına girmiştir.⁴⁸

1.2. Argümanın Râzî Külliyyatındaki Yeri ve Serencamı

Râzî'nin argümanı müstakil bir istidlal yöntemi olarak epistemolojik açıdan etraflıca incelediği tek eseri, tespit edebildiğimiz kadarıyla *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*'dür. Eserin Râzî'nin hayatının ilk döneminin sonlarında kaleme alındığını göz

⁴⁸ Argümanın Mu'tezile içerisindeki ifade edilişi, kullanımı ve Râzî'nin inşâ ettiği ve eleştirdiği şekli arasındaki farkların tespiti, tezin sınırlarını aşan, ancak araştırılması gereken bir konudur. Kanaatimizce, 'delilin yokluğu' argümanı işaret ettiğimiz Mu'tezilî kaynaklardaki kullanımlar ve epistemolojik gerekçelendirmeler ışığında, Mu'tezile bağlamında müstakil olarak incelenmelidir. Bu incelemelerde, Râzî'nin açıklamaları ile Mu'tezilî kaynaklardaki kullanımlar arasında ne tür farkların olduğunun ortaya konulması ve argümanın Mu'tezile içerisinde hangi gerekçelerden dolayı ne tür alanlarda geçerli veya geçersiz olduğunun belirlenmesi önemli bir kazanım olacaktır. Bu anlamda argümanın kullanımları *metafizik-fizik* veya *celîlü'l-kelâm* ile *latîfü'l-kelâm* düzlemlerinde incelenebilir. Ayrıca argümanın kelim ilminin yanı sıra usul ilmindeki kullanımlarının tahlil edilmesi, argümanın Mu'tezile düşüncesindeki konumuna dair bilgimizi arttıracaktır. Mesela argümanın izlerine rastlayabildiğimiz usul meseleleri "nâfiye delil gerekir mi?" veya kısaca "lâ delil hüccet midir?" şeklinde ifade edilen meselenin yanı sıra *istishab* meselesidir. Cessâs (ö. 370/981), Debûsî (ö. 430/1039) ve Serahsî (ö. 483/1090 [?]) gibi erken dönem Hanefî usûlcülerinin eserlerinde bu minvalde delilin yokluğu argümanı ile ilişkili tartışmaların izlerini tespit etmek mümkündür. bk. Ebu Bekr el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 2/177 vd., 189 vd.; bk. Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-usûl fî'l-fikhi ve tahdîdu edilleti's-şer'i*, thk. Abdurrahîm Ya'kûb (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2009), 3/147 vd., 163 vd.; Şemsü'l-eimme Ebû Bekr es-Serahsî, *Temhîdu'l-fusûl fî'l-usûl*, thk. 'Asker b. 'Abdillâh b. Ta'miyân (son) (Kuveyt: Esfâr, 2022), 215 vd., 231 vd.

önünde bulundurduğumuzda, Râzî'nin argümana yönelik farkındalığını eserlerine hayatının erken safhalarından itibaren yansıtmış olduğunu söyleyebiliriz. Bu doğrultuda, Râzî'nin eserleri kronolojik olarak incelenerek argümanın Râzî'deki serüveni temelde üç evrede değerlendirilerek ortaya konulacaktır. Bu analiz yapılırken, Râzî'nin argümana yönelik tavrında bir değişimin olup olmadığı da irdelenecektir.

İlk olarak, Râzî'nin erken dönem eseri olan *İşârâtü'n-nüzzâr ilâ letâifi'l-esrâr* adlı kelimada eserinde argümanı eleştirmek yerine geçerli bir istidlal yöntemi olarak kullandığı bir tartışma örneğiyle gösterilecektir. Ardından, Râzî'nin argümanı zayıf bir istidlal yöntemi olarak konumlandığı ve en kapsamlı tahliline yer verdiği *Nihâyetü'l-ukûl*'da argümanın metin-içi bağlamı ayrıntılı bir şekilde incelenecektir. Bu sayede, kelimada epistemolojisi çerçevesinde Eş'arîlik içerisinde devam eden yöntem eleştirilerinin bir parçası olarak Râzî'nin yaklaşımının nasıl anlaşılması gerektiği değerlendirilecektir. Son olarak ise, orta ve son dönem eserlerinde argümana yönelik atıf ve yorumlar tespit edilecektir.

1.2.1. İlâhî Sıfatların Sınırlılığının İspatı: *İşârâtü'n-nüzzâr ilâ letâifi'l-esrâr*'da Argümanın Kullanımı

İlâhî sıfatların *hasrı*, yani sınırlı bir sayıda olup olmadığı kelimada literatüründe tartışılacak problemlerden biridir. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*'dan önce kaleme aldığı ilk kelimada eserlerinden biri olan *İşârâtü'n-nüzzâr ilâ letâifi'l-esrâr*'da (kısaca *el-İşâre*) İlâhî sıfatların sayıca sınırlılığını, delilin yokluğu argümanı ile temellendirerek, argümanı geçerli bir yöntem olarak kullanmaktadır. Buna binaen *el-İşâre*'nin 565-574 (1170-1179) yılları arasında telif edildiğini göz önünde bulundurduğumuzda, Râzî'nin erken döneminde argümanı henüz zayıf bir yöntem olarak eleştirmediğini ifade edebiliriz.⁴⁹

el-İşâre “İlâhiyyât” ve “Nübüvvât” olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Allah Teâlâ'nın zatı ve sıfatlarının ispatı ele alınmakta; sıfatların hasrı meselesi ise sıfatların ispatına dair meselelerin sonunda yer almaktadır. Râzî, bu konudaki pozisyonunu meseleyi tartıştığı son kısmın başlığında doğrudan

⁴⁹ bk. Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, 102; *el-İşâre*'nin Râzî'nin eserleri arasındaki konumu hakkında bilgi için bk. Fahreddin er-Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri = el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*, çev. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 10-14.

belirtmektedir: *el-İşâre*'de ispat edilen İlâhî sıfatlar dışında bir sıfat yoktur.⁵⁰ Bu neticeye ise özetle şöyle bir argümantasyonla ulaşmaktadır:

1. Duyusallar (*mahsûsât*), mütevatir haberler ve insanın kendisinde bulduğu hisler dışında, zorunlu olarak bilinemeyen her şey ancak istidlal/ delil yoluyla bilinebilir.
2. İlâhî sıfatların varlığı ancak yaratılmışların (*havâdis*) delaletiyle bilinebilir.
3. Yaratılmışlar sadece ispat ettiğimiz sıfatlara delalet etmektedir.
4. İspat ettiğimiz sıfatlar yaratılmışlar ile Yaratan arasındaki ilişkiyi açıklamaya yeterlidir.
5. Bu yüzden, aklen ispat ettiğimiz sıfatların dışında başka bir sıfatın varlığından bahsedilemez.⁵¹

Râzî aklî olarak ispat edilen sıfatlar dışında bir sıfatın yine aklen ispat edilemeyeceğini ortaya koyduktan sonra ayrıca konuya dair mütevatir nassların yokluğunu iddia ederek sem'î delalet açısından da hasrı savunmaktadır.

Böylece Râzî, aklî ve sem'î delillerin yokluğundan başlıktaki sonuca ulaşmaktadır: İspat edilen muayyen sayıdaki İlâhî sıfatların dışında başka bir sıfat yoktur. Râzî, tartışılan meselenin ancak nazarî bir ispata konu olabileceğini ortaya koyduktan sonra, nazar yolunun yegâne yöntemi olan istidlal yönteminin aklî ve sem'î delil olmak üzere tüm şıkları elemek suretiyle sıfatların sayıca sınırlılığına ulaşmaktadır. Mantıksal gücünü sebr ve taksim yönteminin kullanımından alan bu argümantasyon, tam tümevarım iddiası da taşımaktadır. Bu anlamda zait bir sıfata dair teville açık olmayan mütevatir bir nassın yokluğu, önceki alimlerin bunu nakletmemesine dayandırılmaktadır. Bu açıdan ise Râzî'nin sem'î delillerin eksiksiz biçimde kuşatılabileceğini savunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim şer'î haberlerin sınırlılığı peygamberliğin sona ermesine dayandığından söz konusu durumda kapalı bir bilgi kümesinden bahsedilebilir. Mütevatir nass konu olduğunda ise, bu tarz bir haberin tevatür seviyesinde nakledilmemiş olması, yokluk bilgisinin delili olmaktadır.

⁵⁰ Başlık şu şekildedir: "Allah Teâlânın saydığımız sıfatlar ötesinde başka bir sıfatının olmadığı hakkında"; bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-İşâre fî usûli'l-keîâm*, thk. Selîm Şeb'âniyye - Muhammed 'Alâ' Zeynu (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2016), 186.

⁵¹ bk. Râzî, *el-İşâre*, 186-187.

Aklî delilin yokluğu ise yaratılanların böyle bir şeye delalet etmemesinin yanı sıra *epistemik basitlik* olarak isimlendirebileceğimiz bir ilke ile temellendirilmektedir.⁵² Râzî'ye göre aklî düzlemde ispat ettiği sıfatlar, Yaratıcıyı bilmek ve yaratılanlarla olan ilişkisini anlamak için yeterli olduğundan varlığına dair delil bulunmayan zait bir İlâhî sıfatın varlığından bahsetmek söz konusu basitliğe aykırıdır ve dolayısıyla reddedilmelidir.⁵³

Râzî iki düzlemde de zait bir sıfatın varlığına dair delilin yokluğunu iddia ettikten sonra delilin yokluğu argümanının büyük öncülüne başvurmaktadır: “(...) Böylece saydığımız sıfatların ötesinde bir sıfatın varlığına dair hiçbir bir delilin olmadığı kesinleşmiştir; varlığına dair delil olmayan [her şey] ise nefyedilmek zorundadır.”⁵⁴ Buradaki argümantasyonun mantıksal kıyas formunu ise şu şekilde belirginleştirebiliriz:

1. Saydığımız sıfatların dışında İlâhî bir sıfatın varlığına dair hiçbir bir delil yoktur.^{küçük öncül}
2. Varlığına dair delil olmayan (her şey) nefyedilmek zorundadır.^{büyük öncül}
3. O halde saydığımız sıfatların dışında İlâhî bir sıfatın varlığı nefyedilmek zorundadır (=yoktur).

Küçük öncüldeki yokluk ispatı yukarıda açıklandığı üzere sebr ve taksim yönteminin özel bir kullanımı ile tüm şıkların iptal edilmesiyle temellendirilmektedir. İkinci öncülün doğruluğu için ise Râzî, biri aklî diğeri şer'î olmak üzere iki farklı gerekçe sunmaktadır:

Birinci gerekçeye göre büyük öncülün reddedilmesi çelişğinin doğruluğunu gerektirir. Çelişik önerme ise varlığı hakkında delil bulunmayan varlığının olumlanmasını ifade etmektedir. Böyle bir iddia ise Râzî'ye göre zait İlâhî sıfatlar meselesinde imkânsız bir durumu gerektireceği için büyük öncülün karşıtı yanlıştır. Nitekim zait bir sıfatın ya yokluğundan ya da varlığından bahsedilebilir, üçüncü bir durum ise aklen imkansızdır.

⁵² Burada *epistemik basitlik* olarak ifade edilen ilke, bir bilginin açıklama gücüyle ilgilidir. Eğer bir mesele mevcut bir açıklama ile yeterli bir biçimde açıklanabiliyorsa kişi bu açıklama dışında başka bir açıklamayı benimsemekten kaçınmalıdır; nitekim benimsenen mevcut açıklama konuyu açıklamak için yeterlidir.

⁵³ Râzî, Âli İmrân suresinin 151. ayetinin tefsirinde bazı kelimelerin benzer bir istidlalle vahdaniyet sıfatının ispatında argümana başvurarak birden fazla yaratıcının varlığını reddettiklerini aktarmaktadır, bk. Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb = et-Tefsîrû'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420), 9/385.

⁵⁴ Râzî, *el-İşâre*, 189.

Zait bir sıfatın varlığının iddia edilmesi, sıfatların sayısı noktasında epistemolojik bir sorun doğurmaktadır: zait sıfatlar ya sınırlı bir sayıdadır ya da değildir. Eğer sınırlı bir sayıda iseler aklen her bir sayının eşit derecede muhtemel olması sayının belirlenmesini imkânsız kılar; sıfatlar sınırlı bir sayıda değilse de bunların sonsuz sayıda olduğu iddia edilmesi gerekir. Bu da sonsuz sayıda meçhul İlâhî sıfatların ispat edilmesi anlamına gelecektir. Sonsuz bir teselsülün varlığını kabul etmek ise kelamcı için aklî imkansızlar kategorisine girmektedir. Buna binaen, büyük öncülün çelişği imkânsız bir durumu gerektirdiği için geçersizdir; karşıt önermenin yanlışlığı ise dolaylı olarak büyük öncülün doğruluğunun ispatıdır.⁵⁵

İkinci gerekçeye göre insan hem şer‘î bir nassın hem fikhî bir hüküm olarak icmânın bir gereği olarak Allah’ın vahdaniyetini bilmekle mükelleftir:

“Bir de şu var ki, biz hem Müslümanların icmâsı ile hem de Allah Teâlâ’nın “Bil ki Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur ” [Muhammed 47/19] beyanı gereği Allah’ın bir olduğunu bilmekle mükellefiz. Bir şeyin tek olduğunu bilmek ise onun hakikatini bilmeye bağlıdır. Bundan dolayı biz bir şeyi bilmediğimiz sürece onun tek olduğunu da bilemeyiz. İlâhı da ancak O’na ait olan bütün sıfatları bildiğimizde biliriz. Çünkü ilah, kendisi ile kaim olan bütün sıfatlarla vasıflanan zattır. Hâl böyle olunca, bu sıfatlara dair bir delilin bulunması gerekir; aksi takdirde, ancak bir delille bilinebilecek şeyi delil bulunmamasına rağmen bilmekle mükellef olurduk. Bu ise icmâen geçersizdir. Delil[ler] sadece bu [zikrettiğimiz] sıfatların varlığını göstermektedir. Öyleyse Allah Teâlâ’nın bildiklerimizin ötesinde bir sıfatının bulunmaması gerekir.”⁵⁶

Bu anlamda Râzî ikinci gerekçesinde büyük öncülün doğruluğunu Allah’ı bilmeye yönelik şer‘î mükellefiyet ile temellendirmektedir. Nitekim büyük öncül yanlışlanarak karşıtı doğrulanırsa ancak sıfatlar yoluyla bilinebilen İlâh’ın, varlıklarına dair hiçbir delil bulunmayan sıfatlarla muttasıf olduğu kabul edilmesi gerekirdi. Böyle bir sahnede şer‘î bir mükellefiyet olarak Allah’ı bilmek ise, delillerin yokluğundan dolayı imkânsız hale gelecektir.⁵⁷ İmkânsız bir şeyi yerine getirmekle mükellef olmak ise Eş‘arîlerin çoğunluğuna göre aklen mümkün olsa da gerçekleşmemektedir.

⁵⁵ Buradaki argümantasyon tezin ikinci ve üçüncü bölümünde müstakil olarak incelenen ve büyük öncülün epistemolojik temellerinden biri olarak Râzî tarafından *Nihâyetü’l-‘ukûl*’da önce tahrir edilen ve sonradan eleştirilen “*sonsuz medlûl delili*”nin bir kullanımıdır.

⁵⁶ Râzî, *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri* = *el-İşâre fî Usûli’l-Kelâm*, 272.

⁵⁷ Râzî burada savunduğu argümantasyonu daha sonra *Nihâyetü’l-‘ukûl*’da eleştirecektir. Tezin üçüncü bölümünde söz konusu eleştirisi “*şer‘î ihbar delili*” başlığı altında incelenmektedir.

Özetle Râzî'nin, *el-İşâre*'de İlâhî sıfatların hasrı meselesinde argümanı geçerli bir istidlal yöntemi olarak kullandığını ve savunduğunu tespit etmek mümkündür. Râzî burada sergilediği tutum ile aklî ve sem'î delillerle ispat edilen sıfatlar dışında herhangi bir sıfatın varlığını, varlık delilinin yokluğuna binaen reddetmektedir. Hayatının erken dönemlerinin sonuna doğru ve *el-İşâre*'den sonra kaleme aldığı kalam eseri *Nihâyetü'l-'ukûl*'da, Râzî sıfatların hasrı konusunda en güçlü istidlalin delilin yokluğu argümanına başvurularak inşa edildiğini vurgulamaktadır. Ancak bu sefer sözlerini sonlandırırken argümana yönelik yaklaşımında bir değişiklik göze çarpmakta: Râzî okura artık bu tarz bir akıl yürütmeye karşı ne tür eleştiriler getirilebileceğini bildiğini hatırlatmaktadır.⁵⁸ Zira Râzî, eserin başlarında argümanı zayıf bir istidlal yöntemi olarak konumlandırarak birçok farklı açıdan çürütmeye girişmektedir.

1.2.2. Epistemik Kesinlik Bağlamında Argümanın Zayıf Bir İstidlal Yöntemi olarak Tespiti ve Yeniden Yorumlanması: *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*

Bu başlık altında argümanın *Nihâyetü'l-'ukûl*'da nasıl bir çerçeve etrafında konumlandırıldığı incelenecektir. Dolayısıyla argümanın müstakil bir başlık altında *Nihâyetü'l-'ukûl*'daki epistemolojik temellendirmesi ve Râzî'nin eleştirileri henüz analiz edilmeyecektir.⁵⁹ Son olarak, Râzî'nin bu eserinde hangi mesele ve tartışmalarda argümana atıfta bulunduğu tespit edilecektir.

Râzî'nin erken dönem kalam eserleri arasında sayılan *Nihâyetü'l-'ukûl*, Altaş'ın tarihlendirmesine göre 575-576 (1179-1180) yılları arasında telif edilmiştir.⁶⁰ Yirmi ana bölümden (*asıl*) oluşan bu eser hem kalam tarihi hem de bir kalamcı olarak Râzî'nin fikri dönüşümü açısından özel bir yere sahiptir. Bununla beraber Eş'arî kelamı içerisinde devam edegelen yöntem eleştirilerinin de bir devamı niteliğindedir. Türker'e göre Râzî bu kitabında "Cüveynî ve Gazzâlî'nin eleştirilerini dikkate alarak önceki kelâmın istidlâl yöntemlerinin zayıf yanlarını daha sistemli olarak birkaç maddede

⁵⁸ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 2/479.

⁵⁹ Argümanın temelde *Nihâyetü'l-'ukûl*'daki pasajlardan yola çıkarak hangi epistemolojik temeller üzere inşa edildiği tezin ikinci bölümünde genişçe ele alınacaktır. Râzî'nin eleştirileri ise üçüncü bölümde incelenecektir.

⁶⁰ bk. Altaş, "Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", 115.

özetleyip derin bir eleştiriye tâbi tutmaktadır.”⁶¹ Söz konusu yöntem eleştirilerinin hangi ölçüde alımlandığı ayrıca incelenmesi gereken bir mesele olsa da Râzî’nin Eş’arî ve Mu‘tezile kelamını karşısına alarak kendisine kadar kullanılan yöntem ve delilleri tahkik etme gayesinde olduğu açıktır. Râzî’nin *tahkik* yöntemi olarak İslam düşünce tarihinde şöhret kazanan yaklaşımının izlerini kitabın girişinde bulmak mümkündür.⁶² Râzî bu minvalde eserinin kendisinden önce telif edilmiş kelimelerden üç noktada ayrıştığını vurgulayarak yöntemini açıklamaktadır.⁶³

Birincisi eserin diyalektik yapısıdır. Râzî takrirlerinde, zor ve problemli meseleleri derinlemesine tahlil edeceğini ve tartışma verimini arttırmak adına tarafların görüşlerini kuvvetlendireceğini dile getirmektedir. Bunun için gerekirse görüş sahibinin dahi belirtmediği yeni argümanlar inşâ edeceğini ifade eden Râzî, nihai kertede ehli sünnetin pozisyonunu savunacağını ve muhalif görüşleri çürüteceğinin altını çizmektedir.⁶⁴ *Nihâyetü’l-‘ukûl* bu açıdan değerlendirildiğinde, cedel ve münazara ilminin sağladığı imkanlarla farklı pozisyonların derinleştirildiği ve böylece meselelerin takririnde sunulan diyalektik yapının güçlendirildiği bir Eş’arî kelimeler eseri olarak karşımıza çıktığı söylenebilir.

İkinci nokta eserin sağlam epistemik temelleri ve yöntemidir. Bu doğrultuda Râzî “hakiki bilgiyi ve tam kesinliği, hakiki deliller ve kesin burhanlardan istinbat”⁶⁵ edeceğini ileri sürmektedir. Râzî adeta kendisinden önce bu alanda yazılmış olan

⁶¹ Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 26-27. Yazar Râzî’nin *Nihâyetü’l-‘ukûl*’da söz konusu iki düşünürün eleştirilerini dikkate aldığına dair bir kanıt getirmemektedir. Ancak Râzî’nin eğitim hayatının ilk döneminde ve *Nihâyetü’l-‘ukûl*’un telifinden önce her iki alimin öğrencilerinin öğrencilerinden ders aldığı bilinmektedir. Râzî Rey’de Cüveynî’nin talebelerinden Ebu’l-Kâsım el-Ensârî’nin (ö. 512/1118) ve Ebu Muhammed el-Hüseyin el-Begavî’nin (ö. 516/1122) öğrencisi olan babası Ziyâeddin Ömer’den (ö. 556-557/ 1161-1162 veya 559/1163-1164) eğitim görmüştür. Babasının vefatından ardından ise Nişabur’da Gazzâlî’nin ikinci kuşaktan öğrencisi olan Kemâleddin es-Simnânî’den (ö. 575/1179) ders almıştır; bk. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin Hayatı, Hâmilere, İlmî ve Siyasî İlişkileri”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 47 vd..

⁶² Râzî’nin tahkik yöntemi hakkında bilgi için bk. Tahsin Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 51 vd.; Eşref Altaş, “Fahreddin Er-Râzî’nin 13. Yüzyıldaki Mirası”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (2014), 1-5; Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 52 vd.; Mustakim Arıcı, “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir, 2018, 194-197.

⁶³ *Nihâye*’nin yapısı hakkında bilgi için ayrıca bk. Ayman Shihadeh, “From Al-Ghazâlî to Al-Râzî: 6th/12th Century Developments In Muslim Philosophical Theology”, *Arabic Sciences and Philosophy* 15/1 (2005), 164-169.

⁶⁴ bk. Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/99.

⁶⁵ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/99.

eserleri hedef alarak, “nihai gayesi ancak aciz bırakmak ve susturmak olan ilzâmları”⁶⁶ kullanmayacağını belirterek eserini sarsılmaz bir epistemik kesinlik üzerine kuracağını vurgulamaktadır.⁶⁷ Bu anlamda Râzî’nin kalam eserlerinde yaygınlaşan yöntem sorunlarını gidermek için geçersiz kıyaslara yer vermeyip ancak *yakîn-i tâm* doğuran deliller kullanacağını belirtmesinden hareketle, onun kalam ilmini *tecdid* ve *tahkik* etme girişiminde bulunduğu ileri sürülebilir. Râzî’nin inşâ etmeye çalıştığı bu yöntem, Altaş’ın da yorumuna göre sûrî bir mantık ile kuvvetlendirilmiş bir kalam epistemolojisi⁶⁸dir.

Üçüncü nokta ise eserin *tertibidir*. Râzî konuların tertibi ve takririnde konulara dair tüm şüphe ve soruları öz bir şekilde ele aldığını belirtmektedir.⁶⁹ Buna göre eseri takip eden okuyucu gereksiz uzatmalara maruz kalmaksızın meseleleri ve söz konusu muhtemel soru ile eleştirilerin hangi açılardan getirileceğini öğrenmektedir. Tüm bu özellikler sayesinde Râzî, okuyucunun eserinde yer alan “kesin delilleri ve çetin şüpheleri”⁷⁰ kavramaya muktedir bir hale geleceğini vadetmektedir.

Bu sayılan noktaların ikincisi doğrudan, birincisi ise dolaylı olarak delilin yokluğu argümanı ile ilişkilidir. Râzî’nin hedeflediği epistemik kesinlik ve diyalektik yöntem, kendisinden önceki kelâmî mirasla yüzleşmesini gerektirmektedir. Argümanın

⁶⁶ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/99.

⁶⁷ Râzî’nin buradaki kesin bilgi vurgusu ve ilzâm eleştirisi, Gazzâlî’nin kelama yönelttiği öz-eleştirilerine bir cevap olarak da okunabilir; bk. Ebu Hamid el-Gazzâlî, *el-Munkız mine’ d-dalâl ve’l-mufsih bi’l-ahvâl* (Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 2015), 58 vd.

⁶⁸ bk. Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sinâ Yorumu ve Eleştirisi*, 60, 190. Râzî’nin çizdiği çerçevede epistemik nesnenin inşası Cüveynî öncesi kelimada yaygın olduğu üzere dilbiliminin aksine surî bir mantığın imkânlarıyla yapılmaktadır. ; Mehmet Aktaş bu iki farklı yöntemi “klasik kelâm metodu” ve “klasik mantık yöntemi” olarak isimlendirerek Cüveynî-sonrası kelimada gözlemlenen bu dönüşümü şöyle ifade etmektedir: “İmâmü’l-Haremeyn (...) el-Cüveynî ve öncesi Eş’arî kelâmı, kendine özgü bir sistem ve yönetime sahiptir. Ne var ki, bu yöntem kelâmın temel hedefi olan Tanrı hakkında konuşabilme imkânı adına ‘oldukça güç koşullar taşıdığından’ onun yerine kavramcı bir akıl yürütme Gazzâlî tarafından bu ilme kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle kelâmda öncelikle metot bazı değişimler ortaya çıkmış ve ‘klasik kelâm metodu’nun yerini ‘klasik mantık yöntemi’ almıştır.” Mehmet Aktaş, *Tanım veya Hakikat - Cüveynî’nin Kelâm Sisteminin Analizi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 14; Shihadeh kalam literatürü içerisinde *Nihâyetü’l-‘ukûl* ile birlikte ilk defa Aristotelesçi mantığın açıkça benimsenip savunulduğunu iddia etmektedir. Yazar iddiasını eserin birinci aslının tümüne, özelde ise üçüncü, dördüncü ve altıncı fasıllara dayandırmaktadır; bk. Ayman Shihadeh, “The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought”, *Arabic Sciences and Philosophy* 23/2 (Eylül 2013), 206-207. Ancak Râzî’nin altıncı fasılda akli delili öncüllerin dizilişine göre Aristotelesçi kıyas tasnifine uygun biçimde ele almasından yola çıkarak onun bir kalamcı olarak ilk defa Aristotelesçi mantığı benimseyip savunduğunu ileri sürmek yanıltıcıdır. Nitekim Râzî öncesi kelimada benzer girişimlerin varlığı bilinmektedir. Ayrıca Râzî’nin tanım teorisini incelediği üçüncü ve dördüncü fasıllarda Aristotelesçi tanım teorisini benimsemediğini, aksine teorisinin tutarsızlığına yönelik şüphe ve eleştirilerini dile getirdiğini de ifade etmek gerekir.

⁶⁹ bk. Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/100.

⁷⁰ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/100.

kendisinden önceki kelam geleneği içerisindeki kullanımının tespiti ve kesin bilgiye ulaştırmayan zayıf bir istidlal yöntemi olarak eleştirilmesi ise bu bağlam içerisinde anlam kazanmaktadır. Bu sebepten ötürü Râzî'nin mantık ve epistemoloji ilkelerine ayırdığı birinci ana bölümünün incelenmesi, Râzî'nin eleştirilerini daha geniş bir biçimde ele almaya imkân sağlayacaktır.

Râzî *Nihâye*'nin *Mukaddimât* başlıklı birinci ana bölümünde, diğer ana bölümlerde ele alacağı meselelere zemin teşkil etmesi amacıyla bilgi ve bilmenin mahiyeti, zorunlu bilgi, kazanılmış bilgi, kesinlik, hakikat taksimi, tanımlar ve kavram mantığı, önerme mantığı, istidlal yöntemi ve delil çeşitleri gibi temel epistemoloji konularını yedi alt bölümde (*fasıl*) ele almaktadır. Tüm ana bölüm ise Râzî'nin ifadelerine göre iki genel kısımdan oluşmaktadır: altınca fasla kadar olan birinci kısımda “marifet iktisabının yasaları”, altıncı ve yedinci fasılları kapsayan ikinci kısımda ise “ilim iktisabının yasaları” ele alınmaktadır.⁷¹ Bu bölümlere ise klasik mantık eserlerinde de art arda incelenen kavram mantığı (*tasavvurât*) ve önerme mantığı (*tasdikât*) yapısını hatırlatmaktadır; Râzî burada Arap dilbiliminden esinlenen ve mesela Gazzâlî'nin *Mihakkü'n-nazar*'da kullandığı kavramsallaşmayı takip ederek klasik mantık terimleri olarak tasavvur-tasdik yerine marifet-ilim terimlerini kullanmaktadır.⁷² Delilin yokluğu argümanına ise “Zayıf yöntemlerin çürütülmesi” başlığını taşıyan sonuncu faslın başında yer vermektedir.⁷³ Bu argümanı sorunsallaştırılıp genişçe eleştirmesini kelam ilmi için inşâ ettiği genel epistemolojik bakışın bir unsuru olarak değerlendirebiliriz. Peki Râzî argümanın takririni ve eleştirisini nasıl bir bağlama yerleştirmektedir?

Yedinci fasılda kelimcilerin kullanageldikleri dört farklı istidlal yöntemi (*tarîk*) eleştirel değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Mihirig'in yorumuna göre Râzî, Cüveynî çizgisinde ilerleyen bir Eş'arî kelimci olarak Cüveynî'nin Abdülkahir el-Bağdâdî'ye (ö. 429/1037-38) karşı yönelttiği yöntem eleştirilerini burada genişletmiştir.⁷⁴ Bu doğrultuda eserin

⁷¹ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/121.

⁷² bk. Ebu Hamid el-Gazzâlî, *Mihakkü'n-nazar*, thk. Abdulmennan Ahmed el-İdrîsî (Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2015), 39-41; Mantık ilminde bilginin tasavvur ve tasdik ayrımı hakkında geniş bir inceleme için bk. Mehmet Özturan, “Epistemik Açından Mantıksal Bilgi”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8/2 (2018), 771-819; Tasavvur-tasdik ayrımından doğan *mutlak meçhul paradoksunun* Râzî tarafından ele alınışı hakkında bilgi için bk. Harun Kuşlu, “Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye ‘Mutlak Meçhul’ Paradoksu - Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi”, *Nazariyat* 6/1 (Nisan 2020), 88-90.

⁷³ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/124-153.

⁷⁴ bk. Abdurrahman Ali Mihirig, “Analogical Arguments in the Kalâm Tradition: Abū l-Ma'ālī al-Juwaynī and Beyond”, *Méthodos* 22 (01 Mayıs 2022), par. 70-71. Buna göre Cüveynî, Bağdâdî'nin *İyâru'n-nazar*

birinci bölümünün yarısından fazlasının zayıf yöntemlerin eleştirisine tahsis edilmesini Râzî'nin tahkik tavrının belirgin bir yansıması olarak değerlendirebiliriz.

Râzî, tezimizin konusunu teşkil eden ve söz konusu zayıf istidlal yöntemlerin ilki olan *delilin yokluğu argümanını*⁷⁵ şu ifadelerle tespit etmektedir:

“Birinci yöntem, onların her ne zaman zorunlu olarak varlığı bilinmeyen bir şeyi nefyetmeye kalkıştıklarında şöyle demeleridir: ‘bunun [varlığı] hakkında bir delil yoktur (*innehu lâ delile ‘aleyhi*) ve [varlığı] hakkında delil olmayan [her] şey nefyedilmek zorundadır (ve [*küllü*] *mâ lâ delile ‘aleyhi vecbe nefyuhu*)’.”⁷⁶

Buna binaen argümanın iki öncülden oluşan mantıksal kıyas formu ise şu şekildedir:⁷⁷

1. *m*'nin varlığına dair (hiçbir) delil yoktur.^{küçük öncül}
2. Varlığına dair (hiçbir) delil bulunmayan (her şey) nefyedilmek zorundadır.^{büyük öncül}
3. O halde *m*'nin varlığı nefyedilmek zorundadır.

İkinci bölümde etraflıca ele alınacağı üzere argümanın her bir öncülü farklı epistemolojik temellere dayanmaktadır; küçük öncülün doğruluğu sebr ve taksim yöntemi ile ispat edilmeye çalışılan tam tümevarıma, büyük öncülün ispatı ise temelde bilginin imkânına yönelik septik şüpheleri iptal etmek adına geliştirilen özel delillere

fî 'ilmi'l-cedel adlı eserinde savunduğu bazı yöntemleri, özellikle de geç dönem eseri *el-Burhân fî usûli'l-fikh*'da kökten eleştirmiştir. ; Cüveynî'nin yöntem eleştirileri hakkında bilgi için bk. Ömer Türker, “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-26; Ömer Türker, “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-24.

⁷⁵ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/124-132; Râzî diğer üç yöntemi “el-kıyas”, “el-ilzâmât” ve “et-temessük bi's-sem'ıyyât” olarak isimlendirirken ilk yöntemi isimlendirmemektedir, bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/124, 133, 137, 142. Dolayısıyla buradaki isimlendirme yazara aittir. Shihadeh Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi III. Ahmet kütüphanesinde 1874 numaralı yazmaya referansla aksine Râzî'nin argümanı “el-istidlal bi 'ademi delili's-sübût 'ale'n-nefy” olarak başlıkladığını aktarmaktadır. Ancak eserin ne sözkonusu yazma nüshasında ne de birtakım diğer nüshalarında bu cümleye rastlayamadım. bk. Shihadeh, “The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought”, 176-177; *În 'ikâsü'l-edille* olarak terimleşen ve İbn Haldun tarafından erken dönem Eş'arîlere nispet edilen yöntemin burada eleştirilen yöntemle örtüşüp örtüşmediği araştırılması gereken bir konudur. Tartışma hakkında bilgi ve yorum için bk. Demir, “Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (În'ikâs-ı Edille) ve Müttekaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri”.

⁷⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/124. Muhakkikin dipnotta belirttiği üzere ب ve ج nüshalarında büyük öncül tümel bir önerme olarak ifade edilmektedir; İ nüshasında ise büyük önerme tümellik edatı olmaksızın geçmektedir. Bu duruma Arapça pasajın tercümesinde ve argümanın takririnde tümellik edatını parantez içine alarak işaret edilmiştir.

⁷⁷ Argümantasyon takibinde kolaylık sağlaması amacıyla Râzî'nin “muayyen matlup” olarak ifade ettiği ispata konu olan bilgi nesnesi veyahut medlûl, *m* harfî ile sembolize edilecektir. Ayrıca araştırmanın devamında Süleymaniye Kütüphanesi – Yeni Cami 759 ve Hamidiye 782 nüshalarına istinaden büyük öncül tümel bir önerme olarak takrir edilecektir.

dayanmaktadır. Râzî ise, üçüncü bölümde inceleneceği üzere, her iki öncülün epistemolojik gerekçelendirmelerine itirazlar getirerek bir bütün olarak argümanı çürütmeyi hedeflemektedir. Ona göre küçük öncül doğru kabul edilse dahi büyük öncül ile nefiy sonucuna ulaşmak hatalıdır. Bu açıdan Râzî'nin karşıt görüşü ve çözümü, delilin yokluğu durumunda nefiy yerine tevakkuf pozisyonunun savunulmasıdır.⁷⁸ Râzî'nin tevakkuf delilini şu şekilde özetleyebiliriz:

1. *m*'nin varlığına dair (hiçbir) delil yoktur.^{küçük öncül}
2. Varlığına dair (hiçbir) delil bulunmayanın varlığının ispat edilmesi caiz değildir (= *tevakkuf*).^{büyük öncül}
3. O halde *m*'nin varlığının ispat edilmesi caiz değildir (= *tevakkuf*).

Tezin birinci bölümünde ifade edildiği üzere Râzî'nin argümanı buradaki ele alışı ile henüz vefat tarihi kesin olarak bilinmeyen ancak 6./12. yüzyılın sonları yeya 7./13. yüzyılın başlarında yaşadığı tahmin edilen Sâ'id b. Ahmed el-Usûlî'nin, *el-Kâmil*'deki ele alışı oldukça benzerdir.⁷⁹ Her iki eserde de argümanla ilgili pasajların yer yer aynı cümlelerden oluşması, akıllara hangi eserin diğerini öncelediği ve aralarında nasıl bir etkileşimin olduğu sorularını getirmektedir. Bu soruların cevaplandırılması tezin sınırlarını aştığından dolayı ayrıca araştırılması gereken bir konudur.

Peki Râzî delilin yokluğu argümanı dışında hangi yöntemleri eleştirmektedir? İkinci eleştirilen yöntem *gâibin şâhide kıyası*⁸⁰, üçüncüsü *ilzâm yöntemi*⁸¹, dördüncüsü ise *aklî*

⁷⁸ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/130; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb = et-Tefsîrû'l-kebîr* (Beyrut: Dâru l-İhyâi't-turâs, 1420), 24/599.

⁷⁹ krş. Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istikâsâ fi mâ belağena min kelâmi'l-kudemâ*, 322-334.

⁸⁰ Yedinci fasılda eleştirilen ikinci yöntem bir aklî kıyas çeşidi olan gâibin şâhide veya bir diğer ifadeyle şâhidin gâibe kıyasıdır. Her kıyasta olduğu gibi bu kıyas türünde de doğal olarak kıyas için belirlenen aslın illiyetinin ispatlanması gerekmektedir. Râzî'ye göre kelamcılar gâibin şâhide kıyasında aslın illiyetini iki farklı metotla ispat etmektedirler: birincisi tard ve aks metodu, ikincisi ise sebr ve taksim metodudur. Dolayısıyla Râzî eleştirilerinde gâibin şâhide kıyasını illiyetin tespiti açısından ikiye ayırmaktadır. Ayrıca iki metotta da delilin yokluğu argümanının kullanıldığını iddia ederek, araştırma konumuz ile gâibin şâhide kıyası arasında epistemolojik bir irtibat kurmaktadır. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/133-137. Bu anlamda delilin yokluğu argümanına yönelttiği eleştiriler dolaylı olarak gâibin şâhide kıyası yöntemine de uzanmaktadır ; Râzî kıyası'l-gâib ale's-şâhid'i söz konusu iki metotla birlikte analogik bir kıyas olarak açıklayarak Cüveynî'nin takirini takip etmektedir; bk. Mihirig, "Analogical Arguments in the Kalâm Tradition", par. 71; Cüveynî'nin takirini ve yönelttiği eleştiriler İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) cedelciler olarak nitelediği kelamcıları hedef aldığı *Dânişnâme-i Alâî*'deki takrir ve eleştirilerle örtüşmektedir; bk. Ebû Ali İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî = Alâî Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, ts.), 86 vd.. Cüveynî'nin İbn Sînâ'dan hangi ölçüde etkilendiği ve eserleriyle ne derecede temas halinde olduğu henüz net bir şekilde bilinmemektedir. Cüveynî'nin İbn Sînâ'ci felsefeyle olan etkileşimi hakkında bilgi için bk. Sohaira Zahid Siddiqui, *Law and Politics under the Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwayni* (Cambridge (GB): Cambridge

meselelerde *sem 'î delile tutunma*⁸² olarak başlıklandığı yöntemdir. Son olarak ise bu dört yöneme “kelamcılar arasında meşhur olan”⁸³ ve önemli meselelerde kullanılan iki öncül (*mukaddime*) eklemektedir.⁸⁴

Eleştirilerin temelinde yatan ortak nokta, sayılan istidlal yöntemlerinin kesinlik (*yakîn*) bildir(e)memesidir. Bu nedenle bu yöntemler sonucunda ulaşılan bilgiler, genel anlamıyla kelam ilminde hedeflenen kesin bilgi türünden olmamakta ve ancak zannî bilgiye ulaştıran zayıf yöntemler arasına girerek bu ilmin mahiyetine aykırı düşmektedir. Nitekim kelam epistemolojisinde bir istidlal yönteminin niteliği ile bilgi değeri arasında sıkı bir bağ olduğunu vurgulamak gerekir. Zira herhangi bir istidlal yönteminin niteliği, bu yöntem ile ulaşılan bilginin epistemik değerini doğrudan belirlemektedir. Argümanın epistemolojik analizi ve Râzî'nin eleştirilerinin nasıl anlamlandırılacağı sorusuna geçmeden önce, *Nihâyetü'l-'ukûl*'un birinci ana bölümünde ele alınan meseleler üzerinden kelam epistemolojisinde kesin bilgiye ulaştıran istidlal yöntemlerinin niteliklerini incelemek, Râzî'nin yöntem eleştirilerini daha anlaşılır kılacaktır.

Râzî kelam ilminin diğer ilimlere olan mutlak üstünlüğünü farklı cihetlerden açıklarken bu ilmin en temel gayesinin yaratıcının zat, sıfat ve fiillerinin öğrenilmesi olduğunu belirtmektedir. Râzî'ye göre, kelam ilminde ele alınan konular kişinin uhrevi mutluluğunu belirler ve bu alandaki hatalar kişiyi küfre veya bidate sürükleyebilir. Bu yüzden kelam ilminin sağlam ve sarsılmaz epistemolojik temellere dayandırılması gerekmektedir. Bir diğer açıdan ise fıkıh veya hadis gibi diğer dini ilimlerin meşruiyetleri kelam ilminde ispat edilen meselelerin doğruluğuna dayandığı için, bu ilimde kullanılan delil ve yöntemlerin kesin bilgiye ulaştıran türden olması

University Press, 2019), 69-75; Meşşâî çizgide İbn Sinâ'nın öncüsü Fârâbî'nin (ö. 339/950) gâibin şâhide kıyasına dair özgün yaklaşımı ve eleştirileri hakkında detaylı bir araştırma için bk. Rıza Tevfik Kalyoncu, *Felsefenin temel problemleri bağlamında (Bilgi, metafizik, siyaset) Fârâbî'nin kelâm eleştirisi* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi / Lisansüstü Eğitim Enstitüsü / İslam ve Türk Felsefesi Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2023), 139-169.

⁸¹ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/137-142. Yukarıda da ifade edildiği üzere Râzî eserinin mukaddimesinde kelam eserlerinde ilzâmların sıkça kullanılmasını eleştirmektedir. Râzî burada ilzâm ile farklı geçersiz kıyas şekillerini kastettiğini belirterek aks ve tard kıyası formunda örnekler getirmektedir.

⁸² bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/142-146. Râzî eleştirilerinde bu yöntemi de delilin yokluğu argümanı ile ilişkilendirerek zayıflatmaktadır.

⁸³ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/146.

⁸⁴ Birinci öncül için bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/146-150; ikinci öncül için bk. *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/150-153; Râzî birinci öncülü savunmaların delilin yokluğu argümanına başvurabileceklerine işaret etmektedir, bk. *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/148.

kaçınılmazdır.⁸⁵ Bu sebeple Râzî eserin birinci ana bölümünde kavram mantığına dair meseleleri ele aldıktan sonra önerme mantığına yönelmektedir.

Râzî delillerin kısımları hakkındaki altıncı fasılda, ilk olarak delilleri aklî ve aklî olmayan şeklinde ikiye bölerek⁸⁶ tüm faslı aklî delilin mahiyeti ve iki açıdan incelemesine ayırmaktadır: (i) aklî delilin öncüllerinin incelenmesi, (ii) öncüllerin dizilişinin (*terkib*) incelenmesi.⁸⁷ Bu fasılda ele alınan konular, Râzî'nin ifadesiyle *kavânîn-i iktisâbi'l-'ulum*, kısmen klasik önerme mantığında incelenen mantıksal kıyas meselelerini karşılamaktadır.⁸⁸

Birinci noktada (i) üzerinde durulan husus, aklî delilin epistemik değerini doğrudan belirleyen bir etken olarak her bir öncülün maddesinin yani bilgi içeriğinin incelenmesidir. Buna göre aklî delilin öncüllerinin doğrudan zorunlu veya dolaylı olarak zorunlu bilgiye dayanan bilgi türünden olması, söz konusu delilin doğruluğunun ve kesin bir netice vermesinin ön şartlarındandır.⁸⁹ Ancak Râzî bu nokta üzerinde fazla durmayarak odağı ikinci noktaya (ii), yani öncüllerin suretine çekmektedir. Buna göre kesin bilgi ifade eden aklî delil öncüllerin dizilişine göre beşe ayrılır.⁹⁰

Râzî'nin gruplandığı beş şekil veya form (*vecih*), tümdengelim anlamında kullanılan mantıksal kıyasın şu beş şeklidir: ilk üç şekil, klasik mantıktaki (1) birinci, (2) ikinci ve

⁸⁵ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/97-98.

⁸⁶ Bu bölümlenme, delilin delaletinde herhangi bir vaz veya iradeye dayanıp dayanmamasına göredir. Buna göre ikinci kısım, sem'î delilin de dahil olduğu vaz'î veya ca'lî delil olacaktır. Aklî delil ise aksine delaleti zati yani kendinden olandır. Aynı bölümlenmenin Râzî öncesi Eş'arî kelimelerindeki örnekleri ve açılımı için bk. Ebû Bekr el-Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdî's-sağîr*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/204-205; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *'Îyâru'n-nazar fî 'ilmi'l-cedel*, thk. Ahmed Muhammed 'Arrûbî (Kuveyt: Esfâr, 2019), 243-245; Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkḥ*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Câmiatu Katar: Doha, 1978), 1/155.

⁸⁷ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/122-123.

⁸⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/121.

⁸⁹ Zorunlu bilgi olarak tercüme ettiğimiz kavram metinde “bedihi” olarak geçmektedir. Burada dar anlamdaki bedihi bilgi yerine nazari veya kazanılmış bilginin karşısı olarak zorunlu bilginin kastedildiğini söylemek mümkündür. Bağlama göre bu kavramın kullanımı değişkenlik arz edebilmektedir. Râzî'nin zorunlu bilgiyi kastederek bedihi kelimesini kullanmasına dair başka bir örnek için bk. Fahreddîn er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik, 2020), 25; Keza *Nihâyetü'l-'ukûl*'un girişinde aynı meseleyi açıklarken bedihi yerine zaruri kelimesini kullanması bu tarz bir değerlendirmeyi desteklemektedir. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/97.

⁹⁰ Râzî'nin öncüllerin dizilişine göre sunduğu beşli taksim Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife*'sindeki beşli kıyas gruplandırmasıyla aynıdır, bk. Ebu Hamid el-Gazzâlî, *Mukaddimetü teḥafütü'l-felâsife el-müsemma makâsıdu'l-felâsife* = *Makâsıdu'l-felâsife*, thk. Süleyman Dunya (Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 1961), 66 vd.; Mütercim'in giriş yazısında işaret ettiği üzere Gazzâlî'nin *Makâsıd*'da büyük oranda İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî* adlı eserini takip ettiği bilinmektedir. Bu açıdan Râzî'nin kesinlik bildiren beş delil formu İbn Sînâ'nın kıyas gruplandırmasıyla aynıdır; bk. Ebû Ali İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî* = *Alâî Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, ts.), 11 vd..

(3) üçüncü şekildeki iktirani kıyasa;⁹¹ (4) “*tarikâtü't-telâzüm*”⁹² olarak adlandırdığı dördüncü şekil, lüzum şartlarına uygun bitişik şartlı kıyasa; son olarak da (5) olumsuzlama ve olumlama arasında dönen aklî taksim,⁹³ hakiki ayırık şartlı kıyasa tekabül etmektedir.⁹⁴

Râzî aklî delili bir yandan Aristotelesçi mantıktaki basit kıyas tasnifine benzer şekilde suretsel şartlarına göre gruplandırırken, diğer yandan açıklamalarında klasik mantık terimleri yerine çoğunlukla kelimelerinde kullanılagelen terminolojiye sadık kalır.⁹⁵ Bu anlamda örneğin ilk iki şeklin açıklamalarında *mevzu-mahmul* yerine *sıfat-mevsuf* terimlerini kullanmaktadır.

Aklî delilin veya kıyasın şekil açısından klasik mantıktaki tündengelimsel kıyas gibi incelenmesi, Cüveynî ve sonrası dönemde gözlemlenen mantık ve felsefe terminolojisi ile kelimeler terminolojisini eşleştirme sürecinin bir devamı olarak okunabilir.⁹⁶ Bu

⁹¹ Râzî'nin ikinci ve üçüncü formda verdiği örnekler Gazzâlî'nin *el-Müstasfâ*'da verdiği örneklerle örtüşmektedir, bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/123; krş. Ebu Hamid el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 1/88-89; Bu tasnif kelimeler ve fıkıh ilminde kullanılagelen farklı istidlal yöntemlerine tekabül etmektedir. Birinci şekil suret itibarıyla *gâibin şâhide kıyasına*; ikinci şekil *farq* olarak isimlendirilen yöntem; üçüncü şekil ise *nakza* karşılık gelmektedir bk. Ömer Türker, “Bir Tündengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 20.

⁹² Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/123.

⁹³ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/123. Bu kıyas türü Gazzâlî'ye göre kelimeler ve fıkıh terminolojisinde sebr ve taksim yönteminin bir şeklidir, bk. Ebu Hamid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l-ilm = İlmin Ölçütü*, çev. Hasan Hacak - Ali Durusoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 192-197; Ebu Hamid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-'ikâd*, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefâvî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2019), 115-116; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 1/91.

⁹⁴ Râzî faslı şu cümlesiyle sona erdirmektedir: “*İşte bu beş yöntem yakîni bileşimlerdir (terkibât) ve haklarında, bundan sonra gelecek meselelerde anlatacağımız bazı şüpheler vardır.*” Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 1/123.

⁹⁵ Bu diğer bir açıdan kelimeler terimi olarak “(aklî) delil” kavramının geçirdiği anlam/mana kayması sürecinin bir devamı olarak da okunabilir. Benzer şekilde Gazzâlî'nin *el-Kıstâsü'l-müstakîm*'deki beşli kıyas tasnifinin klasik mantıkla ilişkilendirilmesinin erken bir örneği için bk. Victor Chelhot, “« Al-Qistâs Al-Mustaqîm » Et La Connaissance Rationnelle Chez Gazzâlî”, *Bulletin d'études orientales* 15 (1955), 13-14; Beşli kıyas gruplandırmasına Râzî öncesi kelimeler geleneğinde Gazzâlî'nin eserlerinde rastlanmaktadır, örneğin bk. Ebu Hamid el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-müstakîm = Dosdoğru Ölçü*, çev. İbrahim Çapak (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2016), 56-108; Ebu Hamid el-Gazzâlî, *Esâsü'l-Kıyas = Fıkıh Kıyasın Esası: Tevkîf*, ed. Hasan Hacak, çev. Bayram Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 62-73; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 1/85-92; Râzî sonrası kelimeler eserlerinde ise mesela *Nihâyetü'l-'ukûl*'un yapısını takip eden *el-Mevâkıf* literatüründe bu tasnif devam ettirilmiştir, bk. Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/400-405.

⁹⁶ Mesela tanım teorisi bağlamında Cüveynî'nin düşüncesindeki köklü dönüşüm ve Gazzâlî gibi öğrencilerinin mirası bu tarz bir değerlendirmeyi desteklemektedir; bk. Aktaş, *Tanım veya Hakikat*, 14-16, 329 vd.; ayrıca bk. Ömer Türker, “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 24-26; Gazzâlî'nin mantık ilmini alımlaması üzerine geniş bir inceleme için bk. Ulrich Rudolph, “Die Neubewertung der Logik durch al-Ğazâlî”, *Logik und Theologie*, ed. Dominik Perler - Ulrich Rudolph (Brill, 2005), 73-97.

anlamda Râzî söz konusu beş şekli *Nihâyetü'l- 'ukûl*'da “delillerin kısımları”⁹⁷ başlığı altında incelerken daha sonra kaleme aldığı *el-Muhassal*'da⁹⁸ önce tûmdengelim (*kıyas*), tümevarım (*istikrâ*) ve analogi (*temsîl*) olmak üzere üç farklı istidlal yönteminden bahsettikten sonra söz konusu beş şekli mantıkçıların dilinde kıyas olarak isimlendirildiğini belirttiği ilk istidlal yöntemi altına dahil etmektedir.⁹⁹ *Nihâyetü'l- 'ukûl*'da Cüveynî öncesi kelamın temel istidlal yöntemlerinden biri olan gâibin şâhîde kıyasını Gazzâlî'yi takip ederek kesin bilgiye ulaştırmayan bir yöntem olarak eleştirmesi de Râzî'nin bu konuda İbn Sînâcı mantık geleneğini takip ettiğini göstermektedir.¹⁰⁰

Özetle altıncı fasıldaki pasajlardan yola çıkarak Râzî'ye göre akli delilin yani mantıksal kıyasın kesinlik bildirmesinin iki temel şartı olduğunu söyleyebiliriz: (a) her bir öncül doğrudan veya dolaylı olarak kazanılmış bilginin karşısı olan zorunlu bilgiye dayanmalıdır, (b) delilin suretsel yapısı, yani öncüllerin dizilişi, şartlarıyla birlikte beş kesin şekilden birini almalıdır.¹⁰¹ İstidlallerde epistemik kesinliğin sınırlarını belirleyen Râzî'nin yedinci fasıldaki yöntem eleştirilerinde bu iki şarta ne kadar sadık kaldığı üçüncü bölümde irdelenecektir. Ancak şimdilik Râzî'nin eleştirilerinde burada çizilen epistemolojik çerçeveye, özel olarak da söz konusu iki şartın ihlal edilmesine odaklanacağını öngörmek mümkündür.

Peki *Nihâyetü'l- 'ukûl*'da yedinci faslın dışında delilin yokluğu argümanına yönelik atıflar var mıdır? Tespit edebildiğimiz kadarıyla Râzî, İlâhiyyat bahislerinde en az dört

⁹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l- 'ukûl*, 2015, 1/121.

⁹⁸ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 45.

⁹⁹ *Nihâyetü'l- 'ukûl* bu noktada Râzî'nin çoğu eserlerinden ayrılmaktadır. Burhâneddin en-Nesefî (ö. 687/1289) *Nihâyetü'l- 'ukûl*'u ihtisar ettiği eserinde bu fasla tekabül eden bölümü doğrudan klasik mantık diliyle açıklamaktadır. Bu açıdan Nesefî'nin ifadeleri ve meseleyi ele alışı, *Muhassal*'daki kıyas bölümüne benzemektedir. Burhâneddin en-Nesefî, *Muhtasarı Nihâyeti'l- 'ukûl*, Yeni Cami, 758, 224a vd.; Râzî-sonrası kelamda ise örneğin İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf*'da bu beş şekli doğrudan “kıyas” başlığı altında ele alması söz konusu değişimin uzun vadeli bir tezahürü olarak yorumlanabilir, bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/401; Râzî'nin *Muhassal*'daki üçlü istidlal sınıflandırması Gazzâlî'nin *Makâsîd*'daki sınıflandırmasıyla aynıdır; bk. Gazzâlî, *Makâsîdu'l-felâsife*, 66; Gazzâlî ise İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i Alâî*'deki sınıflandırmasını takip etmektedir; bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî = Alâî Hikmet Kitabı*, 60-61.

¹⁰⁰ Cüveynî ve Gazzâlî'nin İbn Sînâcı mantık geleneğini takip ederek gâibin şâhîde kıyasına yönelttikleri eleştirilerin Cüveynî sonrası kelamdaki alımlanışı hakkında detaylı bir inceleme için bk. Mihirig, “Analogical Arguments in the Kalâm Tradition”, par. 57-75. Yazar gâibin şâhîde kıyası yönteminin İbn Sînâcı mantık geleneğinin eleştirilerinin aksine müteahhir kelamda tûmdengelimsel bir yöntem olarak savunulduğunu ve kullanılmaya devam edildiğini ortaya koymaktadır.

¹⁰¹ Râzî altıncı faslı şu cümleyle bitirmekte: “Kelamcıların bu yöntemler dışında kesinlik bildirmeyen farklı yöntemleri de vardır. Şimdi bunları zikredip ardından hangi açıdan zayıf olduklarını açıklayacağız.” Râzî, *Nihâyetü'l- 'ukûl*, 2015, 1/124.

tartışmada argümana atıfta bulunuyor. Argümanın ilk ve en geniş haliyle geçtiği yer ilim, kudret ve hayat sıfatlarının ispatına dair yedinci ana bölümde (*asıl*) bulunan Allah Teâlâ'nın zatıyla kaim kadim sıfatların varlığı hakkındaki tartışmadır.

Râzî zatla kaim olan kadim sıfat teorisini reddedenlerin getirdikleri on genel delili mercek altına alırken, sıraladığı delillerin sekizincisi, delilin yokluğu argümanının doğrudan bir kullanımıdır: “Bu sıfatlara dair hiçbir delil yoktur, varlığına dair hiçbir delil olmayan nefyedilmek zorundadır.”¹⁰² Argümanın buradaki kullanımının takririnde iddia sahibi hiçbir delilin olmadığını temellendirmemesine rağmen iddiasını ispat ettiğini zannetmektedir. Bu anlamda Râzî, hasmını, gereksiz yere sözü uzatarak argümanı eksik bir tümevarıma dayandırmakla suçlamaktadır.¹⁰³ Eleştirisinin devamında ise *Nihâyetü'l-'ukûl*'da ilk kez argümanı sert bir üslupla geç dönem Mu'tezile'ye nispet etmektedir:

“Bu delil son derece zayıftır. Eğer Mu'tezile'nin bazı müteahhirîni bu meselenin ispatında bu argümanı ön plana çıkarmasalardı ve hocalarının tutundukları diğer delillere tercih etmeselerdi, bu kitabı bu tarz saçmalıklardan tenzih etmemiz gerekirdi.”¹⁰⁴

Tartışmanın sonunda ise “muhakkik âlimlerin”¹⁰⁵ bu argümana iltifat etmeyeceğine, hatta argümanın avam için daha uygun olduğuna işaret ederek sözlerini sonlandırmaktadır.

Argümanın geçtiği ikinci tartışmada da kullanımı açıkça Mu'tezile'ye nispet edilmektedir. Mu'tezilî hasım Allah'ın kadim bir irade sıfatıyla mürîd olduğu iddiasını argümana başvurarak reddetmektedir: Allah'ın kadim bir irade sıfatıyla mürîd olduğu hakkında hiçbir delil olmadığından böyle bir iddia yanlıştır.¹⁰⁶ Râzî konuyu uzatmayarak argümanın neden zayıf bir istidlal yöntemi olduğunu önceden açıkladığını hatırlatıp tartışmayı noktalamaktadır.

Daha önce de geçtiği üzere, İlâhi sıfatların hasrı meselesinde argümanı *el-İşâre*'de geçerli bir istidlal yöntemi olarak kullanan Râzî, bu kez *Nihâyetü'l-'ukûl*'da aynı

¹⁰² Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 2/219.

¹⁰³ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 2/220-221, 247-248.

¹⁰⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 2/221; Mu'tezile bağlamında mütekaddim-müteahhir ayrımı hakkında bir inceleme için bk. Schwarb, “Mutazilism in the Age of Averroes”, 252-253.

¹⁰⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 2/249.

¹⁰⁶ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 2/283.

meseleyi ele alırken bu tarz bir ispatın zayıf olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁷ Buna binaen Râzî'nin sıfatların hasrı meselesinde *el-İşâre*'deki pozisyonundan vazgeçip artık tevakkufu savunduğunu görmekteyiz: Zait bir sıfatın varlığına dair bir delilin yokluğu, yokluk delili değildir.

Argümanın yer aldığı son tartışma ise Allah Teâlâ hakkındaki imkânsız durumların irdelendiği on ikinci ana bölümün altıncı meselesinde yer almaktadır. Râzî burada mümkün varlığın bir sebebe olan ihtiyacını tartışırken zayıf bir itiraz olarak delilin yokluğu argümanını zikretmektedir. Peşinden ise sözü uzatmayarak bunun zayıf bir yöntem olduğunu hatırlatarak tartışmayı sonlandırmaktadır.¹⁰⁸

1.2.3. *Nihâyetü'l-'ukûl* Sonrası Argümanın Görünümü

Bu başlık altında argümanın konumu *Nihâyetü'l-'ukûl* sonrası dönemde kronolojik olarak bazı eserler üzerinde gösterilecektir. Böylece Râzî'nin hangi kitaplarında ne tür meseleler etrafında farkındalığını yansıttığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu anlamda delilin yokluğu argümanının bir bütün olarak Râzî'nin eserlerindeki konumu da açıklığa kavuşacaktır.

Erken döneminin son eserlerinden birini teşkil eden *Nihâyetü'l-'ukûl* ile birlikte Râzî, argümana yönelik farkındalığını ve olumsuz tavrını birkaç eserine yansıtmış gözükmektedir.¹⁰⁹ Bu anlamda *Nihâyetü'l-'ukûl* ile eş zamanlı ve sonra yazılan eserleri incelendiğinde Râzî'nin hem dolaylı hem dolaysız yollarla argümana atıfta bulunduğu görülmektedir. Dolaysız atıflarla argümanın iki öncülde oluşan bir mantıksal kıyas bütünü olarak sunulup eleştirilmesi ve bir istidlal yöntemi olarak kullanımlarının aktarılması; dolaylı atıflarla ise daha dar bir çerçevede argümanın öncüllerinin dayandığı epistemolojik temellerle ilgili bir tartışmadaki izleri kastedilmektedir.

Doğrudan mantıksal bir kıyas şekliyle argümana yapılan atıflara geçtiğimizde *Nihâyetü'l-'ukûl* ile kısmen eş zamanlı olarak kaleme alınan usul eseri *el-Mahsûl fî*

¹⁰⁷ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 2/479.

¹⁰⁸ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, 3/207.

¹⁰⁹ Doğrusu Râzî'nin argümana yönelik eleştirel farkındalığını daha geriye götürmek mümkündür. *Nihâyetü'l-'ukûl*'dan hemen önce 574-575 (1178-1179) yılları arasında telif ettiği *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye*'de iki tartışmada delilin yokluğu durumunda nefiy yerine tevakkufu savunmanın daha uygun olacağına işaret etmektedir; bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'îyyât*, thk. Muhammed el-Mu'tasim-bi'llah el-Bağdâdî (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1990), 2/150, 505.

usûli'l-fıkh'da Râzî'nin eleştirel tavrını görmek mümkündür.¹¹⁰ Râzî, şer'î bir hüküm kaynağı olarak icma ile ilgili Şia'nın görüşlerini ele alırken bir istidlalde onların delilin yokluğu argümanına başvurdıklarını aktardıktan sonra bunu eleştirmektedir.¹¹¹ *Nihâyetü'l-'ukûl*'daki eleştirilere kıyasla daha dar ve kısa olan buradaki eleştiri, argümanı temelde eksik bir tümevarım olması açısından zayıf görmektedir.¹¹²

Argümanın İlâhî sıfatların hasrı meselesindeki geçersizliğine yönelik farkındalığını ise son dönem kelam ve felsefe eserleri *el-Muhassal*, *el-Me'âlim fî usûli'd-dîn* ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de tespit etmek mümkündür.¹¹³ Râzî'nin her üç eserde de, ispat edilen İlâhî sıfatların ötesinde bir sıfatın varlığı konusunda ısrarla tevakkufu savunduğunu görmekteyiz: Aklî delillerle ispat edilen sıfatların hasrını iddia etmek, diğer bir ifadeyle bu sıfatlar dışında bir sıfatın olamayacağını kesinlemek yanlıştır.¹¹⁴

Son olarak Râzî'nin, “ömrünün son yirmi yılında üzerinde çalıştığı şaheseri”¹¹⁵ *et-Tefsîrû'l-kebîr*'de argümanın farklı zümreler tarafınca kullanımına dair atıfları gösterilecektir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla toplamda altı farklı yerde argümanın kullanımına yönelik atıflar geçmektedir. Bunların ikisi Âl-i İmrân suresinin tefsirinde, Râzî'nin Harizm'de Hristiyanlarla teslis hakkındaki tartışmalarında yaşadıklarını aktarırken, diğerleri ise doğrudan muhtelif ayetlerin tefsirlerinde geçmektedir. Tefsirlerinde söz konusu atıfların geçtiği ayetler şunlardır: Âl-i İmrân suresi 61¹¹⁶ ve

¹¹⁰ bk. Altaş, “Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, 110. Altaş'a göre *el-Mahsûl* 575 (1179) veya 576 (1180) telif edilmiştir.

¹¹¹ bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-'Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 4/108.

¹¹² Argümanın küçük öncülüne yönelik bu eleştiri tezin 3.1.1 bölümünde geniş bir şekilde incelencektir. *el-Mahsûl*'de dil bahisleri bağlamında benzer bir tümevarım yorumu için bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-'Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/406. Râzî burada tümevarım problemini eleştirel bir bağlamda ele almasa da delilin yokluğunun yokluk delili olamayacağını vurgulayarak bu tarz bir istidlalin ancak zann ifade ettiğini belirtmektedir. Tartışmaya konu olan meselede epistemik kesinlik hedeflenmediğinden burada argümanın geçerli bir kullanımından bahsedebiliriz.

¹¹³ *el-Muhassal* 585-590 (1189-1194) arası, *el-Me'âlim* 605 (1208), *el-Metâlib* ise 603-605 (1207-1209) yılları arasında telif edilmiştir. Bk. Altaş, “Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, 118, 135, 138.

¹¹⁴ bk. Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 164; bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, thk. Nizâr Hammâdî, (Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 2012), 86; bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-'Arabî, 1987), 3/221.

¹¹⁵ Altaş, “Fahreddîn er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, 142.

¹¹⁶ bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb = et-Tefsîrû'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420), 8/246-247.

151¹¹⁷, A‘râf suresi 55-56¹¹⁸, Kehf suresi 13-15¹¹⁹, Meryem suresi 30-33¹²⁰, Kasas suresi 38-43¹²¹.

Tüm bu atıfların ortak noktası ise argümanın geçersiz bir yöntem olarak tartışma esnasında kullanıldığının gösterilmesi ve yer yer sert bir üslupla neden geçersiz bir akıl yürütmenin neticesi olduğunun açıklanmasıdır. Bu açıdan Râzî’nin argümanın müstakil kullanımına dair farkındalığını ve bu tarz kullanımlara karşı ortaya koyduğu eleştirel tavrını tefsirine de yansıtmiş olduğunu ifade edebiliriz.

Dolaylı atıflara gelecek olursak bunları temelde ikiye ayırabiliriz: (1) küçük öncülün epistemolojik temelleriyle ilgili atıflar ve (2) büyük öncülün epistemolojik temelleriyle ilgili atıflar. Argümanın küçük öncülünü oluşturan “*m*’nin varlığına dair (hiçbir) delil yoktur” şeklindeki önermenin aslında bir tümevarım iddiası taşıdığı göz önünde bulundurulduğunda, Râzî’nin *Nihâyetü’l-‘ukûl*’daki küçük öncüle yönelik eleştirilerini tümevarım/istikrâ veya taksim yöntemi ile ilgili muhtelif bağlamlara yansıtmiş olabileceğini öngörmek mümkündür. Bu anlamda Râzî, İbn Sînâcî mantık geleneğini takip ederek *el-Mûlahhas*’ın mantık bölümünde, istikrânın epistemik değeri hakkında ve *temsîl* başlığı altında kelimcilerin illiyet tespitindeki tümevarım merkezli yöntemleri hakkında eleştirel bir tavır sergilemektedir.¹²² Buradaki eleştirilerin merkezinde ise hasır iddiasının ispatlanamayacağına yönelik şüpheler yer almaktadır.

Aynı şekilde *Te’sîsü’t-takdîs*’de Yaratıcıya mekansallık atfeden bazı şüphelerin eleştirisinde Râzî, şüphesini eksik bir tümevarıma dayandığı için iddia sahibini eleştirmektedir.¹²³ Râzî bu konuya önceden eğildiğini belirterek *Te’sîsü’t-takdîs*’den önce telif ettiği hacimli eserlerine işaret etmektedir:

“(…) [İddia ettiğiniz] bu hasrın delili nedir? Bu soruya cevap olarak söylenecek söz, en fazla ‘araştırıp inceledik ve başka bir kısım bulamadık!’ denilmesidir. Ancak ayrıntılı

¹¹⁷ bk. Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr*, 1420, 9/385.

¹¹⁸ bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb = et-Tefsîrû’l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâs, 1420), 14/282.

¹¹⁹ bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb = et-Tefsîrû’l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-turâs, 1420), 21/442.

¹²⁰ bk. Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr*, 1420, 21/533.

¹²¹ bk. Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr*, 1420, 24/599.

¹²² bk. Râzî, *el-Mûlahhas fî’l-mantık ve’l-hikme*, 1/270-273; *el-Mûlahhas* Altaş’ın tespitine göre muhtemelen 575-576 (1179-1180) gibi erken bir tarihte *Nihâyetü’l-‘ukûl* ile eş zamanlı olarak kaleme alınmıştır; bk. Altaş, “Fahreddîn er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, 112.

¹²³ bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Te’sîsü’t-takdîs*, thk. Câdullah Bessâm Sâlih (Amman: Dâru’n-Nûri’l-Mübîn, 2019), 118 vd.

(mutavvel) eserlerimizde [bir şeyin] bulunamama[sı]nın yokluğa delalet etmediğini açıklamıştık. Ayrıca bu sorunun, olumsuzlama (*nefiy*) ve olumlama (*ispat*) arasında dönen münhasır taksimler dışında, münteşir taksimlere dayanan tüm deliller için yıkıcı olduğunu da şerh etmiştik.”¹²⁴

Te'sîsü't-takdîs'in 598 (1202) yılında telif edildiğini göz önünde bulundurduğumuzda Râzî'nin burada özellikle de *Nihâyetü'l-'ukûl*'a atıfta bulunduğunu söylemek mümkündür.¹²⁵

Dolaylı atıfların ikinci kısmı ise septik argüman ve hipotezlerin ele alındığı bölümlerde, büyük öncülün epistemolojik temelleriyle kesişen tartışmalardır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-Muhassal*'da zorunlu bilgilerin imkânını iptal etmeye kalkışan septiklerin 'evdeki kapların evden çıkıldığında insana dönüşmesi' veya 'deniz suyunun kana dönüşmesi' gibi bazı şüpheli senaryoları, delilin yokluğu argümanının büyük öncülünün ispatında kullanılan istidlallere benzemektedir.¹²⁶ Bu açıdan bakıldığında nazar bahislerinde tartışılabilen, zorunlu ve nazari bilgilerin epistemik değerini zayıflatma gayesinde olan septik hipotezlere karşı argümanın büyük öncülünün önem kazandığını söylemek mümkündür. Bu açıdan büyük öncülün ispatındaki tartışmaların izleri, bilginin imkânına yönelik şüphelerin ele alındığı bağlamlarda görülmektedir.

Yine büyük öncülün epistemolojik temelleriyle kesişen bir diğer bağlam, *el-Mülâhhas*'ın *hikmet* kısmında geçmektedir. Diğer zikrettiğimiz örneklerin aksine, Râzî bu sefer tevakkufu savunmak yerine argümanı geçerli bir yöntem olarak kullanmaktadır:

1. İspat edilen İlâhî sıfatların ötesinde bir sıfatın varlığına dair hiçbir delil yoktur.
2. Varlığı hakkında hiçbir delil olmayan nefyedilmek zorundadır.
3. O halde ispat edilen İlâhî sıfatların ötesinde bir sıfat yoktur.

¹²⁴ Râzî, *Te'sîsü't-takdîs*, 118.

¹²⁵ bk. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", 131.

¹²⁶ *el-Muhassal* 585-590 (1189-1194) yılları arası telif edilmiştir, bk. Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", 118; *el-Muhassal*'da sözkonusu septik argümanlar için bk. Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 25-35; Bilginin imkânına yönelik septik argümanların *el-Muhassal* merkezli bir incelemesi için bk. Pirooz Fatoorchi, "On Intellectual Skepticism: A Selection of Skeptical Arguments and Tûsî's Criticisms, with Some Comparative Notes", *Philosophy East and West* 63/2 (2013), 213-250; Söz konusu septik senaryoların ele alındığı başka örnekler için bk. *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/166 vd.; *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 2/373 vd.

Ancak şunu belirtmeliyiz ki bu istisnai kullanımda Yaratıcı ile âlem arasında bir *vasıtanın* olabileceğine yönelik zor bir şüphenin giderilmesi hedeflenmektedir. Söz konusu şüpheyi şu şekilde özetleyebiliriz: ‘*Âlem neden Allah ’ın yaratmış olduğu başka bir ilah (vasıta) tarafından yaratılmış olmasın?*’. Râzî’nin cevabı ise doğrudan delilin yokluğu argümanına dayanmaktadır; getirilen şüphe bir delile dayanmadığı için aklî bir ihtimal olmanın ötesine geçemez. Bu yüzden bu tarz durumlarda Râzî’ye göre “şüpheden yüz çevirip, ispatlananla yetinmek gerekir”.¹²⁷ Dolayısıyla bu bağlam özelinde Râzî’nin argümanı, tıpkı *el-İşâre*’de olduğu gibi, tüm eleştirilerine rağmen *epistemik basitlik* kaygısıyla geçerli bir yöntem olarak kullandığını söyleyebiliriz. Bu açıdan tezin ikinci bölümünde geniş bir şekilde inceleyeceğimiz büyük öncülün çözmeye çalıştığı problemler ile buradaki kullanımın oldukça benzer olduğunun altını çizebiliriz.¹²⁸

¹²⁷ Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mûlahhas fî’l-mantık ve’l-hikme*, thk. İsmail Hanoğlu (el-Asleyn, 2021), 2/1076.

¹²⁸ Argümanı savunanlar, temelde bilginin imkânına yönelik septik hipotezleri izale edebilmek adına büyük öncülün doğrulunu ispat etmeye girişmektedir. Zorunlu ve nazari bilgilere olan güvenin korunması açısından büyük öncülün epistemolojik temelleri için tezin ikinci bölümüne bakınız.

İKİNCİ BÖLÜM: DELİLİN YOKLUĞU ARGÜMANININ İNŞÂSI VE EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ

Bu bölümde Râzî'nin aktarım ve açıklamaları ışığında delilin yokluğu argümanının inşası ve epistemolojik temelleri ele alınacaktır. İlk olarak argümanın iki öncüllü mantıksal kıyas formu nasıl inşâ edildiği gösterilecektir. Ardından ayrı alt başlıklarda küçük ve büyük öncüllerin ispatlanışı analiz edilerek argümanın epistemolojik temelleri ortaya konacaktır. Argümantasyon takibini kolaylaştırmak ve bir sonraki bölümde Râzî'nin eleştirilerindeki gönderimleri tespit edebilmek için, argümantasyon hamleleri ve inşâ edilen özel deliller temsil gücü yüksek başlıklarla isimlendirilip sunulacaktır. Bunlarla beraber, birinci bölümde ortaya koyulduğu üzere argümanın geç dönem Mu'tezile literatüründeki izlerine dipnotlarda yer verilecektir.

2.1. Delilin Yokluğu Argümanının Temel Yapısı

Râzî *Nihâyetü'l-'ukûl*'da argümanın epistemolojik temellerini göstermek amacıyla onun öncüllerini inceleyerek her bir öncülün hangi gerekçelerle ve nasıl ispat edildiğini açıklamaya başlamaktadır.¹²⁹ Bu anlamda argüman, kullanımlarından bağımsız bir şekilde, iki öncüllü bir kıyas olarak takrir edilmekte: Küçük öncül tikel bir durumda delilin yokluğunu ifade ederken, büyük öncül tümel bir yargıyla delilin yokluğunun, medlûlün nefyini gerektirdiğini bildirmektedir. Dolayısıyla argümanın buradaki formunu klasik önerme mantığı açısından değerlendirecek olursak, birinci şekil üzerine kurulmuş bir mantıksal kıyas olduğunu söylemek mümkündür.¹³⁰

¹²⁹ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/124-126.

¹³⁰ Bu minvalde Fenârîzâde Hasan Çelebi (ö. 891/1486) ve Abdülhakîm es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) Şerhu'l-Mevâkıf haşiyelerinde delilin yokluğu argümanının suret açısından aslında altıncı fasılda zikredilen akli delil suretlerinin birincisine dahil olduğunu belirtmektedirler. Buna rağmen birinci şeklin özel bir kullanımını teşkil ettiği için argümanın müstakil olarak ele alınması onlara göre meşrudur. bk. Hasan Çelebi el-Fenârî, "Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf", *Şerhu'l-Mevâkıf li'l-Cürcânî ma'a haşiyeteyi's-Siyelkûtî ve Hasan Çelebi el-Fenârî* (Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1907), 2/21; bk. Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, "Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf", *Şerhu'l-Mevâkıf li'l-Cürcânî ma'a haşiyeteyi's-Siyelkûtî ve Hasan Çelebi el-Fenârî* (Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1907), 2/21; Alâeddin et-Tûsî (ö. 887/1482) ise aynı şekilde argümanı birinci şekle dahil olduğunu kabul etmekle beraber onun müstakil bir yöntem olarak ele alınmasını eleştirmektedir. Ona göre argüman mantıksal bir kıyastan ziyade bir öncül (mukaddime) olarak incelenmelidir. bk. Alâeddin et-Tûsî, *Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf*, Carullah Efendi, 1180, 26b; 'İmâd Hafâcî, Siyâlkûtî ile Fenârîzâde Hasan Çelebi'yi, küçük öncülün olumsuz olmasına rağmen birinci şekle dahil ettikleri için eleştirmektedir. bk. Hafâcî, *Menâhicü't-tefkîr (el-Eşâ'ira)*, 2/66. Hafâcî argümanın küçük öncülünün olumsuz bir önerme olduğunu vurgulayarak birinci şekle dahil edilemeyeceğini

Buna göre Râzî’de delilin yokluğu argümanının kıyasî ifadesi yalın bağlamda şu şekildedir:

1. *m*’nin varlığına dair (hiçbir) delil yoktur.^{küçük öncül}
2. Varlığına dair (hiçbir) delil bulunmayan (her şey) nefyedilmek zorundadır.^{büyük öncül}
3. O halde *m*’nin varlığı nefyedilmek zorundadır.

Burada gözden kaçırılmaması gereken önemli bir husus, Râzî’nin taktirinin başında argümanın kullanımına dair bir ipucu vermesidir. Buna göre delilin yokluğu argümanı, *kelamcı*¹³¹ tarafından “varlığı zorunlu olarak bilinmeyen”¹³² bir bilgi nesnesi nefyedilmek istendiğinde kullanılan bir yöntemdir ve dolayısıyla tartışmaya konu olan medlûl nazari bir bilgi nesnesidir.¹³³ Râzî argümanı ele aldığı faslın devamında bu noktaya dair bir açıklık getirmese de buradaki zaruri teriminin nazari/ kazanılmış bilginin karşıtı olarak türetime dayanmayan, kişide doğrudan oluşan bilgi anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür.¹³⁴ Dolayısıyla *kelamcı*, varlığı nazar yoluyla ispat

belirtmektedir. Çelebî, Siyâlkûtî ve Tûsî’nin argümanı birinci şekle dahil etmelerinin sebebi kıyasın suretine odaklanmalarıdır ki bu da orta terimin küçük öncülde yüklem, büyük öncülde ise konu olmasıdır. Dolayısıyla birinci şeklin geçerlilik şartlarından bağımsız olarak, argümanı birinci şekle dahil etmektedirler.

¹³¹ Tartışma takibini kolaylaştırmak için tezin devamında delilin yokluğu argümanını kullanan ve savunan muhalif taraf “*kelamcı*” şeklinde belirtilecektir.

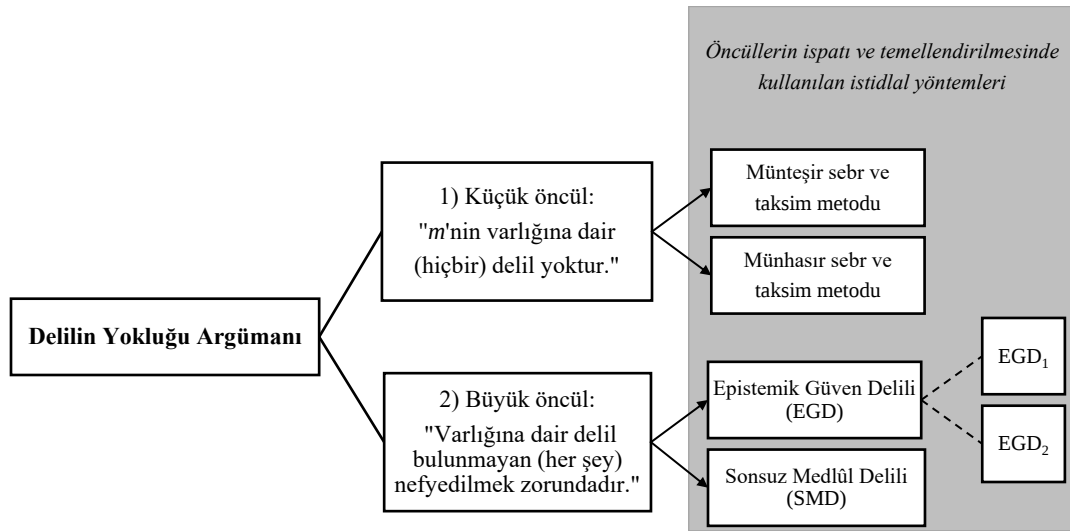
¹³² Râzî, *Nihâyetü’l-’ukûl*, 2015, 1/124. Metinde “sübût” kavramı geçtiği için bu cümle doğrudan “sübûtu zorunlu olarak bilinmeyen” şeklinde de tercüme edilebilir ; Sübût terimi madumun şeyiyyetini savunan Mu’tezilî kelamcılar tarafından mümkün mevcutları ve madumları da kapsayacak şekilde vücûd kavramından daha geniş bir anlama sahiptir, bk. Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Mevsû’atu Keşşâfî ıstılahatî’l-fünûn ve’l-’ulum*, ed. Refik el-’Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), “Sübût”; ayrıca bk. Mesut Erzi, *Kâdî Abdülcebbâr’da Akıl ve Dil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 9 vd.; Muhammet Ali Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş’ariyye Kelâmında Ma’dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 91 vd.

¹³³ Râzî Kasas suresinin 38-43. ayetlerinin tefsirinde daha geniş bir anlamda, bir zümrenin bir şeyi reddetmek istediklerinde sürekli bu argümanı kullandıklarını belirtmektedir: “Şaşırtıcı bir şekilde bir grup, birçok şeyi nefyederken ‘bunun hakkında hiçbir delil yoktur, o halde nefyedilmek zorundadır’ şeklindeki argümana dayanmaktadır”. Râzî, *et-Tefsîrû’l-kebîr*, 1420, 24/599. Bu açıdan Râzî’nin gözlemine dayanarak argüman dolaylı bir ispat yöntemi, hatta ‘*delilin yokluğuna indirgeme/ ircâ/ ergi*’ şeklinde özel bir münazara hamlesi olarak da isimlendirilebilir.

¹³⁴ Bir kelam ve mantık terimi olarak *zaruri* terimi hakkında geniş bilgi için bk. Ebu’l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât*, ed. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısıri (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1998), “Zarûrî”; ayrıca bk. Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Mevsû’atu Keşşâfî ıstılahatî’l-fünûn ve’l-’ulum*, ed. Refik el-’Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), “Zarûrî”, 2/1115 vd.; bk. Ali Durusoy, “Zaruri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013); Mu’tezilî ve Eş’arî kelamı bağlamında *zorunlu bilgi* hakkında bilgi için ayrıca bk. Binyamin Abrahamov, “Necessary Knowledge in Islamic Theology”, *British Journal of Middle Eastern Studies* 20/1 (1993), 20-32.

edilmek istenen bir bilgi nesnesini reddetmeye kalkıştığında bu argümanı kullanmaktadır. Argümanın zorunlu bir bilginin nefyinde kullanılması durumunda, kelimacılar nezdinde epistemik yapısı gereği delilsiz oluşan zorunlu bilginin ifadesinde bir çelişki doğacaktır.¹³⁵ Bu bağlamda argümanda kullanılan nefiy kavramının nasıl yorumlanacağı da ayrı bir araştırma konusudur; medlûlün yokluğu ontolojik düzlemde bir yokluk mudur (*ontik yokluk*) yoksa bilgi seviyesinde kalan epistemik bir olumsuzlamadan (*epistemik yokluk*) mı ibarettir?¹³⁶

Bir diğer açıdan ise yine Râzî'nin savunduğu formuna dayanarak argümanı olumlu bir işlev gören bir felsefi ustura veya küllî kaide olarak değerlendirmek de mümkündür; herhangi bir nazari iddianın varlığına delil bulunamıyorsa iddia nefyedilmek zorundadır. Bu anlamda *kelamcı* bu öncülü bir ustura gibi kullanarak hasmın herhangi bir nazari iddiasını kısa yoldan reddetmeye kalkışmaktadır.



Şekil 2: Nihâyetü'l-'ukûl'da delilin yokluğu argümanının argümantasyon şeması

Râzî'nin yedinci fasıldaki takrir ve eleştirisinde argümanı açıkça herhangi bir düşünür veya ekolle ilişkilendirmemesi dikkate değerdir. Buna karşın, Râzî'nin meseleyi ele alma tarzından hareketle zihninde argümanı büyük oranda belirli bir düşünceye

¹³⁵ Bu tarz bir değerlendirme Siyâlkûtî'nin yorumlarıyla desteklenebilir.; bk. Siyâlkûtî, "Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf", 2/21; Buna karşın Molla Fenârî'nin torunu Hasan Çelebi, argümanın takririndeki zaruret kavramının kat'i anlamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Tartışma için bk. Hasan Çelebi el-Fenârî, "Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf", *Şerhu'l-Mevâkıf li'l-Cürcâni ma'a haşiyeteyi's-Siyelkûtî ve Hasan Çelebi el-Fenârî* (Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1907), 2/21.

¹³⁶ İrade ve özgürlük problemi bağlamında önermelerin doğruluğunda ontolojik ve epistemolojik düzeylerin farkına dair Râzî'den hareketle yapılan bir yorum için bk. Eşref Altaş, "Gelecekle İlgili Mümkün Önermeler ve Özgür İrade: Fahreddin er-Râzî'nin Aristoteles'in Mantıksal Kadercilik Çözümüne Yönelik Eleştirileri", *Diyanet İlmî Dergi* LVIII/3 (2022), 1192-1194.

atfettiğini ifade edebiliriz. Söz gelimi *gâibin şâhide kıyasının zayıflığını* incelediği bölümde, tard ve aks metodunu açıklarken bu delili doğrudan Mu'tezile'ye atfetmektedir. Yine bu metoda yönelttiği birinci eleştirinin ilk cevabında hasımın delilin yokluğu argümanına başvurduğunu söylemektedir.¹³⁷ Yine eserin yedinci ana bölümünde sıfatları reddedenlerin görüşlerinin eleştirisi bağlamında bu yöntemi açıkça “Mu'tezile'nin bazı müteahhirînine”¹³⁸ nispet etmektedir. Sekizinci ana bölümde de irade sıfatının reddinde Mu'tezile'yi bu argümanı kullandıkları için eleştirmektedir.¹³⁹ Bu işaretler ve argümanın Râzî öncesi Mu'tezile kelamındaki konumuna dair tespitlerimizden yola çıkarak diyebiliriz ki Râzî'nin eleştirilerinin muhatap kitlesi etkileşim içerisinde olduğu Mu'tezilî âlimler ve ekollerdir. Bu ise Râzî'nin *Tahsîlü'l-hak*'da ifade ettiği üzere kendi çağında sadece Behşemîyye ekolü ile Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ekolü olmak üzere iki Mu'tezilî mezhebin hayatta kaldığına yönelik gözlemiyle desteklenebilir.¹⁴⁰

2.2. Sebr ve Taksim Yöntemi ile Küçük Öncülün İspatı

Birinci (küçük) öncül, muayyen bir medlûl olarak *m*'nin varlığına dair herhangi bir delilin olmadığını bildirmektedir.¹⁴¹ Peki *m*'nin varlığını gösteren bir delilin yokluğu epistemik zeminde kesin bir surette nasıl ispat edilir?

Râzî'nin açıklamasına göre; *kelamcılar* birinci öncülü iki yolla ispat etmektedirler: Birinci yola göre *m*'nin varlığına dair getirilen tüm deliller sıralanıp her bir delilin geçersizliği tek tek ortaya konulur. Böylece getirilen bütün delillerin çürütülmesiyle hasımın “*m*'nin varlığına dair delil vardır” şeklindeki iddiası geçersiz kılınır. Sıralanan deliller dışında başka bir delilin olma ihtimali ise böyle bir delilin bulunamadığı gerekçesiyle reddedilir.

¹³⁷ bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 1/133-135; Cüveynî *eş-Şâmil*'de gâibin şâhide kıyasında kullanılan dört yaygın metodu eleştirirken Mu'tezile'yi bu metotları yanlış kullanmakla suçlamaktadır; bk. Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. R. M. Frank (Tehran: McGill University - Tehran University, 1981), 63 vd.

¹³⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 2/221.

¹³⁹ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 2/283.

¹⁴⁰ bk. Râzî, *Î'tikâdâtü firaki'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn*, 48.

¹⁴¹ Küçük öncülün açıklaması için bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/124.

İkinci yol ise temelde birincisini takip etmektedir ve yine hasmın tüm delilleri sıralanır ve tek tek çürütülür. Ancak buna ilaveten *m*'nin varlığını gösterdiği düşünülen tüm delillerin tespit edilip kuşatıldığı iddia edilir. Bu doğrultuda delilin yokluğu argümanına başvuran *kelamcı*, *m*'nin varlığına dair delilleri tümel anlamda kuşattığından dolayı tüm delilleri çürütürken kesin bir biçimde birinci öncülün doğruluğuna ulaştığını iddia etmektedir. *Kelamcının* hasır iddiası, yani *m*'nin varlığına dair tüm delilleri eksiksiz şekilde tespit edip kuşattığını öne sürmesi, Râzî'nin gözlemine göre, nihai tahlilde yine sıralanan delillerden başka bir delilin bulunamaması ile temellendirilecektir.

Burada betimlenen yöntem kelim ve usul ilimleri bağlamında *sebr* ve *taksim* yöntemini hatırlatmaktadır. Nitekim en geniş anlamıyla bu yöntem bir iddiaya yönelik delillerin araştırılıp geçersiz olup olmadıklarını ortaya koymayı hedeflemektedir.¹⁴² Böyle bir araştırma tündengimsel bir biçimde olabileceği gibi doğrudan kişinin delilleri bulmasına dayandığı zaman tümevarımsal bir yapıya da sahip olabilir. Dolayısıyla formel açıdan sebr ve taksimin esasında ayrık şartlı kıyas ile aynı şeyi karşıladığını ifade edebiliriz.¹⁴³

Bu anlamda kişinin bir iddiaya yönelik bulduğu tüm delilleri veyahut şıkları inceleyip tek bir şık dışında tümünün geçersiz olduğunu ortaya koyması ve buradan hareketle geriye kalan şıkkın doğruluğuna ulaşması Râzî'ye göre sebr ve taksim metodunun eksik bir kullanımıdır.¹⁴⁴ Bu ifadelerden hareketle birinci öncülün temelinde yatan epistemolojik yöntemin eksik sebr ve taksim veya tümevarım/ istikrâ olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁴² bk. Tuncay Başoğlu, "Sebr ve Taksim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009); Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) ve Safedî (ö. 764/1363) gibi tarihçilerin yorumlarına binaen Griffel, sebr ve taksim yönteminin geniş bir anlamda Râzî'nin benimsediği bir felsefi tavır olarak nasıl anlamlandırılması gerektiğini irdelemektedir. Daha fazla bilgi için bk. Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, 506 vd.

¹⁴³ Birinci bölümde ortaya konulduğu üzere Râzî aklî taksim olarak ifade ettiği hakiki ayrık şartlı kıyasın kesin bilgiye ulaştırıcı bir şekil olduğunu savunmaktadır; bu istidalde üçüncü bir şıkkın imkânsızlığı sağlanamazsa kesin bilgiye ulaşılmayacaktır. Bu açıdan sebr ve taksim ile ifade edilen yöntemin de kesin bilgi gerektirmesi için sıralanan kısımların dışında kalan bir şıkkın imkânsızlığı ortaya konulmalıdır. Üçüncü bölümde ele alınacağı üzere Râzî'nin küçük öncül eleştirisi söz konusu imkânsızlığın kelamcı tarafından ispatlanamamasıdır.

¹⁴⁴ Râzî kıyastaki illet tespit metodlarını incelerken sebr ve taksim metodunu da ele almaktadır. Bir illetin tespiti için bu anlamda bulunan tüm opsiyonlar sıralanır ve bir şık dışında diğer hepsi tek tek çürütülür. Râzî'nin rüyetullahın ispatı bağlamında verdiği örnek şu şekildedir: Siyahlığın görülmesinin illeti ya siyah, ya renk, ya araz, ya hadis ya da mevcut olmasıdır. Son şık dışındaki diğer tüm şıkların yanlışlığı ortaya koyulduğuna göre görmenin illetinin varlık olduğunu kesinleriz." Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/137.

Özetle Râzî'nin takririne binaen argümanı kullanan *kelamcının m'nin* ispatı için getirilen delilleri iptal etmesi ve söz konusu deliller dışında bir delil bulamaması mutlak surette başka bir delilin olmadığının ispatı olarak kabul edilmektedir.¹⁴⁵ Bu da birinci öncül bağlamında tartışmayı genel olarak sebr ve taksim yöntemine, özel olarak ise tümevarımın imkânına ve epistemik değerine, kısaca tümevarım problemine götürmektedir.¹⁴⁶

2.3. Epistemik Şüpheciliğe Karşı Büyük Öncülün İspatı

Delilin yokluğu argümanının büyük öncülü, tümel bir yargıyla varlığına delil bulunmayan her medlûlün nefyedilmek zorunda olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁷ Râzî küçük öncülde de yaptığı üzere yine hasmın gözüyle büyük öncülün hangi epistemolojik gerekçelere dayandığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda şu soru ile büyük öncülü tartışmaya açabiliriz; neden varlığı hakkında delil bulunmayan her bilgi nesnesi nefyedilmek zorundadır?

Râzî'nin anlatımına göre, *kelamcı* bu soruyu iki farklı açıdan cevaplamaktadır. Argümantasyon açısından her iki cevap da temelde çelişiklik ilkesi ve muhale indirgeme hamlesi üzerine kuruludur; yani cevap olarak getirilen önermelerin doğruluğu, çelişikleri olarak kurgulanan önermelerin imkânsız bir durumu gerektirdiği gerekçesiyle dolaylı yolla ispat edilmektedir. Dolayısıyla büyük öncülün ispatında hulfî kıyas yöntemi kullanılmıştır.¹⁴⁸

¹⁴⁵ krş. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, 256 vd, 309 İbnü'l-Melâhimî'nin açıklamalarından yola çıkarak Râzî'nin küçük öncülü tümevarımsal şekilde inşa etmesi argümanın geç dönem Mu'tezile'deki şekliinden farklıdır: küçük öncülün doğruluğu delilin bulunamaması değildir. Aksine delilin varlığının harici bir delilden dolayı imkansız olduğunun kesinlenmesidir.

¹⁴⁶ Râzî'nin küçük öncülün epistemolojik temellerine yönelik eleştirileri üçüncü bölümde ele alınacaktır.

¹⁴⁷ Büyük öncülün açıklaması için bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/125-126.

¹⁴⁸ “Hulfî kıyas, bir kanıtlama yöntemi olarak doğruluğu ispatlanması istenen önermenin çelişğinin yanlış olduğunu ortaya koymak için yapılır. Böylece çelişğinin yanlışlığıyla, kendisinin doğruluğu ispatlanmaksızın, doğru olduğu ispatlanmış kabul edilir. Öne sürülen önermenin doğruluğu, kendi değeri üzerinden değil de, çelişğinin üzerinden ispatlanma yoluna gidilir. Yani A'nın doğruluğunun ispatı için A- değil'in ayrıca yanlış olduğu ispatlanmaya çalışılır.” İ. Latif Hacınebioğlu vd., “İslam Mantıkçılarına Göre Hulfî Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi”, *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2013), 58-59.

2.3.1. Zorunlu ve Nazari Bilginin İmkânının Şartı: *Epistemik Güven Delili*

Râzî'nin anlatımına göre birinci ve aynı zamanda daha uzun cevaba göre kalamcının büyük öncülün ispatında dayandığı ilk delil bilginin imkânına ve bilgiye olan güvenin korunmasına odaklanmaktadır. Râzî birinci cevabı şöyle takrir etmektedir:

“Birinci delil: varlığına dair hiçbir delil bulunmayan varlığının mümkün görülmesi (*tecvîz*), zorunlu ve nazari bilgilerin zedelenmesini (*kadh*) gerektirmektedir. Buna [yani zorunlu ve nazari bilgilerin zedelenmesine] ulaştıran her yol ise geçersizdir.”¹⁴⁹

Argümantasyon takibini kolaylaştırmak için büyük öncülün ispatı için inşâ edilen bu birinci delile “*epistemik güven delili*” (kısaca EGD) olarak referansta bulunacağız. Burada epistemik güven ile kalam epistemolojisinin temel bir unsuru olarak kesin bilginin imkanı ve buna istinaden oluşan yöntemsel güven ve mantıksal tutarlılık kastedilmektedir. Zorunlu ve nazari bilgilere olan epistemik güven, bu bilgi türlerinin kesinlik ifade ettiği kabulü doğrultusunda kesin bilgiyi mümkün kılarak bilginin imkânına ve doğasına yönelik septik eleştirileri geçersiz kılmaktadır. Râzî'nin aktardığı pasajdaki zorunlu ve nazari bilgilerin “zedelenmesini” veya “yaralanmasını”, bir başka ifadeyle bilgi olması bakımından zorunlu ve nazari bilginin eleştirilmesini, bunların epistemik değerinin zayıflatılması olarak yorumlayabiliriz. Bilginin epistemik değerinin zayıflatılması ve böylece kesinlik mertebesinde düşürülmesi ise bu bilgilere olan güvenin zedelenmesine sebep olmaktadır. Bu delil ile söz konusu epistemik güvenin korunması amaçlandığından ötürü delili “epistemik güven delili” olarak isimlendirmeyi tercih etmekteyiz.

Takrirdeki ifadelerden anlaşılacağı üzere *kalamcı*, delilin yokluğu argümanının büyük önermesinin doğruluğunu dolaylı olarak “*varlığı hakkında delil bulunmayan (her) şey tecviz edilmek zorundadır*” veyahut “*varlığı hakkında delil bulunmayan varlığı mümkün kabul edilmek zorundadır*” şeklindeki önermenin yanlışlanmasıyla ispat etmeye çalışmaktadır. Buna göre varlığına dair delil bulunmayan bir bilgi nesnesinin varlığının ispatı ya olumsuzlanıp nefyedilmek ya da olumsuzlanmayıp bilakis ispatı mümkün kabul edilmek zorundadır; bir şıkkın tercih edilmesi diğer şıkkı zorunlu olarak

¹⁴⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-‘ukûl*, 2015, 1/125; Epistemik güven delilinin izlerine geç dönem Mu‘tezile'sinde tespit etmek mümkündür. İbnü'l-Melâhimî'nin takriri için krş. İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu‘temed fî usûli'd-dîn*, 256 vd. Epistemik güven delilinin Râzî'deki gerekçelendirmesi ile İbnü'l-Melâhimî'deki ele alınışı arasında ciddi farkların olduğuna işaret edebiliriz. ; ayrıca krş. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl : rü'yetü'l-bari*, 4/327.

geçersiz kılmaktadır. Dolayısıyla ikinci şıkkın tercih edilmesi bir bilgi nesnesinin varlığını, hakkında delil bulunmamasına rağmen mümkün görmek, diğer bir deyişle ispat edilebilir kabul etmek anlamına gelmektedir. Böyle bir kabul ise kelim epistemolojisinin zeminini oluşturan kesinlik iddiasına aykırı olarak zorunlu ve nazari bilgiye olan epistemik güvenin zarar görmesine, hatta sarsılmasına sebebiyet verir. Böylece delilin yokluğu argümanının büyük öncülünün kabul edilmeyip reddedilmesi, argümanı savunan *kelamcıya* göre bilginin epistemik değerini zayıflattığından ve şüpheciliğe kapı araladığından dolayı yanlıştır.

Râzî'nin aktarımına binaen epistemik güven delili bileşik bir kıyas olarak şu şekilde gösterilebilir:

1. Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığının mümkün görülmesi, zorunlu ve nazari bilgileri zedeler.^{küçük öncül}
2. Zorunlu ve nazari bilgilerin zedelenmesine götüren her yol yanlıştır.^{büyük öncül}
3. O halde varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığının mümkün görülmesi yanlıştır.
4. “Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı mümkündür” önermesi yanlış olduğu için çelişigi zorunlu olarak doğrudur.
5. “Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı mümkündür” önermesinin çelişigi “varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı nefyedilmek zorundadır” önermesidir.¹⁵⁰
6. O halde “varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı nefyedilmek zorundadır” önermesi doğrudur.

Bu kıyasın neticesi doğal olarak delili oluşturan öncüllerin epistemolojik temellendirmesine bağlıdır. Bu açıdan her iki öncülün ispatı için de birer alt-delilin inşâ edilmesi gerekir. Ayrıca küçük öncülde iddia edilen zedelemenin hem zorunlu hem de nazari bilgi türünü kapsamassından dolayı oluşan istidlal katmanları da hesaba katıldığında epistemik güven delilinin kompleks bir yapıya sahip olduğunu ve böylece müstakil bir argüman olarak da ele alınabileceğini ifade edebiliriz.

¹⁵⁰ Burada ve takririn devamında ispat ile nefiy arasında mutlak çelişiklik ilişkisi kurulmaktadır. Üçüncü bölümde tartışılacağı üzere iki önerme arasındaki çelişiklik iddiası mantıksal açıdan problemli durmaktadır.

Râzî takririne epistemik güven delilinin ayrıntılı anlatımıyla devam etmektedir. Bunun için ise delilin zorunlu ve nazari bilgiler olmak üzere her iki bilgi türüne uyarlanarak nasıl ispat edildiğini masaya yatırmaktadır. Aktarılan pasajlarda epistemik güven delilinin birinci öncülünde ifade edilen tecviz ile zedeleme arasındaki lüzum ilişkisi ve ikinci öncüldeki imkânsızlık iddiası iki katmanda açıklanmaktadır: EGD₁ olarak kısaltabileceğimiz birinci katmanda varlığına dair delil bulunmayan bir bilgi nesnesinin tecvizi durumunda neden zorunlu bilgilerin zedeleneyeceği ve böylece bu bilgilere olan güvenin zarar göreceği açıklanırken; EGD₂ olarak kısaltabileceğimiz ikinci katmanda söz konusu kabul doğrultusunda neden nazari bilgilerin aynı akıbete uğrayacağı ispat edilmektedir. Buradaki argümantasyona göre epistemik güven delilinin sonucu olarak her iki bilgi türünün eleştiriye maruz kalarak zarar almasından ve bundan ötürü de bir bütün olarak bilginin epistemik değerinin zayıflatılmasından dolayı kesin bilginin imkânından bahsetmek güç, hatta imkânsız hale gelecektir.

Birinci katmandaki gerekçeye göre (EGD₁) varlığına dair delil bulunmamasına rağmen bir nesnenin varlığının mümkün görülmesi duyusallar gibi zorunlu bilgilerde şüphe ve güvensizliğe yol açmaktadır. Bu noktada argümana başvuranın temellendirmesi şu şekildedir:

“Eğer [varlığı] hakkında hiçbir delil bulunmayanın varlığını mümkün görseydik, Allah Teâlâ’nın gözlerimizde bir engel yarattığından dolayı karşımızda görmediğimiz yüksek dağların ve duymadığımız korkunç seslerin var olduğunu mümkün görmemiz gerekirdi. Hatta belki de her birimizin bin kafası vardır; ancak gözümüzde, bir tanesi hariç diğer tüm kafaları görmemizi engelleyen ve varlığı bir delil ile ispat edilmeyen bir engel vardır!”¹⁵¹

Burada duyusal bilgi alanına giren üç farazi örnek üzerinden epistemik güven delilinin zorunlu bilgiler katmanında geçerli olduğu ispat edilmeye çalışılmaktadır. Birinci ve üçüncü örnek görme duyusunu konu edinirken, ikincisinde işitme duyusu kapsamına giren bir örnek zikredilmektedir; metinde tüm duyusalları kapsayacak şekilde söz konusu örneklerin duyumu için *idrak etme/algılama* fiili kullanılmaktadır. Dolayısıyla delilde örnek olarak verilen her üç durum doğrudan failin duyusal idrakine konu olan durumlardır ve böylece bir bütün olarak dış duyulardan kaynaklanan duyusal bilgi çatısı altına girmektedir.

¹⁵¹ Râzî, *Nihâyetü'l-‘ukûl*, 2015, 1/125.

Dolayısıyla tekrar ifade edilecek olursa kalam epistemolojisinde, düşünceye muhtaç olmayan bilgiler olarak tanımlanan zorunlu bilgiler genelde duyusallar ve bedihiler olmak üzere ikiye ayrılır ve düşünce/ nazar yoluyla elde edilen bilgilerin zemini olarak kabul edilir.¹⁵² Bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşmak şeklinde tanımlanan bu faaliyet meşruiyetini zorunlu bilgilerin imkânından aldığı için zorunlu bilginin imkânı ve kesinliğinin kalam epistemolojisi için hayati bir konuma sahip olduğunun altını çizebiliriz. Bu yüzden EGD₁ zorunlu bilginin imkânı ve kesinliğini geçersiz kılmayı amaçlayan şüpheleri defetmeyi amaçlar. Nitekim zorunlu bilginin imkânından bahsedilemezse nazar yoluyla edinilen bilgiler de dolaylı olarak şüpheli hale gelir. Doğrusu Râzî'nin aktarımında söz konusu sahnelerin neden zorunlu bilgilerin iptalini gerektirdiği açıkça ifade edilmemektedir. Dolayısıyla bu nokta açıklanmaya muhtaçtır.

Peki bu delilin ispat ettiği sonuç tam olarak nedir? EGD₁'de ortaya atılan şüpheler ilk bakışta doğrudan duyusal bilginin kaynağı olan duyulara yönelik bir eleştiri girişimi olarak görülebilir. Ancak söz konusu şüpheler esasen kudret ve irade sahibi bir Tanrı'nın duyusal bilgi alanına müdahale ederek duyumsamaya mâni bir engeli yaratmasıyla, tabiri caizse insanı yanıltması sebebiyle, duyusalların bilgi değerini zayıflatmaktadır. Buna göre yüksek dağlar, korkunç sesler veya bin kafalı insanlar gibi aslında duyuya konu olan belirgin nesnelerin idrak edilememesi duyuların bir noksanlığı değil, aksine ilahi bir gücün söz konusu durumlarda duyuları engellemesi sebebiyledir. Nitekim böyle bir engelin varlığı, “varlığı hakkında delil bulunmayanının varlığı mümkündür” önermesinin kabul edilmesiyle mümkün hale gelir. Bu anlamda, duyusal bilgi bizatihi epistemik kesinlik sağlasa dahi bu kesinliği engelleyebilecek ilahi bir müdahalenin imkân dahilinde bulunması bu bilgi türünü güvensiz kılmaktadır.

EGD₁'deki argümantasyonu, gizlenen bazı önermeleri de açığa çıkararak bitişik şartlı kıyaslardan oluşan bir bileşik kıyas olarak inşâ edebiliriz:

1. Eğer varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayanının varlığı mümkün görülürse, bir takım duyusal nesnelerin, varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan ilahi bir müdahaleden dolayı idrak edilemediği de, mümkün görülmelidir.
2. Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayanının varlığı mümkündür.

¹⁵² bk. Abrahamov, “Necessary Knowledge in Islamic Theology”, 21-22.

3. O halde bir takım duyusal nesnelerin, varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan ilahi bir müdahaleden dolayı idrak edilemediği mümkün görülür.
4. Eğer bir takım duyusal nesnelerin böyle bir ilahi müdahaleden dolayı idrak edilemediği mümkün görülürse, duyusal bilgilerin her zaman zorunlu ve kesin bilgi sağladığından emin olunamaz ve böylece zorunlu bilgi türü olarak duyusal bilgiler zedelenir.
5. Bir takım duyusal nesnelerin ilahi bir müdahaleden dolayı idrak edilemediği mümkün görülmelidir.
6. O halde duyusal bilgilerin her zaman zorunlu ve kesin bilgi sağladığından emin olunamaz ve böylece zorunlu bilgi türü olarak duyusal bilgiler zedelenir.
7. Duyusal bilgilerin her zaman zorunlu ve kesin bilgi sağladığından emin olunamazsa ve böylece zorunlu bilgi türü olarak duyusal bilgiler zedelenirse, kesin duyusal bilginin imkânı iddia edilemez.
8. Kesin duyusal bilginin imkânı iddia edilemezse imkânsız bir durum (epistemik şüphecilik) doğrulanmış olur.
9. İmkânsız bir durumun doğrulanması yanlıştır.
10. O halde “duyusal bilgilerin her zaman zorunlu ve kesin bilgi sağladığından emin olunamaz ve böylece zorunlu bilgi türü olarak duyusal bilgiler zedelenir” önermesi (imkânsız bir durumun doğrulanmasını gerektirdiği için) yanlıştır.
11. “Duyusal bilgilerin her zaman zorunlu ve kesin bilgi sağladığından emin olunamaz ve böylece zorunlu bilgi türü olarak duyusal bilgiler zedelenir” önermesi “bir takım duyusal nesnelerin varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan ilahi bir müdahaleden dolayı idrak edilemediği mümkün görülmesi gerekir” önermesine dayanmaktadır.
12. “Bir takım duyusal nesnelerin ilahi bir müdahaleden dolayı idrak edilemediği mümkün görülmesi gerekir” önermesi “varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı mümkündür” önermesine dayanmaktadır.

13. İmkânsız bir durumu gerektiren bir önermenin dayandığı önerme de yanlıştır.

14. O halde “varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı mümkündür” önermesi yanlıştır.

15 “Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı mümkündür” önermesi yanlış olduğu için bu önermenin çelişigi zorunlu olarak doğrudur.

16. “Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı mümkündür” önermesinin çelişigi “varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı nefyedilmek zorundadır” şeklindedir.

17. O halde “varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı nefyedilmek zorundadır” önermesi doğrudur.

Özetle *kelamcının* buradaki argümantasyonuna göre delilin yokluğu argümanının büyük öncülü reddedildiğinde zorunlu olarak çelişigi kabul edilir. Çelişik öncülün kabulü, zorunlu bilgilerin kesinliğini ve böylece bu bilgilere olan epistemik güvenin zedelenmesine sebep olur. Böyle bir sonuç ise nihai kertede aslında tanımı gereği zorunluluk ve kesinlik bildiren bir bilgi türünün hakikatinin değişmesiyle sonuçlanacaktır. Bir başka ifadeyle büyük öncülün reddi, bizzat zorunlu bilginin imkânını baltaladığı için zorunlu bilginin imkânsızlığına yol açacaktır.¹⁵³

Bu delilde zikredilen şüpheler kelimelerinde genelde bilginin imkânı problemi etrafında ele alınan zorunlu bilgilerin güvenilirliğini eleştiren septiklerin dillendirdikleri şüphelere benzemektedir. Mesela Râzî *Nihâyetü'l-'ukûl* ve *el-Muhassal*'da farazi mümkün senaryoların varlığına dayanarak duyularımızla idrak ettiğimiz dış dünyanın aslında idrak ettiğimiz şekilde olmadığını ve aksine hakikatte farklı olduğunu ileri süren argümanlara yer vermektedir.¹⁵⁴ EGD₁'deki şüpheler ile buna benzer bir biçimde “önümüzde yüksek dağların bulunmasına rağmen ilahi bir engelden dolayı bunları idrak

¹⁵³ Ancak epistemik güven delilinin birinci öncülünde zorunlu bilgilerin zedeleneyeceği iddia edilirken EGD₁'de bu durumun aslında zorunlu bilgilerin bir kısmı olarak sadece duyusallar için ispat edildiği vurgulanarak bir itirazda bulunulabilir.

¹⁵⁴ Söz konusu şüpheler bedihilerin inkarı için getirilmektedir. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/166 vd.; bk. Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, 32 vd.; Muhassal'da bedihi bilgilerin inkarı için getirilen argümanların tahlili için bk. Fatoorchi, “On Intellectual Skepticism”.

edemeyiz” şeklindeki bir iddiayı asla yanlışlayamayacağımız ileri sürülmektedir. Burada ortaya atılan şüpheli argümanı şöyle ifade edebiliriz:¹⁵⁵

1. EGD₁’deki şüpheleri, ‘varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan’ varlığını mümkün gördüğümüz için nefyedemeyiz/ yanlışlayamayız (söz gelimi ilahi bir müdahaleden dolayı önümüzdeki yüksek dağları göremediğimizi yanlışlayamayız).
2. Eğer EGD₁’deki şüphelerin yanlışlığını bilemiyorsak zorunlu bilgilerin kesinliğinden emin olamayız.
3. O halde zorunlu bilgilerin kesinliğinden emin olamayız.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere bu argüman gücünü ilahi bir müdahalenin imkânından aldığı için aslında metafiziksel uzanımları olan bir argümandır. Fâil-i muhtar ve Kâdir-i mutlak bir Tanrı anlayışına sahip olan bir kelamcı için böyle bir müdahalenin imkânından ve hatta vukuundan belki bahsedilebilir.¹⁵⁶ Ancak bu durumda tartışmanın odağı epistemolojiden ziyade yaratma, âdetullah ve nedensellik bağlamında ilâhî sıfatların işleyişi etrafında olacaktır.¹⁵⁷

Epistemik güven deliline dönecek olursak; buraya kadar incelenen kısımda delilin birinci katmanı olan zorunlu bilgiler katmanının ispatı analiz edildi. EGD₂’de ise varlığı hakkında delil bulunmayan tecvizi durumunda nazari bilgilere olan güvenin zedeleneyeceği de şu ifadelerle açıklanmaktadır:

“[Varlığı] hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığını mümkün görseydik, bir şeyi bir delil ile ispat ettiğimizde bu delilin öncüllerinde ne bizim ne de başkalarının farkına varamadığı bir hatanın olmadığından emin olamazdık. Böyle bir hatanın mümkün görülmesiyle de kesinlik elde edilemez. Dolayısıyla böyle bir hatanın mümkün

¹⁵⁵ Bu formülasyon Fatoorchi’den esinlenmiştir, bk. Fatoorchi, “On Intellectual Skepticism”, 222.

¹⁵⁶ Râzî septiklerin görüşlerini tartıştığı bir bölümde bu tarz şüphelere karşı Mu‘tezilî ve Meşşâî düşünürlerin muhtemel itirazlarını zikretmektedir. Bk. Râzî, *Nihâyetü’l-’ukûl*, 2015, 1/176.

¹⁵⁷ Bu tarz bir yorumun izlerine oldukça erken bir dönemde rastlamak mümkündür. İmam Eş‘arî (ö. 324/935-36) yanımızda bir filin veya şimsek seslerinin olmadığını zorunlu olarak bildiğimizi ifade ettikten sonra bu tarz durumların tecvizini ancak ilahi bir müdahaleden dolayı kabul edeceğini belirtmektedir. bk. Ebû Bekr Muhammed İbn Fûrek - Daniel Gimaret, *Mücerred makalati’ş-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî* (Beyrut: Dârü’l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1987), 15; Cüveynî’nin çağdaşı Abdurrahman el-Mütevellî (ö. 478/1086) de bu tarz septik senaryoların aklen caiz olmakla birlikte âdetullah açısından imkansız olduğunu ileri sürmektedir. bk. Ebu Sa‘îd Abdurrahman en-Nisaburi el-Mütevellî, *el-Gunye fi usûl’i-dîn*, thk. İmadüddîn Ahmet Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1987), 147; Bu anlamda İbnü’l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) yine yüksek dağlar ve korkunç sesler örneklerini zikrederek söz konusu akli tecvizden dolayı Eş‘arîleri septisizmle suçlamaktadır. bk. İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *er-Risâletü’s-Sa‘diyye*, thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali Bakkâl (Kum: Kitâbhane-i Umûmi, 1989), 41.

görülmesi mutlaka defedilmelidir. Bu da başka bir delil vasıtasıyla gerçekleşirse getirilen bu delil ilk delilin düştüğü duruma düşer. Velhasıl her delil başka bir delile ihtiyaç duyar ve bu sonsuza kadar gider, ki bu imkânsızdır. O halde varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayanın nefyedilmek zorunda olduğunu söylemezsek asla bir delilin doğruluğuna kani olamayız.”¹⁵⁸

Zorunlu bilgiler katmanında olduğu gibi buradaki istidlalde de *kelamcı* delilin yokluğu argümanının büyük öncülü reddedildiğinde, nazari bilgi ile epistemik kesinlik arasında olması gereken irtibatın zorunlu olarak kopacağını iddia etmektedir. Duyusal zorunlu bilgi, tanımı gereği, herhangi bir delil olmaksızın doğrudan duyumsama yoluyla oluşurken, nazari bilgiye ancak bir delile nazar ederek ulaşılmaktadır; delili oluşturan parçalar ise öncülleridir. Bu yüzden EGD₂'de tartışma, delilin öncülleri etrafında dönmektedir. İddia sahibi yine septik argümanları andıracak şekilde bir delilin öncüllerinde hata ve yanlış ihtimalinin daima imkân dahilinde olacağını öne sürmektedir. Buna göre böyle bir ihtimal kesin bilgiye giden yolu engellediği için, diğer bir ifadeyle öncülün epistemik zayıflığı bir bütün olarak delilin neticesini de zayıflattığı için *kelamcıya* göre ortadan kaldırılmak zorundadır.

Hata ihtimalinin defedilmesi ise yine nazari bir mesele olması hasebiyle ancak bir delil vasıtasıyla gerçekleşebilir. Hem ilk delildeki (d₁) muhtemel hata hem de bu hatanın giderilmesi için getirilen ikinci delildeki (d₂) muhtemel hata, varlığı hakkında delil bulunmayanın mümkün görülmesinden dolayı farkına varılamasa dahi birer ihtimal olarak varlıklarını korumaktadır. *Kelamcı* nazari bilgilere olan güvenin zedeleneneğine dair kaygısını tam da bu noktada ispat etmeye kalkışmaktadır; eğer bir delildeki hata ihtimali ancak başka bir delil ile giderilebiliyorsa bu durum sonsuz bir deliller zincirinde sonuçlanmak zorundadır: d₁'in doğruluğu ancak d₂ ile, d₂'nin doğruluğu da d₃ ile, d₃'ün doğruluğu da d₄ (...∞) ile sağlanacağından dolayı sonsuz bir deliller zinciri doğacaktır. Epistemik teselsül olarak isimlendirebileceğimiz böylesi bir zincir ise *kelamcıya* göre aklen imkânsızdır ve sonuç itibarıyla d₁'in doğruluğuna asla ulaşılamayacaktır. Böylesi imkânsız bir sahneyi engellemek ve d₁'in kesin bilgi ifade etmesinin imkânını korumak için *kelamcı*, delilin yokluğu argümanının büyük öncülünün doğruluğuna kanaat getirmektedir.

¹⁵⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/125.

Dolayısıyla bu hamle epistemik güven delilinin nazari bilgiler katmanının dolaylı bir istidlal ile ispat etme gayesini taşımaktadır; *kelamcı* yine hulfî kıyas yöntemini kullanarak varlığı hakkında delil bulunmayanın tecvizi durumunda delillerde sonsuz bir teselsülün gerekeceğini ve böylece nazar yoluyla kesin bilgiye ulaşmanın imkânsız hale geleceğini savunmaktadır. Sonuç olarak ise varlığı hakkında delil bulunmayanın mümkün görülmesi yanlışlanarak karşıt önermenin doğruluğuna ulaşılmaktadır.

EGD₂'deki argümantasyonu uzun bir bileşik kıyas olarak şu şekilde formüle edebiliriz:

1. Eğer varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayanın varlığı mümkün görülseydi, herhangi bir delilin öncüllerinde (varlığı hakkında hiçbir delil bulunamayan) bir hatanın da varlığı mümkün görülmezd.
2. Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayanın varlığı mümkündür.
3. O halde herhangi bir delilin öncüllerinde (varlığı hakkında hiçbir delil bulunamayan) bir hatanın varlığı mümkündür.
4. Eğer herhangi bir delilin öncüllerinde (varlığı hakkında hiçbir delil bulunamayan) bir hatanın varlığı mümkünse, (hata ihtimalinden dolayı) hiçbir delilin doğruluğu iddia edilemez ve böylece nazari bilgiler zedelenir.
5. Herhangi bir delilin öncüllerinde (varlığı hakkında hiçbir delil bulunamayan) bir hatanın varlığı mümkündür.
6. O halde hiçbir delilin doğruluğu iddia edilemez ve nazari bilgiler zedelenir.
7. Eğer hiçbir delilin doğruluğu iddia edilemezse, herhangi bir delilin kesin bilgiye ulaştırdığı ve böylece kesin nazari bilginin imkânı iddia edilemez.
8. Hiçbir delilin doğruluğu iddia edilemez.
9. O halde herhangi bir delilin kesin bilgiye ulaştırdığı ve böylece kesin nazari bilginin imkânı iddia edilemez.
10. Eğer herhangi bir delilin kesin bilgiye ulaştırdığı ve böylece kesin nazari bilginin imkânı iddia edilemezse imkânsız bir durum (epistemik şüphecilik) doğrulanmış olur.
11. İmkânsız bir durumun doğrulanması yanlıştır.

12. O halde “herhangi bir delilin kesin bilgiye ulaştırdığı ve böylece kesin nazari bilginin imkânı iddia edilemez” önermesi (imkânsız bir durumun doğrulanmasını gerektirdiğı için) geçersiz kılınmalıdır.
13. “Herhangi bir delilin kesin bilgiye ulaştırdığı ve böylece kesin nazari bilginin imkânı iddia edilemez” önermesi “herhangi bir delilin öncüllerinde (varlığı hakkında hiçbir delil bulunamayan) bir hatanın varlığı mümkündür” önermesine dayandığı için ikincisinin geçersiz kılınması birinciyi de geçersiz kılacaktır.
14. O halde “herhangi bir delilin öncüllerinde (varlığı hakkında hiçbir delil bulunamayan) bir hatanın varlığı mümkündür” önermesi geçersiz kılınmalıdır.
15. Herhangi bir delilin öncüllerindeki bir hatanın varlığının imkânı ancak başka bir delil (d_2) ile geçersiz kılınabilir.
16. Bu delilin (d_2) öncüllerinde (varlığı hakkında hiçbir delil bulunamayan) bir hatanın imkânı kabul edilmesi gerektiğinden ve böylece d_2 kesin bilgiye ulaştıramadığından dolayı d_2 'nin öncüllerindeki bir hatanın imkânı geçersiz kılınmalıdır.
17. d_2 'nin öncüllerindeki bir hatanın imkânı ancak başka bir delil (d_3) ile geçersiz kılınabilir.
18. Bu şekilde her bir delildeki hata ihtimalini geçersiz kılmak için başka bir delil gerekir ve bu sonsuza kadar teselsül eder.
19. Sonsuz teselsül imkânsızdır.
20. O halde “herhangi bir delilin öncüllerinde (varlığı hakkında hiçbir delil bulunamayan) bir hatanın varlığı mümkündür” önermesi imkânsız bir durumu gerektirdiğı için yanlıştır.
21. “Herhangi bir delilin öncüllerinde (varlığı hakkında delil bulunamayan) bir hatanın varlığı mümkündür” şeklindeki önerme “varlığı hakkında delil bulunmayan varlığı mümkündür” önermesine dayanmaktadır.

22. İmkânsız bir durumu gerektiren bir önermenin dayandığı önerme de yanlıştır.

23. O halde “varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı mümkündür” önermesi yanlıştır.

24. “Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı mümkündür” şeklindeki önerme yanlış olduğu için çelişigi zorunlu olarak doğrudur.

25. “Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı mümkündür” önermesinin çelişigi “varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı nefyedilmek zorundadır” şeklindedir.

26. O halde “varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı nefyedilmek zorundadır” şeklindeki önerme doğrudur.

Netice itibariyle epistemik güven delilinin “*varlığı hakkında delil bulunmayan varlığının mümkün görülmesi, zorunlu ve nazari bilgileri zedeler*” şeklindeki birinci öncülü, yani tecviz ile zedeleme arasındaki lüzum ilişkisi, EGD₁ ve EGD₂ ile ispat edilmektedir. Diğer bir ifadeyle delilin yokluğu argümanının büyük öncülünün çelişigi zorunlu ve nazari bilgileri zedelediğinden ve böylece bizzat bilginin imkânını ve epistemik değerini sorunlu hale getirdiğinden dolayı argümanı savunan *kelamcı* için yanlıştır.

Râzî, takririnde epistemik güven delilinin ikinci öncülünün hangi gerekçelere dayanılarak ispat edildiğine dair bilgi aktarmamaktadır. Ancak daha önce de bahsettiğimiz üzere zorunlu ve nazari bilgilerin eleştiriye konu olup zedelenmesi, bilginin epistemik değerini zayıflattığından ve kelam epistemolojisinin temel bir aksiyomu olarak kesin bilginin imkânını baltaladığından dolayı, ikinci öncül savunulabilir. Nihai tahlilde bu delil ile büyük öncülünün doğruluğu, çelişiginin epistemik güvensizlik ve septisizme yol açacağı gerekçesiyle yanlışlanarak ispat edilmektedir.

2.3.2. Varlıktaki Teselsülün İmkânsızlığı: *Sonsuz Medlûl Delili*

Büyük öncülün ispatı için getirilen ikinci delil sonsuzluk problemine dayanmakta ve büyük öncülün çelişğini iptal etmeyi hedeflemektedir. Râzî bu ikinci cevabı mantıksal bir kıyas formunda şöyle tahrir etmektedir:

“İkinci delil: varlıklarına bir delilin delalet etmediği nesnelerin sayısı sonsuzdur. Böyle bir durumun mümkün kabul edilmesi, sonsuz sayıda nesnelerin varlığını mümkün kabul etmeyi gerektirir ki bu durum imkânsızdır. Buraya kadarki aktardıklarım [delilin yokluğu] argümanın[ın] (*hüccet*) tahririnin tamamıdır ve bu argüman bana göre oldukça zayıftır.”¹⁵⁹

Bu delille *kelamcı* muhale indirgeme hamlesi ile yine delilin yokluğu argümanının büyük öncülünü temellendirmeye çalışmaktadır. Delilin zeminini oluşturan epistemolojik ilke, sonsuz sayıda medlûl veyahut nesnelerin varlığa gelmesinin imkânsız olduğu kabulüne dayandığı için araştırmanın devamında burada tahrir edilen delile “*Sonsuz medlûl delili*” (kısaca SMD) olarak atıfta bulunulacaktır.

Argümantasyona göre, varlığı hakkında delil bulunmayan varlığı nefyedilmediği ve aklen mümkün görüldüğü takdirde sonsuz sayıda medlûlün veyahut nesnenin tahakkuk edebileceği, yani varlığa gelebileceği iddia edilmiş olur.¹⁶⁰ Nitekim, anka kuşu veya ejderha gibi, varlıklarını aklen mümkün gördüğümüz nesnelerin, diğer bir ifadeyle var olmayan mümkün nesnelerinin, sayısı sonsuza uzatılabilir (*aklî imkân* mertebesi). Sonsuz sayıda nesnenin varlığa gelebileceğini kabul etmek ise (*vukû’î imkân*), sonsuz bir teselsülün varlığını kabul etmek anlamına gelecektir. Böyle bir iddia ise *kelamcı* için aklî imkânsızlar kategorisine girmektedir. Buna binaen, birinci öncül imkânsız bir durumu gerektirdiği için geçersiz ilan edilmek zorundadır. Bu da birinci öncülün çelişği mesabesinde görülen delilin yokluğu argümanının büyük öncülünün doğrulanarak ispat edilmesi anlamına gelecektir. Delilin kıyas formunu şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan mümkün nesnelerin sayısı sonsuzdur.

¹⁵⁹ Râzî, *Nihâyetü’l-’ukûl*, 2015, 1/126.

¹⁶⁰ Bu iki mertebeyi *aklî imkân/cevaz/tecvi’z* ile *vukû’î imkân* kavramları ile de açıklamak mümkündür.

2. Eğer varlığı hakkında delil bulunmayan sonsuz sayıda nesnenin varlığı mümkün kabul edilirse (*aklî imkân*), sonsuz sayıda nesnenin varlığa gelmesinin mümkün kabul edilmesi gerekir (*vukû'î imkân*).

3. Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı mümkündür.

4. O halde sonsuz sayıda nesnenin varlığa gelmesi mümkündür.

5. Sonsuz sayıda nesnenin varlığa gelmesi sonsuz teselsül probleminden dolayı imkânsızdır.

6. İmkânsız bir sonucu gerektiren öncül yanlıştır.

7. O halde varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığının mümkün kabul edilmesi ve böylece varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan sonsuz sayıda nesnenin varlığının mümkün kabul edilmesi, imkânsız bir durumu gerektirdiği için yanlıştır.

8. “Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı mümkündür” şeklindeki önerme yanlış olduğu için çelişigi zorunlu olarak doğrudur.

9. “Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı mümkündür” önermesinin çelişigi “varlığı hakkında delil bulunmayan varlığı nefyedilmek zorundadır” şeklindedir.

10. O halde “varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı nefyedilmek zorundadır” şeklindeki önerme doğrudur.

Râzî, sonsuz medlûl delilini zikrettikten sonra delilin yokluğu argümanının, son derece zayıf bir yöntem olduğunu vurgulayarak takririni bitirmektedir.

Buraya kadar delilin yokluğu argümanının Râzî'nin *Nihâyetü'l-'ukûl*'daki takriri doğrultusunda *kelamcı* nezdinde nasıl ispat edildiğini ortaya koyarak argümanının genel hatlarıyla hangi epistemolojik temellere dayandırıldığını tespit etmeye çalıştık. Nihai tahlilde argümanın, Râzî'nin aktarımına göre üç epistemolojik temel üzerine inşâ edildiğini belirtmek mümkündür:

- (i) Küçük öncülün ispatında kullanılan sebr ve taksim yöntemi,
- (ii) büyük öncülün ispatı için getirilen epistemik güven delili,
- (iii) yine büyük öncülün ispatı için getirilen sonsuz medlûl delili.

Râzî öncesi kelam dikkate alındığında sebr ve taksim yönteminin başvurulacak temel istidlal yöntemlerinden biri olduğunu ifade edebiliriz. Klasik mantık terimleriyle ayrık şartlı kıyasa tekabül eden bu yöntem, kısımların kuşatılması yahut doğrulanması ve yanlışlanması açısından farklı türlere ayrılmaktadır.¹⁶¹ Râzî'nin yorumuna göre küçük öncül diyalektik bir tartışma dahilinde bir delille *m*'nin varlığını iddia eden kişiye karşı getirilen bir yanlışlama hamlesinin sonucudur. Bu doğrultuda *kelamcı* hasmın *m* için getirdiği delil(ler)i çürüterek *m*'nin varlığına dair herhangi bir delilin bulunmadığına kani olmaktadır. Râzî küçük öncülün epistemolojik temellendirmesine dair büyük öncülde olduğu kadar geniş bilgiye yer vermemektedir. Ancak *m*'nin varlığının ispatı için getirilen delillerin derlendikten sonra tek tek çürütüldüklerini belirtmesi, kimi zaman da buna ilaveten hasr iddiasında bulunulması buradaki yönteme dair bir ipucu vermektedir. Özellikle de delillerin kuşatıldığını ifade eden hasr iddiası *münhasır sebr* ve *taksim* yönteminin bir kullanımı olarak değerlendirilebilir.

Büyük öncülün ispatı için getirilen EGD ve SMD ise üçüncü halin imkânsızlığı ve çelişmezlik ilkesine istinaden inşâ edilen delillerdir. Bu açıdan delilin yokluğu argümanının büyük öncülünün çelişğinin, tam olarak nasıl kurgulandığı önemli hale gelmektedir. Delile yönelik açıklamalara binaen argümana başvuran *kelamcı* tecvizi nefyin zorunluluğunun çelişğı olarak kabul etmektedir. Yani varlığı hakkında delil bulunmayan bir nesnenin varlığı ya nefyedilir ya da tecviz edilir; üçüncü bir şık ise imkânsızdır. *Kelamcı*, EGD ve SMD ile imkânsıza indirgeme hamlesini kullanarak nefyin çelişğı olan tecvizin geçersizliğini ve imkânsızlığını ispat ettiği için dolaylı bir akıl yürütmeye nefyin doğruluğunu da ispat ettiğine kanaat getirmektedir. Üçüncü şıkkın imkânsızlığı ise bu kanaatin geçerliliğini temin etmektedir. Ayrıca SMD ile EGD₂'de hakkında delil bulunmayanın tecvizi durumunda teselsülün lazım geleceğı öne sürülerek sonsuz teselsüle indirgeme hamlesi de kullanılmaktadır.

Kompleks bir yapıya sahip olan EGD, epistemik şüpheciliğe karşı inşâ edilmiş bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu açıdan dikkat çekmektedir. Bu delilde yer alan ve kelam epistemolojisinin en temel aksiyomlarından biri olan bilginin imkânına karşı geliştirilen septik argümanlar, *kelamcının* kesin bilgi iddiasını ve böylece kesin bilgiye olan epistemik güvenini sarsmaktadır. *Kelamcı* büyük öncülün reddedilip yanlışlanması

¹⁶¹ Kelam ilmi bağlamında sebr ve taksim türleri hakkında bilgi için bk. Hafâcî, *Menâhicü't-t-tefkîr (el-Mu'tezile)*, 1/126 vd.

durumunda böylesi tehlikeli bir durumun kaçınılmaz olduğunu EGD ile temellendirmektedir. Bu tehlikenin bertaraf edilmesi ise, ona göre ancak delilin yokluğu argümanının büyük öncülünün doğrulanmasıyla mümkündür. Bu açıdan büyük öncül, bilginin imkânını temin ettiği için argümanın epistemik yapısını kuvvetlendirmektedir.

EGD'nin aslında iki şüphecilik türüne karşı geliştirildiğini söyleyebiliriz: EGD₁ zorunlu bilgilerin epistemik değerini eleştiren ve zarûriyyâtın güvensizliğini iddia eden septikleri karşı geliştirilmişken, EGD₂ nazari bilgilerin imkânsızlığını savunan septikleri muhatap alarak nazari bilgilerin güvensizliğine dair şüphelerin giderilmesi için geliştirilmiş bir delildir. Dolayısıyla EGD'nin delilin yokluğu argümanının büyük öncülünü ispat etme hedefiyle birlikte ayrıca bilginin imkânı tartışması etrafında hem zorunlu hem de nazari bilginin epistemik kesinliğine karşı geliştirilen septik argümanları ve safsataları defetmeyi amaçladığı söylenebilir. Bu anlamda *kelamcı* için büyük öncülün doğruluğu, epistemik şüpheciliğin yanlışlığına bağlıdır.

Son olarak farklı istidlal katmanlarından oluşan bu takrir değerlendirildiğinde, argümanın sistematik bir biçimde incelendiğini söylemek mümkündür. Râzî argümanı iki öncülden oluşan bir mantıksal kıyas olarak inşâ ederek her bir öncülün nasıl ispat edildiğini ve böylece hangi epistemolojik temellere dayandığını göstermektedir.

Bu bölümde Râzî'nin aktarımı ve gözlemine dayanarak delilin yokluğu argümanının formel yapısı ve epistemolojik temellendirmesi inşâ edilmeye çalışıldı. Çalışmanın birinci bölümünde de ifade edildiği üzere, burada kompleks bir argüman olarak takrir edilen delilin yokluğu argümanının Râzî öncesi kelimada ne denli aynı epistemolojik gerekçe ve istidlallere dayandırılarak savunulduğu Mu'tezilî gelenekle mukayeseli bir biçimde irdelenmesi gereken bir konudur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN DELİLİN YOKLUĞU ARGÜMANINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Râzî, zayıf yöntemlerin tespiti ve eleştirisine ayırdığı yedinci fasılda argümanı iki öncülde oluşan bir kıyas olarak takrir ettikten sonra zayıf bir yöntem olarak betimleyip eleştirmeye başlamaktadır. Bu bölümde Râzî'nin eleştirilerinin analizinde *Nihâyetü'l-ukûl*'da çizilen epistemolojik sınırlar gözetilerek 'küçük öncül', 'büyük öncül' ve 'bir bütün olarak delilin yokluğu argümanı' bölümlemesi takip edilecektir.

Eleştirilere geçmeden önce bir noktaya dikkat çekmek istiyoruz: Râzî'nin eleştirdiği bu argüman kompleks bir yapıya sahip olması hasebiyle farklı epistemolojik katman ve uzanımlara sahiptir. Bu doğrultuda argümanın eleştirisi tümevarım, sebr ve taksim, EGD₁, EGD₂ ve SMD olmak üzere çeşitli istidlal yöntemleri ve argümanlarla hesaplaşmak anlamına gelmektedir. Bu yüzden Râzî'nin hamleleri irdelenirken, eleştiriler bir önceki bölümde tespit edilen çerçeve takip edilerek masaya yatırılacaktır. Dolayısıyla ilk olarak küçük öncülün eleştirisi ele alınacaktır. Ardından üçlü bir argümantasyon tabakasına sahip olan büyük öncülün eleştirisi incelenip tartışılacaktır. Son olarak ise Râzî'nin bir bütün olarak argümanın geçerli kabul edilmesinden çelişik sonuçların doğacağını ifade ettiği *muâraza eleştirisi* ve bu eleştiriye karşı getirilen dört farklı itiraz ele alınıp sorunsallaştırılacaktır. Râzî'nin Eş'arîlik içerisinde devam eden yöntem tartışmalarının bir parçası olduğuna dikkat çekmek için dile getirdiği eleştirilerin kendisinden önceki kelimeler literatüründeki izlerine tespit edilebildiği kadarıyla dipnotlarda yer verilecektir.

3.1. Küçük Öncülün Eleştirisi: Tümevarım Problemi

Râzî'ye göre argümanın küçük öncülünün epistemik yapısıyla ilgili temel sorun öncülün epistemolojik gerekçelendirmesinin münteşir sebr ve taksim veya diğer bir ifadeyle eksik tümevarıma dayanmasıdır; oysa Râzî, tümevarımın kesin bilgiye ulaştırmadığını

savunmaktadır. Bu doğrultuda küçük öncül, tümevarım problemi ekseninde tartışmaya açılmaktadır.¹⁶²

Bu alt bölümde söz konusu problemin küçük öncülü zayıflatıldığını ispat etmek için Râzî tarafından inşa edilen *cehalet paradoksu* ve *şer'î ihbar delili* müstakil başlıklar altında incelenip sorunsallaştırılacaktır. Ancak bu iki eleştiriye geçmeden önce Râzî'nin argümanın kullanımlarında küçük öncülün epistemolojik temellendirmesine dair gözlemlediği bir sorun hakkında bilgi verilecektir.

Hatırlanacağı üzere küçük öncül *m*'nin varlığına dair herhangi bir delilin olmadığını ifade etmektedir. Bu önermenin doğruluğu ise Râzî'nin gözlemine binaen iki yolla ispat edilmektedir. Bunları şu şekilde ifade edebiliriz:

- (1) Tam tümevarım iddiası taşımayan ve *m*'nin varlığına dair getirilen tüm delillerin sıralanıp, her bir delilin geçersizliğinin tek tek ortaya konulduğu birinci yol (*müntezir sebr ve taksim*).
- (2) Tam tümevarım iddiası taşıyan yani *m*'nin varlığına delalet ettiği düşünülebilen tüm delillerin tespit edilip kuşatıldığının ve çürütüldüğünün iddia edildiği ikinci yol (*münhasır sebr ve taksim*).

Râzî argümanın kullanımlarında sürekli ikinci yola başvurulmasını eleştirmektedir; tam tümevarımın ispatındaki epistemolojik zahmetten dolayı, argümantasyonda doğrudan birinci yola başvurulması daha uygun olacaktır. Nitekim Râzî'ye göre argümanın tümevarımsal anlamda ispatı imkânsızdır ve tüm şıkların kuşatıldığının iddia edilmesi sözü hayli uzatmaktadır.

Râzî için iki yol arasında nihai tahlilde bir fark yoktur. Bu anlamda ikinci yolda olduğu gibi birinci yolun sonunda da başka bir delilin bulunamadığını ifade eden argümana güvenilecektir.¹⁶³ Dolayısıyla tam tümevarımın ispatındaki zahmetten kurtulmak için doğrudan birinci yola başvurmak, Râzî'ye göre sözü uzatmamak için tartışma

¹⁶² Nitekim Râzî'nin argümanın takririne başladığı ilk pasajlardaki ifadelerine binaen küçük öncül, olumlama ve olumsuzlama şıkları arasında dönen tündengelimsel bir taksim ile ispatlanmamaktadır; aksine müntezir bir taksim ile ortaya konulmaktadır. bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/124-125.

¹⁶³ Râzî bu tarz kullanımların da nihai olarak argümanın büyük öncülüne dayanacağını ifade etmektedir. bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/137. Bu noktayı açmılayabiliriz: Râzî'ye göre kişi bir iddiaya yönelik bulduğu tüm delilleri inceleyip bir sonuca ulaşsa dahi bu, onun bulamadığı bir delilin olma ihtimalinden dolayı hiçbir zaman sonucu kesinlemesini sağlayamayacaktır. Küçük öncülün doğruluğunu savunan kişi ise söz konusu delil ihtimaline dair herhangi bir delilin bilinmemesinden dolayı nefyedilmek zorunda olduğunu belirterek küçük öncülü ispat edecektir.

diyalektiği açısından daha verimli bir hamledir.¹⁶⁴ Zira sözün başında eksik bir tümevarıma işaret etmeksizin uzun uzadıya bir konu hakkındaki delillerin sıralanması ve tek tek çürütülmesi, nihayetinde eksik bir tümevarıma dayandırılmış münteşir taksimden ibaret olacaktır. Râzî'ye göre ikinci yolun tercih edilmesinin temel sebebi, sözün uzatılıp karmakarışık bir hale getirerek argümantasyondaki söz konusu zafiyeti gizlemektir.¹⁶⁵ Râzî bu açıdan argümanın kullanıldığı yerlerde gereksiz uzatmalara yer verildiğinden şikâyet etmektedir.

3.1.1. *Cehalet Paradoksu* ve Tam Tümevarımın İmkansızlığı

Râzî, delilin yokluğu argümanının “*m*’nin varlığına dair (hiçbir) delil yoktur” şeklindeki küçük öncülünün eleştirisine şu soruyla devam etmektedir:

“Muayyen bir matlup hakkında ‘onun varlığına dair (hiçbir) delil yoktur’ şeklindeki sözünüzle ya ‘onun varlığına dair (hiçbir) delil bilmiyoruz’ ya da ‘nefsü’l-emirde onun varlığı hakkında (hiçbir) delil yoktur’ demeyi kastedebilirsiniz.”¹⁶⁶

Bu sorgulamadan anlaşılacağı üzere Râzî küçük öncülün iki farklı şekilde anlaşılabilirliğini iddia ederek argümana başvuran *kelamcının* kastını tespit etmeye girişmektedir. Bunu yaparken ise söz konusu iki ihtimali tamamen mantıksal tutarlılıkları açısından denetlemektedir. Râzî analizinin başında münhasır bir taksime başvurarak *kelamcıyı* bir ikileme sokmaktadır; küçük öncül ya (a) göreceli bir yargıdır yani epistemolojik bir iddiadır ya da aksine (b) nefsu’l-emrîdir yani ontolojik bir yargıdır. Peki bu delilin yokluğu argümanı için ne anlama gelmektedir?

Birinci şıkka göre (a) *kelamcı* küçük öncül ile *m*’nin varlığı hakkında hiçbir delil bilmediğini ve bulamadığını kastetmektedir. Bu kabul doğrultusunda *kelamcının* “*m*’nin varlığına dair (hiçbir) delil yoktur” önermesi ile “*m*’nin varlığına dair (hiçbir) delil bilmiyoruz” şeklindeki önerme eşitlenmiş olur. Yani kişinin bir şeyin varlığı hakkında hiçbir delil bilmemesi o şeyin yokluğunun ispatı olarak kabul edilir. Râzî birinci tevcihe göre argümanı gözden geçirerek kıyas formunu şu şekilde yeniden inşa etmektedir:

¹⁶⁴ bk. Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/124; ayrıca bk. Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 2/247-248.

¹⁶⁵ Sıfatlar bahsindeki bir tartışmadaki bu yorum için bk. bk. Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 2/248.

¹⁶⁶ Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl fî dirâyeti’l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde (Beyrut: Dârü’z-Zehâir, 2015), 1/126; Râzî aynı soruyu *el-Mahsûl*’da icmanın hücciyetini eleştiren Şii gruplara karşı yöneltilmektedir; bk. Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fî usûli’l-fikh*, thk. Taha Cabir Feyyad el-‘Alvânî (Müessesetü’r-Risâle, ts.), 4/109-110.

1. *m*'nin varlığına dair (hiçbir) delil bilmiyoruz.
2. Varlığına dair (hiçbir) delil bilmediğimiz (her) şey nefyedilmek zorundadır.
3. O halde *m* nefyedilmek zorundadır.

Râzî'ye göre argümanın bu epistemolojik iddiaya dayanan formu¹⁶⁷ birinci öncülün doğruluğu açısından bir sorun doğurmasa da ikinci öncülün “yanlışlığı *apaçiktır*”.¹⁶⁸ Bu yanlışlığı ispat etmek için ise ikinci öncülün kabulünde aklen imkânsız durumların gerekeceğini öne sürmektedir.

Râzî bu doğrultuda, aklen imkânsız olarak nitelediği iki senaryo çizmektedir: (i) İlk senaryoda avamdan bir şahıs, varlıkları hakkında delil bilmediği tüm nesneleri nefyetmek zorunda olduğu için, tüm bu nesnelerin var olmadıklarının kesin bilgisine sahip olacaktır; Râzî'nin ifadesiyle “avam varlığına dair herhangi bir delil bilmedikleri şeylerin yokluklarını”¹⁶⁹ böylece bilecektir. Kör olan biri güneşi görmediği için ona yok diyebilecektir. (ii) Diğer bir sahnede ise “Yaratıcı'nın, tevhidin, peygamberliğin ve haşrin varlığını inkâr edenler”¹⁷⁰ bu sayılan hususların varlık delillerini bilmedikleri için var olmadıklarına kanaat getirmeleri gerekecektir. Peygamberliğe dair hiçbir delil bilmediğini iddia eden bir kafir, büyük öncüle dayanarak bu iddiasıyla peygamberliğin yokluğunun bilgisine ulaştığını temellendirebilecektir.

Septik argümantasyonları hatırlatan bu iki senaryoda cehalet bilgiye dönüşmektedir ve varlık delilinin bilinmemesi yokluk bilgisine ulaştırmaktadır. Râzî böyle bir kabulün kaçınılmaz olarak bir çelişkiyle sonuçlanacağını vurgulayarak birinci tevcihin değerlendirmesini sonlandırmaktadır:

¹⁶⁷ Buradaki formülasyonun modern mantıkta genelde geçersiz çıkarımlar arasında zikredilen ve kabaca cehalete başvurma argümanı (*argumentum ad ignorantiam*) olarak tercüme edebileceğimiz argümantasyon çeşidine benzemektedir. Şafak Ural bu argümanı şu şekilde tanımlamakta: “(...) yeterince tanımadan verilen ispat. Bu tür ispatta yanlışlık, ileri sürülen bir iddianın doğruluğunun (veya yanlışlığının) kabul edilmesinin, bu iddianın aksinin doğru olduğunun (veya yanlış olduğunun) gösterilememiş olmasına dayandırılmasıyla ortaya çıkar.” Şafak Ural, *Temel Mantık* (İstanbul: Çantay Kitabevi, 1995), 156; Ayman Shihadeh yanıltıcı bir şekilde muhtemelen Râzî'nin birinci tevcihine binaen delilin yokluğu argümanını söz konusu cehalete başvurma argümanı olarak yorumlayarak “argument from ignorance” şeklinde isimlendirmekte. Tezin birinci bölümünde ortaya konulduğu üzere argümanın kelimelerdeki kullanımı göz önünde bulundurulduğunda böyle bir isimlendirmenin indirgemeci olmakla beraber yanlış olduğunu ifade etmek mümkündür. bk. Shihadeh, “The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought”.

¹⁶⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/126.

¹⁶⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/126; ayrıca bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 1997, 4/109.

¹⁷⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/126.

“Böyle bir kabul doğrultusunda insan deliller hakkında ne kadar daha az bilgiye sahip olursa bir o kadar daha bilgili hale gelir. Bunun yanlışlığı ise sözü uzatmaya gerekmeyecek kadar açıktır.”¹⁷¹

Bununla beraber kişinin *m*’nin varlığına dair hiçbir delil bilmemesi, kişiyi bizzat *m*’nin yokluğunun bilgisine ulaştırdığı iddiasındaki geçersiz bir delile dönüşecektir. Bir diğer ifadeyle epistemik bağlamdaki bir bilgisizlik, ontik alandaki yokluğun ispatına delil kılınmak istenmekte ve fakat bu durum, delilin yokluğu argümanının safsatalara yol açtığı gerekçesiyle yanlışlanması anlamına gelecektir. Cehaletin bilgiye dönüşmesi gibi paradoksal bir durumu ifade eden bu karşıt argümanı kısaca *cehalet paradoksu* olarak isimlendirerek şu şekilde formüle edebiliriz:

1. Eğer varlığına dair (hiçbir) delil bilmediğimiz (her) şey nefyedilmek zorundaysa, cahilin bilenden daha fazla bilgiye sahip olduğunu söylememiz gerekirdi (ki böylece cahilin bilmediği her varlık delili yokluk bilgisine dönüşecektir).
2. Cahilin bilenden daha fazla bilgiye sahip olduğunu söylemek saçmadır/ imkânsızdır.
3. O halde “varlığına dair (hiçbir) delil bilmediğimiz (her) şey nefyedilmek zorundadır” şeklindeki önerme yanlıştır.

Râzî’nin işaret ettiği üzere kişinin bir şeyin varlığı hakkında (hiçbir) delil bilmediğini iddia etmesi göreceli bir ifade olduğundan, büyük öncülün doğru kabul edilmesi durumunda kesin bilgi ve doğruluk iddiasının imkânsız hale gelme tehlikesinden bahsedilebilir. Nitekim kişinin *m*’nin varlığı hakkındaki bilgisizliği *m*’nin var olmadığı anlamına gelmek zorunda değildir. Bu yüzden bu şıkta küçük öncül *nefsü’l-emrî* bir yargı olarak inşâ edilmediği için argüman epistemolojik gücünü kaybetmektedir; kişinin hiçbir delili bilmemesi hakikatte hiçbir delilin olmadığı anlamına gelmez.¹⁷²

Birinci şıkka göre delilin yokluğu argümanını inkârcı örneğine şu şekilde tatbik edebiliriz:

¹⁷¹ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/126.

¹⁷² Bu eleştirinin Cüveynî’deki izleri için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli’l-dîn*, 1981, 67-68; *el-Burhân*, 1/131; Ayrıca Cüveynî’nin öğrencisi Ebu’l-Kâsım el-Ensârî’deki (ö. 512/1118) izleri için bk. Ebu’l-Kâsım Selman en-Nisaburi el-Ensârî, *el-Gunye fî’l-keîlâm*, thk. Mustafa Hasaneyn ‘Abdülhâdî (Kahire: Dârü’s-Selâm, 2010), 1/521.

1. Tanrı'nın varlığına dair (hiçbir) delil bilmiyorum.
2. Varlığına dair (hiçbir) delil bilmediğimiz (her) şey nefyedilmek zorundadır.
3. O halde Tanrı'nın varlığı nefyedilmek zorundadır.

İnkârcı örneğinde olduğu gibi ateistik bir pozisyonu da geçerli kılabilen bu tarz bir argümantasyon, epistemolojik kuvvetini ikinci öncülden almaktadır. Bu yüzden Râzî birinci şıkka (a) binaen kullanılan delilin yokluğu argümanının geçersizliğini büyük öncülün imkânsız neticeleri gerektireceğini göstererek ispat etmeye çalışmaktadır.

Râzî'nin yedinci faslın başındaki argüman takririnde küçük öncülün ispatına yönelik yorumları göz önünde bulundurulduğunda, birinci yorum ihtimali üzerinden burada sunduğu argümantasyonun söz konusu yorumlara pek uygun düşmediğini belirtebiliriz. Nitekim Râzî takririnin başında küçük öncülün genellikle tümevarım ile sebr ve taksim yöntemleriyle ispat edildiğini ima etmesine rağmen, birinci şıkkın analizinde bu iki yöneme ve problemlerine değinmeyerek birinci şıkka yönelik eleştirilerini burada sonlandırmaktadır.

Birinci yorum ihtimalinin tersine ikinci şıkka göre (b) kelamcının küçük öncüldeki yargısı nefsü'l-emrîdir. Peki bir yargının nefsü'l-emrî olması tam olarak ne anlama gelmektedir? Râzî bu soruyu burada cevaplamamakta, ancak iki şıkkın birbirinin çelişği olarak sunulması açısından ikinci kasta göre argümanın küçük öncülü, göreceliğe yer vermeyen ve nefsü'l-emre mutabık olan doğru bir önerme olmak durumundadır.¹⁷³ Bir başka ifadeyle ikinci şıktaki tevcihe göre “m'nin varlığına dair (hiçbir) delil yoktur/ bulunmamaktadır” şeklindeki küçük öncül, “m'nin varlığına dair nefsü'l-emirde (hiçbir) delil yoktur/ bulunmamaktadır” önermesiyle eşittir. Bu doğrultuda argümanın kıyas formunu şu şekilde revize edebiliriz:

¹⁷³ Nefsü'l-emr kavramının anlamı, tarihsel dönüşümü ve bir doğruluk kuramı olarak kullanımı başlı başına araştırılması gereken bir alandır. Buna ilaveten Râzî'nin bu kavramı nasıl kullandığı ayrıca araştırılması gereken geniş bir konudur. Biz buradaki nefsü'l-emriliği, yaygın tanımına uygun şekilde herhangi bir göreceliğe yer vermeyen doğruluk olarak kabul edeceğiz; nefsü'l-emrî bir önerme herhangi bir itibar veya varsayımdan bağımsız haddi zatında doğru olan bir önermedir. Bk. Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfî istılahatî'l-fünûn ve'l-'ulum*, ed. Refik el-'Acem (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), “Nefsü'l-emr”; Bu bağlamda bir kitap değerlendirmesi olmasına rağmen nefsü'l-emir hakkında önemli tespitler içeren Abdurrahman Mihirig'in yazısına işaret edebiliriz. Bk. Abdurrahman Mihirig, “A Critical Review of Hasan Spiker's 'Things as They Are: The Metaphysical Foundations of Objective Truth'”, *Maydan* (blog), 30 Mart 2023; Ayrıca Râzî-sonrası dönemde nefsü'l-emir kavramının mantıksal uzanımlarının incelendiği bir araştırma için bk. Maşuk Aktaş, *Nasîrüddîn Et-Tûsî'de Nefsü'l-emr problemi: Mutâbakat teorisi bağlamında bir değerlendirme* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

1. *m*'nin varlığına dair nefsü'l-emirde hiçbir delil yoktur.
2. Varlığına dair nefsü'l-emirde hiçbir delil bulunmayan her şey nefyedilmek zorundadır.
3. O halde *m* nefyedilmek zorundadır.

Râzî bu şıkta, argüman takririnin başındaki yorumlarını eleştirisine dahil etmektedir; Ona göre *kelamcının* ve hasmının dahi bilmediği veya ulaşamadığı bir delilin olma ihtimalinden dolayı küçük öncül, hasmın delillerinin çürütülmesiyle ispat edilemez.¹⁷⁴ Buna binaen, tam tümevarımın zorluğu veya belki de imkânsızlığından dolayı, Râzî'ye göre, nefsü'l-emirde bir medlûlün varlığına dair delillerin yokluğu ispat edilememektedir.

Doğrusu Râzî'nin buradaki yorumu birkaç noktada ikinci şıkka uymamaktadır ve bu açıdan eleştiriye açıktır. İkinci şıkka göre *kelamcının* küçük öncüldeki kastı *m*'nin varlığına dair nefsü'l-emirde hiçbir delilin bulunmadığıdır. Yani bu önerme, sadece iddia sahibi nezdinde doğru değildir, bilakis nefsü'l-emirde doğru olma kastını ve iddiasını taşımaktadır. Dolayısıyla Râzî'nin “*kelamcının* ve hasmın dahi bilmediği veya ulaşamadığı bir delilin olma ihtimalinden dolayı küçük öncül, hasmın delillerinin çürütülmesiyle ispat edilemez” şeklindeki itirazı, birinci şık bağlamında anlamlı olsa da ikinci şıkta geçersiz bir itiraz olarak reddedilebilir. Küçük öncülün nefsü'l-emrî anlamda nasıl ispat edilebileceği ayrı bir soru olarak karşımıza çıksa da ulaşılmayan bir delilin ihtimalinden dolayı bu öncülün eleştirilmesi, kanaatimizce tartışmada ikinci şıktan birinci şıkka geçmek anlamına gelmektedir. Bu yüzden eleştirilerin yönü de bu noktadan itibaren değişmektedir: Bu anlamda Râzî'nin argümanı genel hatlarıyla birinci şıktaki tevcih doğrultusunda tartışmaya devam ettiğini ifade edebiliriz.¹⁷⁵

¹⁷⁴ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/127; ayrıca bk. Râzî, *el-Mahsûl*, 1997, 4/110.

¹⁷⁵ Bu eleştirinin izlerine Bakıllânî'nin (ö. 403/1013) *et-Takrîb ve'l-irşâdî's-sağîr* başlıklı eserinde rastlamak mümkündür. Râzî'nin eleştirisinde *kelamcıyı* eksik bir tümevarımdan dolayı eleştirmesi Bakıllânî tarafından reddedilmektedir. Bu noktada Bakıllânî'nin yorumu dikkat çekicidir; bir kişinin tümevarım iddiası pratik gayelerden dolayı ilk etapta kabul edilebilirdir. Fakat tümevarımın aklî bir ihtimalden ibaret olan “belki bilmediğin bir delil vardır?” şeklindeki bir itirazla eleştirilmesi ona göre *epistemik zulüm* olarak ifade edebileceğimiz (*zulmun fi'n-nazar*) bir durumdur. bk. Ebû Bekr el-Bakıllânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdî's-sağîr*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 3/429 vd. Bu açıdan bakıldığında Râzî'nin ikinci şıkkı birinci şık gibi ele alması ona göre delilin yokluğu durumunda nefsü'l-emrî bir yargının da aslında epistemolojik bir yargıdan ibaret olacağı şeklinde yorumlanabilir. Yani “*m*'nin varlığına dair nefsü'l-emirde (hiçbir) delil yoktur” şeklindeki bir iddia da kuşatılabilir olmadığından tümevarımsal bir temellendirmeye sahiptir. Böylece ikinci şık birincisine dönüşecektir: “Bilebildiğimiz kadarıyla *m*'nin varlığına dair nefsü'l-emirde (hiçbir) delil yoktur”. Bu

Bu mülâhazadan sonra tekrar Râzî'nin eleştirilerine dönecek olursak küçük öncüle yöneltlen eleştiriyi şu şekilde özetleyebiliriz: küçük öncül tam tümevarımın imkânsızlığından dolayı tümevarım yoluyla veya karşıt delillerin iptal edilmesiyle hiçbir zaman kesin surette ispat edilemez. Dolayısıyla *kelamcının* tespit edip yanlışladığı deliller dışında başka bir delil bulamamasından dolayı tümel anlamda hiçbir delilin olmadığını iddia etmesi, Râzî'ye göre mantıksal açıdan zayıf ve tutarsız olmakla beraber küçük öncülün epistemik değerini düşürmektedir.

3.1.2. Gelecekle İlgili Haberlerin İmkânı: *Şer'î İhbar Delili*

Râzî'nin küçük öncülün doğruluğuna yönelik ikinci itirazı *şer'î ihbar delili* olarak isimlendirebileceğimiz eleştirisidir. Râzî bu eleştiriye şu şekilde ifade etmektedir:

“Hâlihazırda onun [= *m*'nin] varlığına dair bir delilin bulunmadığını kabul etsek dahi gelecekte onun varlığına delalet edecek bir delilin var olması mümkündür: şeriâtın onun varlığını bildirmesi böyledir.”¹⁷⁶

Bu eleştiri, tümevarıma dayanan küçük öncülün söylendiği zaman dilimi itibariyle kesin ve doğru kabul edildiği takdirde dahi başka bir problemle karşı karşıya kalınacağını öne sürmektedir. Buna göre *şer'î* bir ihbarın imkân dairesinde olması, yani gelecekte şâriin insanları herhangi bir medlûl hakkında bilgilendirebilmesi, küçük öncülün kesinlik iddiasını geçersiz kılacaktır. Nitekim *şer'î* ihbarın bizzat kendisi bu durumda *m*'nin varlığına dair kesin bir delil mesabesinde olacaktır.

Râzî burada getirilebilecek bir kısır döngü itirazından kaçınmak için bir şart eklemektedir; *şer'î* bilginin kesinliği ve doğruluğu *m*'nin bilgisine dayanmamalıdır; diğer bir ifadeyle böyle bir sahnede muhtemel delil “cennet ve cehennem ahvalı” gibi ancak *şer'î bilgiye konu olabilecek bir medlûl (m*)* hakkında olabilmektedir.¹⁷⁷ Buna göre örneğin “Kur’ân-ı Kerîm Allah kelâmıdır” şeklindeki bir *şer'î* ihbar, *şer'î* delilin kesinlik ifade ettiği kabulüne dayandığı için kısır döngü doğurmaktadır. Böylece Râzî

çerçevede bu tür bir nefsü'l-emrî yargı *kelamcı* ve hasmın da bilmediği veya ulaşamadığı bir delilin olma ihtimalinden ötürü bilinen delillerin çürütülmesiyle ispat edilemeyecektir; nefsü'l-emrî iddialar da buna göre epistemolojik düzleme dönmektedir. Bu yoruma göre ontolojik iddialar nihai kertede epistemolojik iddialardan ibaret olacaktır. Böylece nefsü'l-emrî bir iddianın eksiksiz biçimde kuşatılmasındaki zorluktan dolayı akli ihtimallerden neşet eden şüphelerin söz konusu iddianın epistemik değerini zayıflatmasını *epistemik zulüm* olarak değerlendirebiliriz.

¹⁷⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/127.

¹⁷⁷ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/127.

geçersiz bir sonuçtan kaçınmak için burada muhtemel medlûlün kapsamını daraltmaktadır.

Şer‘î ihbar delilini şöyle formüle edebiliriz:

1. Hâlihazırda m^* ’nin varlığına dair hiçbir delilin bulunmadığını kabul etsek de gelecekte şer‘î bir ihbar ile m^* ’nin varlığına dair bir delilin varlığa gelmesi mümkündür.
2. Gelecekte şer‘î bir ihbar ile m^* ’nin varlığına dair bir delilin varlığa gelmesi mümkünse, hâlihazırda m^* ’nin varlığına dair hiçbir delilin bulunmadığı kesinlenemez.
3. O halde hâlihazırda m^* ’nin varlığına dair hiçbir delilin bulunmadığı kesinlenemez.

Râzî bu itirazını kuvvetlendirmek için şer‘î ihbar delilinin reddinde kaçınılmaz olarak yanlış sonuçlara varılacağını ileri sürer:

“Bu istidlal geçerli olmasaydı, göklerin ve yıldızların sayısı, cennet ve cehennemin ahvali, mükafat ve cezanın ölçüsü veya melek ve cinlerin etrafımızda bulunmaları gibi sadece şer‘î ihbar yoluyla bilinebilen mümkünlerin varlığa gelmediklerini (*vukû*) kesinlemek zorunda olurduk.”¹⁷⁸

Delilin yokluğu argümanının büyük öncülünün temellendirilmesindeki hulfî ispat hamlelerini anımsatan bu istidlal, şer‘î ihbar delilinin doğruluğunu dolaylı yoldan ispat etmeye çalışmaktadır. Sadece vahiy yoluyla bilinebilen mümkünlerin varlığı, şer‘î ihbar delilinin reddinde nefyedilecektir ve böylece bu tarz mümkünlerin “vukû”¹⁷⁹ kesin şekilde yok sayılacaktır. Râzî’nin dile getirdiği bu delil epistemolojik gücünü birinci öncülden almaktadır; birinci öncülün doğruluğu ise şer‘î ihbarın imkânına dayandığından delilin epistemolojik temeli gelecek zamandaki şer‘î ihbarın imkânıdır.

Râzî’nin buradaki itirazıyla *kelamcıyı* ilzâm etme gayesinde olduğu açıktır. Nitekim şer‘î ihbar delili başlı başına gelecek zamanda böyle bir ihbarın imkânına bağlıdır. Dolayısıyla bu delil herhangi bir peygamberle aynı dönemde veyahut öncesinde yaşayan bir kişiyi ilzam etmek için yeterli olsa da harici delillerle peygamberlik

¹⁷⁸ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/127.

¹⁷⁹ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/127.

müessesinin sonlandığını kesinleyen bir iddia sahibi tarafından kolayca reddedilebilir. Buna binaen şer‘î bir ihbarın peygamberin vefatından sonra imkânsızlığını kesinleyen kişi, tüm şer‘î delilleri kuşattığını ortaya koyduktan sonra sadece şer‘î ihbar yoluyla bilinebilen m^* ’nin varlığına dair bir delilin olmadığını iddia edebilir. Nitekim bu durumda kişi kapalı bir bilgi kümesi içerisinde hareket ettiğinden ötürü, şer‘î delillerin kuşatılması da mümkün olacaktır.

Râzî’ye göre birtakım delillerin sadece gelecekte ortaya çıkabilmesi ve bilinmesi, küçük öncülün zayıflatılması için yeterlidir. Şu anda herhangi bir medlûlün varlığına dair bir delilin bulunmaması, mutlak şekilde gelecekte de bulunmayacağı anlamına gelmemektedir. Buna göre kişi gelecekteki bir bilgilenme ihtimalinden dolayı hiçbir zaman m^* ’nin yokluğunu kesinleyemez. Böylece Râzî’ye göre delilin yokluğu argümanı ile hâlihazırda m^* hakkında hiçbir delilin bulunmadığı kabul edilse dahi, şer‘î ihbar problemi argümanın kesin bilgi vermesini engelleyecektir.

3.2. Büyük Öncülün Eleştirisi

Küçük öncülün problemlerini gösterdikten sonra Râzî, mezkûr argümantasyondaki mantıksal kıyasların ana gövdesini oluşturan büyük öncülü incelemeye başlamaktadır. Bundan dolayı Râzî, küçük öncüldeki söz konusu problemleri ilzâm ederek büyük öncüle odaklanmakta ve şu sözlerle öncülü sorgulamaya başlamaktadır:

“Onun [= m^* ’nin] varlığına dair hem hâlihazırda hem de gelecekte bir delilin olmadığını kabul ettiğimizi farz edelim. Peki [böyle bir durumda] neden ‘[durumu] böyle olan her şey nefyedilmek zorundadır’ dediniz?”¹⁸⁰

Buradan itibaren Râzî büyük öncülün ispatı için getirilen delilleri masaya yatırmaktadır. Bu doğrultuda Râzî ilk olarak epistemik güven delilini (EGD₁ ve EGD₂) ardından ise sonsuz medlûl delilini (SMD) denetlemektedir.¹⁸¹ Son olarak bir *muârazada* bulunarak müstakil bir karşıt delil ile büyük öncülün geçersizliğini ispat etmeye çalışmaktadır. Bu bölümde bu sıralamayı takip ederek Râzî’nin eleştirileri incelenip tartışılacaktır.

¹⁸⁰ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/127.

¹⁸¹ Bu üç delilin takriri ve analizi için tezin ikinci bölümüne bakınız.

3.2.1. Kısır Döngü, Tehallüf ve Çelişki Kıskaçında Epistemik Güven Delilinin İptali

Büyük öncülün ispatı bölümünde ortaya koyduğumuz üzere argümana başvuran *kelamcı* epistemik güven delilinin birinci versiyonuyla, büyük öncülün çelişğinin kabul edilmesi durumunda zorunlu bilgilerin zedeleneyeğini ve böylece epistemik şüpheciliğin doğacağını göstererek, büyük öncülün doğruluğunu temellendirmekteydi. Râzî tıpkı küçük öncülün eleştirisinde yaptığı gibi burada da kesin bilgi veren formlar arasında zikrettiği, iki şıktan oluşan münhasır bir taksime, yani hakiki ayırık şartlı bir kıyasa başvurarak EGD₁'in geçersizliğini ortaya koymaya girişmektedir:

“Önümde bir dağın bulunmadığının veya bir şahsın birçok kafaya sahip olmadığının bilgisi (...) ya [büyük öncülün] bilgisine dayanır ya da dayanmaz.”¹⁸²

Râzî burada, EGD₁'de kelamcının geçersiz kılmaya çalıştığı şüphecî senaryolara referansla delilin yokluğu argümanı ile elde edilen bir bilginin büyük öncülün bilgisine dayanıp dayanmadığını irdelemektedir. Bu, diğer bir ifadeyle argümanın neticesi ile büyük öncülü arasındaki epistemolojik irtibatın ve dolayısıyla lüzum ilişkisinin sorgulanması anlamına gelmektedir.

Birinci şıkka (a) göre “önümde yüksek dağlar bulunmamaktadır” şeklindeki bir önermenin doğruluğu, argümanın büyük öncülünün bilgisine dayanmaktadır. *Kelamcı* delilin neticesinin (“önümde yüksek dağlar bulunmamaktadır”) doğruluğuna ancak büyük öncülün doğruluğunu bildikten sonra ulaşmaktadır. Râzî böyle bir kabulün kaçınılmaz olarak iki probleme yol açacağını belirtmektedir:

(i) Birincisi kısır döngü problemidir. *Kelamcı* EGD₁'de büyük öncülün doğruluğunu (hulfi kıyas yoluyla) çelişğinin geçersizliğini ispat ederek temellendirmekteydi; çelişik öncülün geçersizliğini ise “ilahi bir müdahaleden dolayı önümde yüksek dağların bulunduğunu bilemeyebilirim” şeklindeki bir şüpheyi yanlışlayarak ispat etmişti. Dolayısıyla nihai tahlilde her iki önermenin ispatı diğerinin ispatına dayandığı için kısır döngü oluşacaktır.¹⁸³ Kısır döngünün imkânsızlığı ise delilin iptali anlamına

¹⁸² Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/128.

¹⁸³ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/128.

gelecektir.¹⁸⁴ Râzî'nin kısır döngü itirazını, istidlaldeki tüm adımları açığa çıkararak, şu şekilde gösterebiliriz:

1. Önümüzde yüksek dağların bulunmadığının bilgisi, büyük öncülün doğruluğuna dayanmaktadır.

(Önümüzde yüksek dağların bulunmadığının bilgisi, varlığına dair hiçbir delil bulunmayan bir engel ihtimalinin yanlışlanmasına dayanmaktadır.

Varlığına dair hiçbir delil bulunmayan bir engel ihtimalinin yanlışlanması, büyük öncülün çelişliğinin yanlışlanmasına dayanmaktadır.

Büyük öncülün çelişliğinin (= varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı nefyedilmek zorundadır) yanlışlanması, büyük öncülün doğruluğuna ulaştırmaktadır.

O halde büyük öncülün doğruluğu, önümüzde yüksek dağların bulunmadığının bilgisine dayanmaktadır.)

2. Büyük öncülün doğruluğu, önümüzde yüksek dağların bulunmadığının bilgisine dayanmaktadır.

(Büyük öncülün doğruluğu, çelişliğinin (= varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı nefyedilmek zorundadır) yanlışlanmasına dayanmaktadır.

Çelişliğinin yanlışlanması, varlığına dair hiçbir delil bulunmayan bir engel ihtimalinin yanlışlanmasına dayanmaktadır.

Varlığına dair hiçbir delil bulunmayan bir engel ihtimalinin yanlışlanması, önümüzde yüksek dağların bulunmadığının bilgisine ulaştırmaktadır.

O halde önümüzde yüksek dağların bulunmadığının bilgisi, büyük öncülün doğruluğuna dayanmaktadır.)

(ii) İkinci problem ise Münazara ilminde *lâ yetimmu't-takrîb* olarak ifade edilen durumdur yani delilin iddiayı karşılamaması durumudur. Kelamcı EGD₁ ile zorunlu bilgilerin zedeleneyeceği sonucuna ulaştığını iddia ederken, Râzî bu şıkkın gereği olarak EGD₁ ile zorunlu bilgilerin aksine ancak nazari bilgiler için böyle bir iddiada bulunulabileceğini vurgulamaktadır.¹⁸⁵ Yani kelamcı EGD₁ ile epistemik güven delilinin zorunlu bilgiler katmanını ispat edemeyerek sadece EGD₂ ile ispat etmeye çalıştığı nazari bilgiler katmanını bir daha ispat etmiş olacaktır. Râzî'nin argümantasyonunu şu şekilde belirginleştirebiliriz:

¹⁸⁴ Bilginin imkânı tartışmaları bağlamında benzer bir istidlal için bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/167.

¹⁸⁵ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/128.

1. Önümüzde yüksek dağların bulunmadığının bilgisi, (delilin yokluğu argümanının) büyük öncül(ü) ile ispat edilmektedir.

2. Delil ile ispatlanan her bilgi nazari dir.

3. O halde önümüzde yüksek dağların bulunmadığının bilgisi nazari dir.

4. O halde EGD₁ ile büyük öncülün çelişğinin doğrulanması durumunda zorunlu bilgilerin zedeleneyeğ i iddia edilemez.

Bu yoruma göre önümüzde yüksek dağların olmadığının bilgisi büyük öncüle dayandığından, dağların yokluk bilgisi bir delil ile istidlale konu olmaktadır ve böylece nazari bir bilgi haline gelmektedir. EGD₁'de ise sonucu ispat etmek için zorunlu bilgi türü olarak duysal bilgi alanına giren örnekler kullanılmaktadır.

Dolayısıyla Râzî birinci şikkın gereğ i olarak söz konusu şüpheci örneklerin nazari bilgi kategorisine gireceğ ine öne sürerek, delilin iddia edilen sonucun tamamını doğurmayacağını belirtmektedir. Bu minvalde birinci şikkın oluşturduğı ikinci problem sonucun delilden kopması, diğ er bir ifadeyle sonucun delilden *tehallüf* etmesidir.¹⁸⁶ Buna göre söz konusu örnekle ancak nazari bilgilerin zedelenmesi iddia edilebilmektedir.

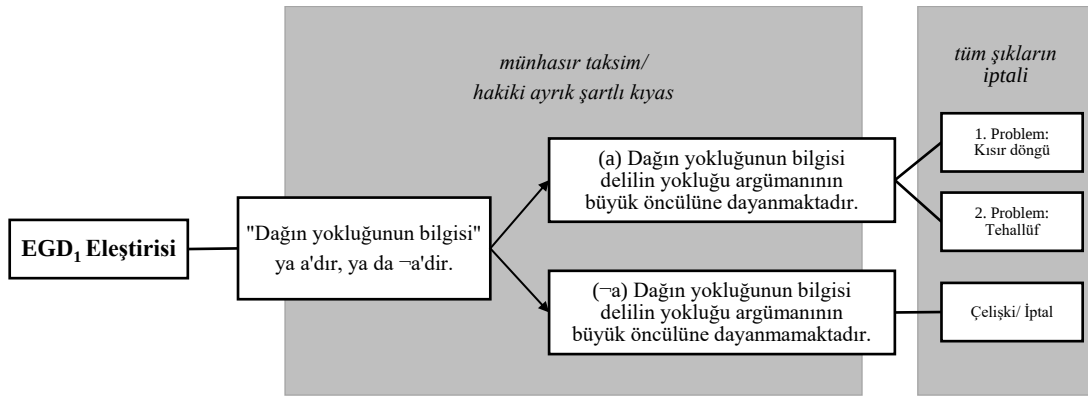
Râzî birinci şikkın doğuracağı bu iki problemi göz önüne serdikten sonra ikinci şikka (¬a) yönelmektedir. Bu şikka göre “önümüzde yüksek dağlar bulunmamaktadır” şeklindeki bir önermenin doğruluğ u ve hatta imkânı, argümanın büyük öncülüne dayanmamaktadır.¹⁸⁷ Bundan dolayı bu şikka binaen EGD₁'de “büyük öncülün çelişğinin doğrulanması” ile “önümüzde yüksek dağların olmadığ ından emin olamayız” önermesi arasındaki lüzum ilişkisi kopacaktır. Bu da nihai kertede delilin tamamlanamayacağı anlamına gelecektir. Çünkü *kelamcının* takririne göre büyük öncülün ispatı, EGD₁'deki söz konusu lüzum ilişkisine bağlıdır.

Râzî'nin burada varmak istediğ i nokta şudur; eğer ikinci şık doğruysa, varlığına dair hiçbir delil bulunmayan bir engelden dolayı önümüzde yüksek dağların olmadığ ının bilgisi nazari bir önerme olan büyük öncülün bilgisine dayanmadığı için büyük öncülün

¹⁸⁶ “Tehallüf, iddia sahibinin göstermiş olduğı delilin başka bir sonuç için de kullanıldığında gerçeklikle bağdaşmayan bir sonuç doğurmasıdır.” Mehmet Özturan, “Neyi, Nasıl Tartışabiliriz? İcî'de Tartışma Mantiğ i”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğ inde Adudüddin el-İcî*, (2017), 204.

¹⁸⁷ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/128.

doğruluğu veya yanlışlığı bu bilgiyi etkilememektedir. Dolayısıyla büyük öncülün yanlışlanması ile önümüzde yüksek dağların bulunmadığının bilgisinin de yanlışlanması gerekmemektedir; dağların bulunmadığının bilgisine, mesela duyuşsal bilgi yoluyla, büyük öncülden bağımsız bir biçimde ulaşmak da mümkün olacaktır. Halbuki *kelamcı* EGD₁'de böyle bir bilginin imkânını zorunlu olarak büyük öncülün doğruluğuna bağlamaktaydı. Böylece ikinci şıkkın kabulü Râzî'ye göre EGD₁'i iptal ederek anlamsız kılacaktır.



Şekil 3: Râzî'nin EGD₁ eleştirisinin argümantasyon şeması

Sonuç olarak Râzî ilk delile (EGD₁) üç farklı açıdan itiraz ederek büyük öncülün bu delil ile ispat edilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle Râzî, itirazını münhasır bir taksim şeklinde formüle ettikten sonra tüm şıkları eleyerek delili iptal etmeye çalışmaktadır. Râzî'nin buradaki hedefi, diğer iki delilde de olduğu gibi, *kelamcının* delilinin zayıf yönlerini göstererek çürütmektir. Bu yüzden Râzî'nin EGD₁'de zikredilen şüpheleri nasıl cevaplayacağı açık bir soru olarak kalmaktadır. Ancak taksimin ikinci şıkkındaki argümantasyona binaen söz konusu şüphelerin yanlışlığını doğrudan zorunlu bilgi yoluyla bilebileceğimizi öne süreceğini tahmin edebiliriz. Bu anlamda dağın yokluğunun bilgisi EGD₁'de iddia edildiği üzere büyük öncül gibi nazari bir önermeye değil, bilakis bedihi bir bilgi olduğu için fail tarafından dolaysız biçimde bilinmektedir.¹⁸⁸ Ayrıca Râzî'nin delili tamamen epistemolojik bir zeminde tartışarak metafiziksel bir bağlamda sorunsallaştırmamasının, *Nihâyetü'l-*

¹⁸⁸ İcî de Râzî'yi takip ederek yüksek dağ örneğinde yokluk bilgisinin nazari bir önermeye dayanamayacağını belirtmektedir. Buna göre eğer duyuşsal bilgi kapsamına giren bir nesnenin yokluk bilgisi nazari bir önermeye dayanırsa, duyuşsal bilginin zaruri bilgi olmaktan çıkıp nazari bilgiler kategorisine dahil edilmesi gerekecektir. Nitekim böyle bir iddia EGD₁ ile ispatlanmaya çalışılan zaruri bilgilerin zedelenmesini anlamsız kılacaktır, bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/408-409.

‘*ukûl*’un birinci bölümünde çizilen çerçeveye uygun düştüğünü ifade etmek mümkündür.

Epistemik güven delilinin ikinci katmanına geçecek olursak, EGD₂ büyük öncülün çelişğinin kabul edilmesi durumunda öncüllerdeki hata ihtimalinden dolayı nazari bilgilerin zedelenip epistemik şüpheciliğın doğacağını göstererek, büyük öncülün doğruluğunu temellendirmek istemekteydi. Râzî bu delile yönelik eleştirisini, altıncı fasılda zikretmiş olduğı bir epistemolojik ilkeyi hatırlatarak dile getirmektedir:

“Daha önce delilin [doğru] bilgi sağlamasının şartı olarak öncüllerinin ya doğrudan ya da dolaylı yoldan zorunlu bilgiye dayanması gerektiğini açıklamıştık. Buna binaen neticenin doğruluğuna ancak öncüllerin doğru olduğı durumda hükmederiz, öncüllerin yanlışlığının bilgisinin yokluğunda değil. Aralarında ne kadar da büyük fark var!”¹⁸⁹

Hatırlanacağı üzere Râzî, aklî delilin kesinlik sağlamasının maddî şartları arasında delilin öncüllerinin zorunlu bilgi veya zorunlu bilgiye dayanan türden olması gerektiğini belirtmişti.¹⁹⁰ Yani delilin tüm öncülleri kesinlik derecesinde olması gerekmektedir. Aklî delilin, diğeri bir ifadeyle mantıksal kıyasın maddesini ilgilendiren bu epistemolojik şart, delil ile ulaşılan neticenin kesinliğini belirlemektedir. Peki Râzî bu noktayı vurgulayarak EGD₂’yi tam olarak hangi açıdan eleştirmektedir?

Bu kısa pasajda Râzî, kelamcının EGD₂ ile öncüllerdeki bir hata ihtimalinin bulunmasıyla nazari bilginin geçerliliğine ulaşamayacağını iddia etmesine referansta bulunarak *kelamcıyı* eleştirmektedir. EGD₂’deki iddia özetle şu şekildedir:

1. Bir delilin öncüllerindeki (varlığına dair hiçbir delil bulunmayan bir) hata ihtimali ortadan kalkmadıkça, delil doğru bir neticeye ulaştıramaz (= nazari bilgiler zedelenir).
2. Bu yüzden (varlığına dair hiçbir delil bulunmayan bir) hata ihtimali geçersiz kılınmalıdır.
3. Büyük öncülün ispatı ile hata ihtimali geçersiz kılınmaktadır.
4. O halde büyük öncül doğrudur, çelişğı ise yanlıştır.

Râzî’nin karşıt cevabı ise şöyle ifade edilebilir:

¹⁸⁹ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/129 Burada “zorunlu” olarak tercüme edilen kelime metinde “bedihi” olarak geçmektedir. Bilgi için 17 numaralı dipnota bakınız.

¹⁹⁰ bk. Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/122.

1. *Kelamcıya* göre bir delilin doğru bir neticeye (= nazari bilgi) ulaştırması, öncüllerdeki hata ihtimalinin geçersiz kılınmasına bağlıdır.
2. *Kelamcının* bu iddiası yanlıştır: delilin doğru bir neticeye ulaştırması, öncüllerindeki hata ihtimalinin geçersizliğine bağlı değildir. Yani hata ihtimalinin geçersizliği, delilin kesin bilgi sağlamasını gerektirmemektedir.
3. Aksine delilin doğru bir neticeye (= nazari bilgi) ulaştırması, öncüllerinin doğruluğuna bağlıdır. Yani delilin öncüllerinin doğruluğu, delilin doğru netice sağlamasını gerektirmektedir.

EGD₂'deki argümantasyona göre bir delilin öncüllerindeki hata ihtimali, sonsuz deliller zincirine yol açacağı için büyük öncülün ispatı ile geçersiz kılınmaktadır. Aksi takdirde sonsuz teselsül probleminde dolayı bir delilin asla kesin ve doğru bir bilgiye ulaştıramayacağı kabul edilmelidir. Bu yüzden *kelamcı* ancak hata ihtimalinin yokluğuyla nazari bilginin doğruluğuna kanaat getirebileceğini öne sürmektedir. Bu noktada da Râzî'nin itirazı devreye girmekte: bir delilin kesin sonuç vermesi, formu dışında öncüllerinin de epistemik kesinliğine bağlıdır. Bu açıdan öncülleri doğrudan veya dolaylı yoldan kesinlik bildiren bir delilde, hata ihtimalinden söz etmek öncüllerin kesinliğine ters düşeceği için çelişkili olacaktır. Dolayısıyla öncüllerin kesinliğinin ortaya konulmasıyla, neticenin yani nazari bilginin kesinliği ve doğruluğu zorunlu olarak elde edilecektir.

Râzî'nin buradaki eleştirisini bir de şu şekilde okumayı deneyebiliriz; *kelamcıya* göre bir delilin neticesinin doğruluğu, öncüllerindeki hata ihtimalinin geçersizliğine bağlıdır. Yani ancak hata ihtimalinin olmadığının ispat edilmesiyle, neticenin doğruluğu ispat edilmektedir; bir şeyin yokluğu başka bir şeyin doğruluğuna delil kılınmaktadır. Üstelik söz konusu ihtimalin, varlığına dair delil bulunmayan bir hata ihtimali olduğunu unutmamak gerekir. Buna karşı Râzî, neticenin doğruluğunu doğrudan öncüllerin doğruluğuna bağlamaktadır; doğru nazari bilgiye ulaşmak için öncüllerin doğruluğunun ispat edilmesi yeterlidir. Bu açıdan *kelamcının* başvurduğu istidlal yokluk ispatına dayandığı için Râzî'nin istidlaline kıyasen daha zahmetlidir. Ayrıca nazari bilginin kesinliğini ortaya konulmasında Râzî'nin belirttiği yöntemin takip edildiği durumda aynı zamanda hata ihtimalinin de geçersizliği ortaya konulacağı için, bu yöntemin *kelamcının* yöntemini gereksiz kılacağını söylemek mümkündür.

3.2.2. Sonsuz Medlûl Delili Eleştirisi

Argümanın küçük öncülünün ispatı için getirilen üçüncü delil, sonsuz medlûl delilidir. Bu delil de EGD₂'de olduğu gibi sonsuz teselsül probleminden kurtulmak için büyük öncülün doğruluğunu şart koşturmaktadır. Râzî'nin eleştirisini anlaşılır kılmak için *kelamcının* sonsuz medlûl delilindeki adımlarını tekrarlayabiliriz:

1. Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan nesnelerin sayısı sonsuzdur.
2. Eğer varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan sonsuz sayıda nesnenin varlığı mümkün kabul edilirse (*aklî imkân*), sonsuz sayıda nesnenin varlığa gelmesinin mümkün kabul edilmesi gerekir (*vukû'î imkân*).
3. Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı mümkündür.
4. O halde sonsuz sayıda nesnenin varlığa gelmesi mümkündür.
5. Sonsuz sayıda nesnenin varlığa gelmesi teselsül probleminden dolayı imkânsızdır.
6. İmkânsız bir sonucu gerektiren öncül yanlıştır.
7. O halde varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığının mümkün kabul edilmesi ve böylece varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan sonsuz sayıda nesnenin varlığının mümkün kabul edilmesi, imkânsız bir durumu gerektirdiği için yanlıştır.
8. “Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı mümkündür” şeklindeki önerme yanlış olduğu için çelişigi zorunlu olarak doğrudur.
9. “Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı mümkündür” önermesinin çelişigi “varlığı hakkında delil bulunmayan varlığı nefyedilmek zorundadır” şeklindedir.
10. O halde “varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan varlığı nefyedilmek zorundadır” şeklindeki önerme doğrudur.

Râzî bu delile yönelik itirazını, mütekaddim kelimeler ve usul ilimlerinde kullanılagelen cedel terimlerini kullanarak şu şekilde özetlemektedir: “Böyle bir kıyas ya [asıl ve fer‘ arasındaki] farkı göstererek, ya da hükmün asılda bulunmasını menederek eleştiririz.”¹⁹¹

Bu ifadelerden yola çıkarak sonsuz medlûl delilinin aslında iki açıdan eleştirildiğini tespit edebiliriz: (i) birinci eleştiriye göre delilin beşinci adımındaki önerme kesin bir şekilde ispat edilmiş olsa dahi ikinci önermede *kelamcı* tarafından iddia edilen lüzum ilişkisi geçersizdir. Buna göre aralarındaki epistemolojik farktan ötürü varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan sonsuz sayıda nesnenin varlığının imkânsızlığı, sonsuz sayıda nesnenin varlığının imkânsızlığına kıyaslanarak ispat edilemez. Dolayısıyla birinci eleştiriye göre sonsuz medlûl delili birbirine benzemeyen iki farklı durum arasında yapılan geçersiz bir kıyastan ibarettir.¹⁹² Diğer bir ifadeyle burada asıl ve fer‘ arasındaki epistemolojik irtibatın geçersizliği kıyasın geçersizliğini doğurmaktadır.¹⁹³ Aslın hükmünün fer‘e kıyas yoluyla taşınamayacağını ve dolayısıyla asıl-fer‘ arasındaki farklılığın nedeni, aslın hükmünün harici bir kesin delil ile ispatlanmışken fer‘in hükmünün belirsiz olmasıdır.¹⁹⁴ Başka bir deyişle imkânsızlığı kesin bir delil ile ispatlanan bir durumun (*asıl*) ne imkânı ne de imkânsızlığı ispatlanmış bir durumla (*fer‘*) kıyaslanması, sonsuz medlûl delilini geçersiz kılmaktadır.

(ii) İkinci eleştiri ise doğrudan kıyasta belirlenen aslın hükmünün, yani SMD ispatındaki beşinci öncülün reddedilmesidir. Daha çok tartışma diyalektiğinin sınır durumu olarak değerlendirilebileceğimiz bu eleştiride, Râzî sonsuz sayıda nesnenin varlığının imkânsızlığını menederek kıyasın geçersizliğini öne sürmektedir. Böyle bir iddia alemin hudûsu gibi temel meselelerin ispatında kullanılan teselsülün imkânsızlığı ilkesinin iptal edilmesi anlamındadır ve bu açıdan eleştiriye açıktır. Ancak Râzî’nin bu eleştirisiyle *kelamcının* düştüğü yöntem hatasını göstermek için adeta bir ayna tuttuğunu

¹⁹¹ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/129.

¹⁹² Kıyaslanan asıl ve fer‘ arasındaki uyumsuzluktan dolayı geçersiz sayılan bu kıyas türü *kıyâs ma‘a’l-fârik* terimi ile de ifade edilmektedir.

¹⁹³ Râzî’nin eleştirisinde asıl, fer ve aslın hükmü olarak belirttiği unsurları şu şekilde açıklayabiliriz:

Asıl: sonsuz sayıda nesnelerin varlığı.

Fer: varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan nesnenin varlığı.

Aslın hükmü: imkânsızlık.

¹⁹⁴ Aslın hükmünün “imkânsızlık” olması yani sonsuz sayıda nesnenin varlığının imkânsız kabul edilmesi kelamcılarının savundukları varlıktaki teselsülün imkânsızlığı ilkesine dayanmaktadır. Fer‘in hükmünün belirsiz olması, kelamcılarının değimiyle genel imkânla muttasıf olması anlamına gelmektedir; ne varlık delilinin ne de imkânsızlık delilinin olmaması, fer‘in hükmünü belirsiz (*meskût anah*) kılmaktadır.

ifade edebiliriz. Sonsuz medlûl delilini savunanın argümantasyonunda izlediği yol Râzî'ye göre şu şekildedir:

“Varlığı hakkında delil olmayanı[n varlığını] nefyettiğimizde sonsuz olanı[n varlığını] da nefyetmemiz gerekir, aksi halde yokluğu hakkında delil olmayanı[n varlığını] ispat ettiğimizde sonsuz olanı[n varlığını] da ispat etmemiz gerekirdi.”¹⁹⁵

Buna göre delilin yokluğu argümanının büyük öncülünün doğruluğu, varlıktaki sonsuz teselsülün imkânsızlığına dayanmaktadır. Ancak Râzî'nin ikinci eleştirisinde ortaya koymaya çalıştığı nokta, sonsuz medlûl delilindeki lüzum ilişkisinin yanlış kurulduğunu göstermektedir. Ona göre tıpkı hasmın varlık delilinin yokluğundan hareketle bir şeyin nefyini kesinlemesi gibi, varlıkta sonsuz teselsülü mümkün görenin, yokluk delilinin yokluğundan bir şeyin varlığını kesinlemesi arasında mantıksal bir fark yoktur. Kısacası her iki argümantasyon da Râzî'ye göre problemli ve yanlıştır.¹⁹⁶

3.3. Argümanın Çürütülmesi: *Muâraza Eleştirisi*

Bu başlık altında delilin yokluğu argümanının geçersizliğini ispat etmek için getirilen müstakil eleştiriler incelenip tartışılacaktır. Büyük öncülün ispatı için getirilen üç delilin ayrıntılı eleştirisinin ardından Râzî, doğrudan argümanın iki açıdan çelişkili sonuçlar gerektireceğini belirterek şu adımlarla özetleyebileceğimiz bir muârazada bulunmaktadır:¹⁹⁷

¹⁹⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/132.

¹⁹⁶ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/132.

¹⁹⁷ Argümantasyonda “bilgi” ile kişinin m'nin yokluğu veya varlığını kesinlemesi (cezm) kastedilmektedir. bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/129; Özturan aklî ilimlerde kullanılan muâraza terimini *karşıt delil hamlesi* olarak isimlendirerek şu şekilde açıklamaktadır: “Muâraza teknik olarak, iddia sahibinin sunduğu delili, muhalif tarafın bu delile ‘karşıt’ bir sonucu delillendirerek iptal etmesidir. Burada muhalif taraf aslında iki çelişğin aynı anda doğru olamayacağı ilkesinden hareket ederek ‘A’ iddiası ile çelişen ‘¬A’nın doğru olduğunu öne sürerek bunu yeni bir gerekçelendirme süreci sonunda ispat eder. Böylece ‘A’ iddiası, ‘¬A’ iddiasının doğruluğu gerekçelendirildiği için iptal edilmiş olur. İddia sahibinin delilini çürütürken muhalif tarafın işine yarayacak tek şey, çelişik bir önermeden ibaret değildir. Bu çelişik önermeye ‘eşdeğer’ veya çelişik önerme tarafından ‘içerilen’ başka bir önermeyi ispatlamak da muhalif kişinin işine yaramaktadır. Dolayısıyla muârazanın tanımında (i) çelişki, (ii) çelişkinin eşdeğeri ve (iii) çelişkinin kapsadığı önermeyi de içerecek şekilde, daha kapsamlı bir ifade olan ‘karşıt’ niteliğini kullanmak daha uygundur.” bk. Mehmet Özturan, “Neyi, Nasıl Tartışabiliriz? İcî’de Tartışma Mantığı”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, (2017), 207-208.

1. Delilin yokluğu argümanı geçerliyse “*m*’nin *varlık delilinin* yokluğu, *m*’nin *yokluk bilgisini* gerektirir” önermesi [*i*₁]¹⁹⁸ geçerlidir.
2. “*m*’nin *varlık delilinin* yokluğu, *m*’nin *yokluk bilgisini* gerektirir” önermesi geçerliyse, tam tersine “*m*’nin *yokluk delilinin* yokluğu, *m*’nin *varlık bilgisini* gerektirir” önermesi [*i*₂]¹⁹⁹ de geçerli olmak zorundadır.²⁰⁰
3. [*i*₁] yokluk bilgisini gerektirirken, [*i*₁]’in doğruluğuna bağlı olan [*i*₂] varlık bilgisini gerektirmektedir.
4. İki çelişik (*mütenakız*) sonucun birlikte doğru olması imkânsızdır.
5. O halde çelişik bir sonucu gerektiren [*i*₁] geçersizdir.

Buna göre eğer delilin yokluğu argümanı [*i*₁] geçerli bir istidlal yöntemi olarak kabul edilirse varlık delilinin yokluğu nefyi gerektirdiği gibi, yokluk bilgisinin yokluğu da varlık ispatını [*i*₂] gerektirecektir. Bu ise Râzî’ye göre aynı argümantasyonun iki çelişik sonucun birlikte doğru olmasını gerektireceği anlamına geldiğinden geçersiz bir akıl yürütmeden ibaret olup argüman bir bütün olarak geçersiz olacaktır.²⁰¹

Burada Râzî’nin eleştirisinin odak noktası, delilin yokluğundan hareketle *m*’nin nefyini kesinleyen failin bir epistemik pozisyonunun olmasıdır. Bu anlamda Râzî’nin eleştirileri özünde delilin ontik yapısının, kişinin bilgisini dolayısıyla epistemik statüsünü belirlemesiyle alakalıdır. Bu açıdan değerlendirdiğimizde Râzî’nin çelişki iddiasını tamamıyla epistemolojik bir düzlemde inşâ ettiğini söylemek mümkündür. Bununla beraber, ileride de değineceğimiz üzere Râzî’nin küçük öncülün tümevarımsal bir temellendirmeye ispat edildiği yönündeki kabulü yatmaktadır; failin medlûlün varlık veya yokluk bilgisini kesinlemesi ontolojik veya nefsü’l-emrî düzlemin (*sübût düzlemi*) aksine epistemik bir düzlemde gerçekleşmektedir (*ispat düzlemi*).

¹⁹⁸ Delilin yokluğu argümanını teşkil eden bu birinci istidlal şekli takibi kolaylaştırmak adına bu bölüm boyunca *i*₁ olarak sembolleştirilecektir.

¹⁹⁹ Râzî’nin muâraza eleştirisinde *i*₁’e karşı getirdiği bu ikinci istidlal şekli bölümün devamında *i*₂ olarak sembolleştirilecektir.

²⁰⁰ Aynı eleştirinin argümanı savunan kelimcılara da yöneltildiğini bazı kaynaklarda görmekteyiz. Bu açıdan Râzî’nin muâraza hamlesinin benzerlerinin argümanı savunanlar tarafından cevaplandırıldığını belirtmek gerekir. Kâdî Abdülcebbâr’ın öğrencisi Şerif el-Mürtezâ bir risalesinde bu muârazayı dillendiren bir soruyu cevaplamaktadır. bk. eş-Şerif el-Mürtezâ, *Resâilu’ş-Şerîfi’l-Mürtezâ*, ed. es-Seyyid Mehdî Recâî (Kum: Dâru’l-Kurâni’l-Kerîm, 1405), 2/101 vd.

²⁰¹ bk. Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/129.

Râzî bu eleştirisindeki tenakuz iddiasını iki katmanda veya diğer bir ifadeyle iki açıdan açıklamaktadır. Bölümün devamında söz konusu iki açı, müstakil başlıklar halinde ele alınacaktır. Bu doğrultuda öncelikle *sahte ikilem safsatası* olarak isimlendireceğimiz ilk açıklama (A) incelenecektir; akabinde Râzî'nin daha geniş bir şekilde muhtemel itiraz ve şüpheleri de tartıştığı ikinci açıklaması, *cedelî muâraza hamlesi* başlığı altında (B) ele alınacaktır.

3.3.1. *Sahte İkilem Safsatası: İspat ve Nefiy Arasında Tevakkuf*

Argümanın öncülleriyle birlikte bir bütün olarak geçerli kabul edilmesi, Râzî'ye göre temelde iki açıdan çelişiklik doğurmaktadır. Bu çelişikliğin ilk açıklaması (A) *sahte ikilem safsatası* olarak isimlendirdiğimiz eleştiridir. Özetle Râzî'ye göre delilin yokluğu argümanın ispat ve nefiy şıkları arasında inşâ edilmesi sahte bir ikilemden ibarettir; bu iki şıkkın yanı sıra bir de üçüncü bir şık olarak *tevakkuftan* bahsedilmesi gerekir.²⁰²

Râzî'nin sahte ikilem safsatası eleştirisindeki argümantasyonu şu şekildedir:

Yokluk bilgisinin yokluğu (*'ademu'l-cezm bi'n-nefy*) ya (a) varlık bilgisini (*el-cezm bi's-sübût*) gerektirir ya da (b) gerektirmez.

(a) Eğer yokluk bilgisinin yokluğu zorunlu olarak varlık bilgisini gerektiriyorsa, iki çelişik sonuç doğar, ki bu geçersizdir.

(b) Eğer yokluk bilgisinin yokluğu varlık bilgisini gerektirmiyorsa ispat ve nefiy arasında üçüncü bir opsiyonun (*vâsıta*) olduğunu kabul etmek gerekir. Bu vasıtanın kabulü ise tevakkuf pozisyonunu gündeme getirmektedir. Böylece delilin yokluğunda nefyin yerine tevakkufun gerektiği iddia edilecektir. Bu da nihai kertede argümanın geçersizliğini ortaya koymak anlamına gelmektedir.²⁰³

Bu eleştirinin hareket noktası şudur: bir failin *m*'nin nefyini kesinlemesi *sübûtî* bir durumdur; yani kişinin “*m* yoktur” şeklindeki bir önermeyle yokluğu kesinlemesi

²⁰² bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/129-130.

²⁰³ Kasas suresinin tefsirinde Râzî, Firavun'un Allah'ın varlığını ikrar etmemesindeki tutumunun buradaki akıl yürütmeye benzer olduğunu açıklamaktadır. Buna göre Firavun, Allah'ın varlığı hakkında getirilen delilleri geçersiz bulduğundan, O'nun varlığını ikrar etmemektedir. Yani delilin yokluğundan dolayı ilahın ne varlığını ne de yokluğunu kesinlemektedir; Firavun getirilen delillerin ona göre geçersiz olduğundan dolayı, medlûlün yanlışlığın sadece zannına ulaşmaktadır Bu açıdan Râzî'ye göre Firavun'un istidlali, delilin yokluğundan dolayı nefyi kesinleyen kişinin durumundan daha tutarlıdır. bk. Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 1420, 24/599.

(*cez*m) ademî olmayıp bilakis ontik/varlıksal bir statüdedir. Bu açıdan Râzî'nin eleştirisine göre bu tarz bir kesinlemenin varlığı kişide nasıl bir epistemik pozisyon oluşturuyorsa, aynı şekilde yokluğu da mantıksal olarak başka bir epistemik pozisyonu gerektirmelidir.²⁰⁴ Diğer bir ifadeyle delilin yokluğu argümanında olduğu üzere *ispat delilinin* yokluğu nasıl nefyi gerektiriyorsa, *nefiy/yokluk bilgisinin delilinin* yokluğu da ispatı gerektirmelidir. Nitekim argümanın öncüllerinin ispatında ortaya konulduğu üzere nefiy ile ispat dışında üçüncü bir şıkkın varlığı kabul edilmiyorsa ve böylece aralarındaki bağ mantıksal bir karşıtlık ilişkisinden ibaretse, söz konusu kesinlemenin ortadan kalkması kişinin “*m vardır*” şeklindeki önermeyi kesinlemesini de zorunlu kılacaktır. Böylece nefyin kesinlenmesinin yokluğuyla failin *nefiy* pozisyonu, *ispat* pozisyonuna evrilecektir. Bunun arka planında ise yokluğun müessir kılınması yatmaktadır. Zira delilin yokluğu argümanı, herhangi bir delilin yokluğundan hareketle nefiy bilgisine ulaştırdığı için burada bir şeyin yokluğunun kendisi istidlalde müessir kılınmaktadır.

Râzî'ye göre ispat ve nefiy arasında üçüncü bir şıkkın imkânsızlığına dayanan bu tarz bir istidlal sonucunda, delilin yokluğunda nasıl *m*'nin nefyi kesinleniyorsa, aynı şekilde bu kesinlemenin yokluğunda da *m*'nin varlığı kesinlenmelidir. Böylece her iki istidlalin temelinde yokluğun müessir kılınması yattığı için, birinin diğerine tercihi söz konusu olamaz – istidlaller epistemolojik açıdan eşittir.

İki istidlal şeklini farazi bir nesne olarak ejderha örneğiyle şöyle ifade edebiliriz:

- (1) *m*'nin varlık delilinin yokluğu, *m*'nin yokluğunun kesinlenmesini gerektirmektedir (ejderhanın varlık delilininin yokluğu, ejderhanın yokluğunun kesinlenmesini gerektirir).
- (2) *m*'nin yokluğunun kesinlendiğine dair delilin yokluğu, *m*'nin varlığını gerektirmektedir (ejderhanın yokluğunun kesinlendiğine dair delilin yokluğu, ejderhanın varlığını gerektirir).

Râzî bu iki istidlal şeklinin beraberce geçerli kabul edilmesinin saçma olacağını ifade etmektedir. Buna göre eğer iki çıkarım aynı şekilde geçerli kabul edilirse hem varlığın hem de yokluğun aynı zamanda kesinlendiği imkânsız bir durum doğar. Râzî, ikinci

²⁰⁴ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/129-130.

çıkarımın geçerli olup birincinin geçerli olmadığına iddia edilmesi durumunda, aslında argümanın geçersizliğinin itiraf edilmiş olacağını belirterek itirazını sonlandırmaktadır.

Bir diğer önemli husus ise, Râzî'nin iki istidlali kıyaslarken aslında tartışma zeminini değiştirdiğidir: hasmın iddiası epistemolojik düzlemde veya *ispat makamında* (1) kalırken, Râzî'nin getirdiği karşıt cevap epistemolojik düzlemde ontolojik düzlemde yani *sübût makamına* (2) sıçramaktadır.²⁰⁵ Bunu şu şekilde açıklayabiliriz:

Argümanı temsil eden ilk çıkarım “*m*’nin varlık delilinin yokluğu, *m*’nin yokluğunun kesinlenmesini gerektirir” şeklindedir. Yani delilin bilinmemesi, kişide epistemolojik bir pozisyon olarak nefyi doğurmaktadır. İkinci çıkarımda ise yine delilin bilinmemesi (bu sefer delil ile “*m*’nin yokluğunun kesinlendiğine dair delil” kastedilmektedir) doğrudan *m*’nin ontolojik düzlemde varlığını gerektirmektedir (*sübûtü’l-matlûb*). Bu açıdan Râzî’nin her iki istidlal şeklini mantıksal açıdan eşit görmesi ve böylece argümanı kabul edenin zorunlu olarak ikinci istidlali de kabul etmek zorunda olduğunu ileri sürmesine iki durum arasındaki temel farktan ötürü itiraz edebiliriz. Nitekim Râzî bir bütün olarak argümana yönelik çelişiklik eleştirisini epistemolojik düzlemde inşâ etmektedir. Bu açıdan sahte ikilem safsatası eleştirisinde epistemolojik düzlemde ontolojik düzlemde geçilmesine rağmen iki çıkarımın birbirine eşitlenmesi ve buna binaen çelişikliğin iddia edilmesi problemli durmaktadır.

Râzî ikilem eleştirisinin ikinci kısmını ispat ve nefiy dışında üçüncü bir pozisyon olarak tevakkufu ortaya sürerek temellendirmektedir. Buna göre *kelamcı* ispat ve nefyin mantıksal açıdan birbirinin çelişiği olmadığını kabul ettikten sonra, delilin yokluğu durumunda tevakkuf şıkkını kabul etmek durumunda kalacaktır. Bu açıdan Râzî argümanı savunan kelamcıları, argümanı yanlış bir ikilem üzerine inşâ ettiklerinden dolayı tenkit etmektedir. Nitekim ispat ve nefiy ikilemi, delilin yokluğu durumunda medlûlün başlı başına bilinemez bir statüde olduğu veya ancak gelecekte bilinebileceği gibi ihtimalleri dışlamaktadır.²⁰⁶

Bu argümantasyonun temelde epistemolojik düzlemde, yani nazar eden failin bilgisi açısından anlam kazandığını ifade etmek mümkündür. Nitekim tevakkuf pozisyonu,

²⁰⁵ Râzî, *Nihâyetü’l-‘ukûl*, 2015, 1/130.

²⁰⁶ Bu açıdan değerlendirildiğinde Râzî’nin ikilem eleştirisi ile bir safsata türü olarak bilgi yoksunluğundan kaynaklanan argüman (*argumentum ad ignorantiam*) arasında bir benzerlik olduğu ileri sürülebilir.

ontolojik düzlemde ziyade failin bilgi yetersizliğinden veya epistemik belirsizlikten dolayı ne ispata ne de nefye kail olduğu anlamına gelmektedir. Bu açıdan tevakkuf pozisyonu esasında epistemolojik bir tavrıdır. Böylece ontolojik düzlemde veya nefsü'l-emirde *m*'nin var olup olmadığına dair bir hüküm verilmemektedir; kişinin delile ulaşamaması veya delili bilmemesi *m*'nin nefsü'l-emirdeki statüsüne dair bir hükümde bulunmasını engellemektedir. Sonuç olarak ikilem eleştirisi ve tevakkuf çözümünün argümanın küçük öncülünün nefsü'l-emrî bir iddia taşımadığı kabulü doğrultusunda anlam kazandığını söylemek mümkündür.²⁰⁷

3.3.2. Tartışmanın Son Noktası: *Cedelî Muâraza Hamlesi*

Delilin yokluğu argümanının geçerli bir istidlal yöntemi olarak kabul edildiğinde ortaya çıkan çelişikliğin daha geniş bir açıklaması ise Râzî'nin *cedelî muâraza hamlesidir* (B). Bu hamledeki argümantasyon hatırlanacağı üzere şu şekildedir: '*m*'nin varlık delilinin yokluğu nasıl onun yokluk bilgisini gerektiriyorsa [*i*₁], aynı şekilde *m*'nin yokluk delilinin yokluğu da onun varlık bilgisini gerektirmelidir [*i*₂]. Zira iki çıkarım arasında mantıksal açıdan hiçbir fark yoktur'.²⁰⁸ Râzî iki çıkarımın mantıksal açıdan eşit olduğunu vurgulayarak, ikincisinin de delilin yokluğu argümanının savunucuları tarafından geçerli bir argüman olarak kabul edilmek zorunda olduğunu ileri sürerek muârazada bulunmaktadır.

Bu tarz bir argümantasyona karşı getirilebilecek dört farklı itirazı ele aldıktan sonra Râzî, asıl kastının argümanı geçerliliğini savunanların tutarsız bir istidlal yöntemine tutunduklarını göstermek olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, izlerine Cüveynî'de de rastladığımız *cedelî muâraza hamlesinin* tartışmanın uç noktasında hasmı ilzam etme gayesiyle inşâ edildiğini ifade etmek gerekir.²⁰⁹ Râzî bu noktayı şöyle dillendirmekte:

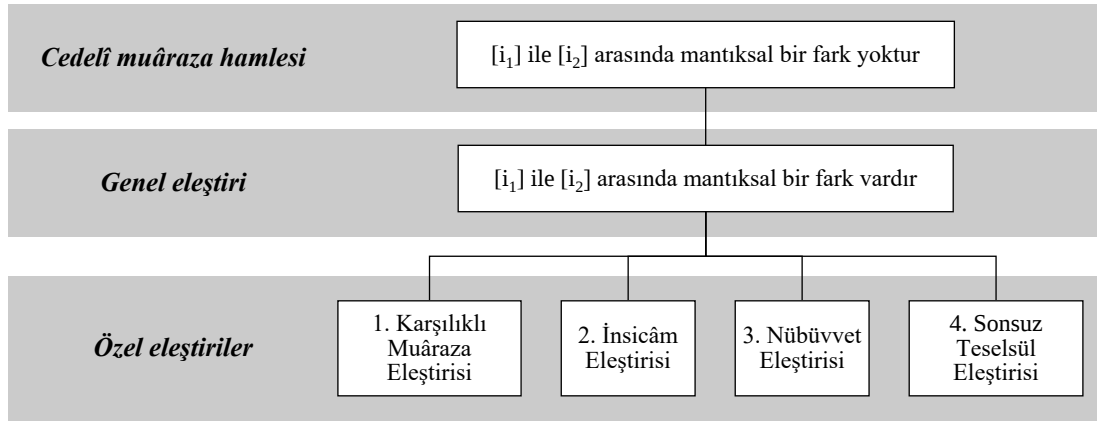
²⁰⁷ Bu bağlamda Râzî'nin buradaki eleştirilerinin benzerlerini Ebü'l-Hüseyin el-Basrî ve İbnü'l-Melâhimî'nin de dile getirdiklerine işaret edebiliriz. Delilin bulunamadığı durumlarda tevakkufun gerekeceğine muvafakat etmektedirler. Ancak küçük öncülün Râzî'nin temellendirmesinin aksine nefsü'l-emrî anlamda inşâ edildiği durumlarda tevakkuf yerine nefyi savundukları unutulmaması gereken bir noktadır. bk. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *Tasaffuhu'l-edille*, thk. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 15; Rüküddîn Mahmûd b. Muhammed İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung (Tehran: Miras-e Maktoob, 2012), 252, 310.

²⁰⁸ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/130-132.

²⁰⁹ *Cedelî muaraza hamlesinin* kullanımı ve Cüveynî'nin yorumları için bk. Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Sâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiye: Münşe'etü'l-Ma'ârif, 1969), 387.

“Biz yokluk (*nefiy*) delilinin yokluğundan varlık bilgisine ulaşmak şeklindeki istidlalin geçerliliğini iddia etmiyoruz. Aksine $[i_1]$ varlık delilinin yokluğundan yokluk (*nefiy*) bilgisine ulaşmak şeklindeki istidlal ile $[i_2]$ yokluk delilinin (*delilü'n-nefy*) yokluğundan varlık bilgisine ulaşmak şeklindeki bir istidlal arasında aklen bir farkın olmadığını söylüyoruz.”²¹⁰

Cedelî muâraza hamlesine dönecek olursak: Râzî hamlesine başvurduktan sonra bu hamleye yöneltilen veya yöneltilebilecek olan dört eleştiriyi ele almaktadır. Bu bölümün devamında söz konusu iki çıkarımın veya akıl yürütme şekillerinin, yani $[i_1]$ ile $[i_2]$ 'nin, epistemolojik açıdan farklı olduğunu ileri süren bu eleştiriler ve Râzî'nin karşıt cevapları incelenecektir.²¹¹



Şekil 4: Cedelî muâraza hamlesine getirilen eleştirilerin şeması

1. Eleştiri: *Karşılıklı muâraza eleştirisi* olarak betimleyebileceğimiz bu eleştiriye göre, $[p]$ yokluk delili (*delilü'n-nefy*) ile ya $[a]$ varlık delilinin yokluğu (*‘adem*), ya da $[b]$ yokluk delilinin varlığı kastedilir.²¹²

Eğer $[p]$ ile $[a]$ kastedilirse, $[p]$ 'nin yokluğu $[a]$ 'nın yokluğundan ibaret olacaktır. $[a]$ 'nın yokluğu ise yokluğun yokluğu anlamına geldiği için varlık deliliyle eşit

²¹⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/132.

²¹¹ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/130-132. Yer yer eleştirileri daha açık hale getirmek adına dipnotlarda açıklamalarda bulunulacaktır. Ayrıca izlerini Râzî öncesi kelimada tespit edebildiğimiz tartışmalara da dipnotlarda işaret edilecektir. .

²¹² Buna göre $[a]$ şıkkı doğrultusunda yokluk delilinin ontik yapısı *ademî* iken, $[b]$ şıkkında *vücûdî/sübûtîdir*.

olacaktır.²¹³ Bu da tartışmasız şekilde herkesin kabul ettiği bir istidlal olarak varlık deliliyle varlık bilgisine ulaşmak anlamına gelecektir.

Eğer [p] ile [b] kastedilirse, [p]'nin yokluğu [b]'nin yokluğundan ibaret olacaktır. Yani 'yokluk delilinin yokluğu' ile 'yokluk delilinin varlığının yokluğu' (= yokluk delilinin yokluğu). Böylece [p]'nin yokluğu, yokluk delilinin yokluğu anlamına gelmektedir. [p]'nin yokluğunun ispatı ise [i₁] ile gerçekleşebileceğinden dolayı [i₂]'de iddia edilen sonuç (= varlık) gerekmemektedir.²¹⁴

Râzî bu eleştiri karşısında da yine bir muâraza hamlesine başvurarak eleştiride dile getirilen söz konusu iki şıkkın sonuçlarının geçersizliğini ortaya koymaya girişmektedir. Tıpkı yokluk delilinin iki şekilde kastedilmiş olabileceği tarzındaki itirazdaki gibi Râzî, aynı akıl yürütmeyi varlık delilinin iki şekilde kastedilmiş olabileceğine uyarlayarak cedeli devam ettirmektedir.²¹⁵

2. Eleştiri: Bir delilin ontik yapısı ispat ettiği medlûle uygun olmalıdır. Diğer bir ifadeyle delalette delil ile medlûl arasında bir ontik insicam bulunmalıdır. Bu açıdan varlık delilinin ontik statüsü sübûtî; yokluk delilinin ontik statüsü ise ademî olmalıdır. Böylece [i₂]'deki istidlal geçersizdir. Nitekim [i₂]'de ademî olan yokluk delilinden vücûdî olan varlık medlûlüne ulaşılmaktadır.²¹⁶

Delil ile medlûlün ontik açıdan aynı statüde olması gerektiğini ileri süren bu eleştiriye *insicâm eleştirisi* olarak da isimlendirebiliriz. Râzî bu eleştirinin burhanî olmayıp bilakis iknâî olduğunu vurgulayarak itiraz etmektedir:

“Bu iknâî bir söz olmakla beraber yanlıştır. Bir şeyin varlığından hareketle başka bir şeyin yokluğunun ispatının [d₁] geçerli bir istidlal olduğu konusunda anlaştığımıza göre, bir şeyin yokluğundan hareketle başka bir şeyin varlığının ispatı [d₂] da geçerli olmalıdır. Doğru olan

²¹³ [a] şıkkında yokluk delili ademî bir statüye sahiptir. Bu açıdan ademî olanın yani yokluğun yokluğundan bahsetmek, eleştiriye göre varlıktan bahsetmekle eşittir. Buna göre yokluk bilgisinin ortadan kalkması, yokluğun nakizi olan varlığın ispatı anlamına gelmektedir.

²¹⁴ Buradaki argümantasyona göre yokluk delilinin yokluğundan dolayı bir şeyin varlığının ispatlanması geçersizdir. [b] şıkkı doğrultusunda [p]'nin yokluğu yokluk delilinin yokluğu anlamına gelmekte. Örneğin ejderhanın var olmadığına dair (yokluk) delilinin ortadan kalkması (yokluk) ejderhanın varlığına delil olamaz; çünkü ejderhanın yokluk delilinin yokluğu, delilin yokluğu argümanı ile [i₁] kesinleşmiş olabilir (ejderhanın yokluk delilinin varlığı hakkında hiçbir delil yoktur, varlığı hakkında hiçbir delil olmayan nefyedilmek zorundadır, o halde ejderhanın yokluk delili yoktur). Nitekim [[i₂]'nin geçerliliği [i₁]'nin geçerli olduğu kabulü doğrultusunda iddia edilmişti. Böylece [i₂] ile Râzî tarafından gösterilmeye çalışılan sonuç gerekmemektedir.

²¹⁵ Râzî'nin cevabının ayrıntılı incelemesine tezin sınırlarını aştığı için yer verilmeyecektir.

²¹⁶ Nitekim [i₂]'de ademî olan yokluk delilinden vücûdî olan varlık medlûlüne ulaşılmaktadır.

da zaten budur. Zira iki çelişiklerden birinin ortadan kalkması, diğerinin doğruluğunu kesinlemeyi gerektirmektedir.”²¹⁷

Râzî'nin cevabında ispat etmeye çalıştığı nokta [d₁]'in doğruluğunun kabulü durumunda zorunlu olarak [d₂]'nin de doğruluğunun kesinlenmesi gerektiğidir. Buna binaen [d₁] ile [d₂] arasında bir mantıksal gereklilik ilişkisi kurulmaktadır: [d₁] geçerli olduğu için [d₂] de geçerli olmalıdır. Bu çıkarımın doğruluğunu göstermek için cevabının sonunda getirdiği çelişiklik örneğinde, a'nın geçersizliğinde $\neg a$ 'nın doğruluğu gerekmektedir. Yani a'nın ortadan kalkması ve böylece yoklukla nitelenmesi (= ademî olması), çelişigi olan $\neg a$ 'nın meydana gelmesi ve böylece varlıkla nitelenmesini gerektirmektedir. Ancak Râzî'nin getirdiği bu örnekteki karşılıklı mantıksal gereklilik ilişkisi, [d₁] ile [d₂] arasında inşâ ettiği gereklilikten ziyade çelişiklik yasasından doğmamaktadır. Bu açıdan Râzî'nin cevabı eleştiriye açıktır.

3. Eleştiri: Bir kişinin peygamber olmadığını peygamberliğine halel getiren bir delilin yokluğundan dolayı değil, aksine peygamberliğine delalet eden herhangi bir delili bulamadığımız için kesinleriz.

Nübüvvet eleştirisi olarak isimlendirebileceğimiz bu eleştiri nübüvvetin ispatı bağlamında tıpkı peygamberlik iddiasında bulunan birinin peygamberliğinin ancak bir mucize deliliyle ispatlandığı gibi, böyle bir delilin yokluğunda da kişinin peygamber olmadığının kesin bilgisine ulaşıldığını ifade etmektedir.²¹⁸

Eleştirinin temelde [i₁] ile [i₂] arasında epistemolojik bir farkın bulunduğu ortaya koyarak Râzî'nin muârazasını defetmeyi amaçladığını ifade edebiliriz. Bu açıdan eleştiriye açıklamak adına [i₁] ve [i₂]'ye uyarlayarak kıyaslayabiliriz:

Peygamberlik ispatının [i₁] delilin yokluğu argümanı formatında şöyle inşâ edebiliriz:

²¹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/132; Cüveynî'nin benzer yorumu için bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, 1981, 69.

²¹⁸ Buradaki eleştirinin izlerini geç dönem Mu'tezile literatüründe de tespit etmek mümkündür. Mesela Ebü'l-Hüseyin el-Basrî delilin yokluğu argümanına dayanarak peygamberlik delilinin yokluğundan dolayı bir kişinin peygamber olmadığını kesinlediğini söylemektedir. bk. Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, 1964, 2/883; Aynı eleştirinin Şerif el-Mürtezâ tarafından ele alınışı için ayrıca bk. Mürtezâ, *Resâilu's-Şerifi'l-Mürtezâ*, 2/102-104. Ebü'l-Hüseyin ve Şerif el-Mürtezâ'nın ifadelerine binaen bir insanın peygamber olmadığının bilgisine peygamberliğine delalet eden herhangi bir delilinin bulunmamasından hareketle ulaşılmamasının arkasında metafiziksel bir gereklilik vardır: Mu'tezilî kalamcı için Allah'ın bir peygamberin peygamberliğine delalet eden delili insanlara ulaştırması lütuf teorisi gereği zorunludur. Bu açıdan bir insanın peygamber olmadığı, peygamberlik delilinin yokluğuna dayanarak ispat edilmiş olur. Bu bağlamda lütuf teorisi hakkında bilgi için bk. Mahsum Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 92, 286 vd.

1. Eğer [i₁] doğruysa bir insanın peygamber olmadığına dair herhangi bir delilin yokluğu, peygamberliğinin yokluğunu kesinlememizi gerektirir.
2. [i₁] doğrudur.
3. O halde peygamber olmadığına dair herhangi bir delil bilmediğimiz bir insanın peygamber olmadığını kesinlememiz gerekir.

Bir de eleştiriyi Râzî'nin [i₂] cedelî muâraza hamlesine göre şu şekilde uyarlayabiliriz:

1. Eğer [i₂] doğruysa bir insanın peygamber olmadığına dair herhangi bir delilin yokluğu, peygamberliğinin varlığını kesinlememizi gerektirir.²¹⁹
2. [i₂] doğrudur.
3. O halde peygamber olmadıklarına dair herhangi bir delil bilmediğimiz tüm insanların peygamber olduklarını kesinlememiz gerekir, ki bu imkânsızdır.
4. İmkânsızı gerektiren de imkânsızdır.
5. O halde [i₂] imkânsız ve böylece geçersizdir.

Sonuç olarak bu eleştiriye göre [i₁] ile [i₂] arasında ciddi bir fark vardır: ilkinde ulaşılan sonuç doğru ve geçerli iken, ikinci istidlalde geçersiz bir sonuç doğmaktadır. Bu anlamda Râzî'nin [i₂]'de yokluk delilinin yokluğundan veya diğer bir ifadeyle yokluk delilinin bilinmemesinden hareketle varlık ispatında bulunması geçersiz kılınarak muârazası iptal edilmiş olacaktır. Nitekim bu eleştiriye göre peygamberlik vasfına aykırı hiçbir durum sergilemeyen kişilerin peygamber olduklarının kesinlenmesi, şer'î bağlamda problemli bir pozisyonudur.

Râzî'nin bu eleştiriye verdiği cevap şöyledir:

“Biz bu eleştiriyi kabul etmeyiz. Bilakis bir kişinin peygamber olmadığını Hz. Muhammed'den ﷺ sonra hiçbir peygamberin gelmeyeceğini bildiren kesin delaletten dolayı kesinleriz. Eğer bu kesin delalet olmasaydı bunu [yani söz konusu durumda bir kişinin peygamber olmadığını] kesinlemezdik”.²²⁰

²¹⁹ Diğer bir ifadeyle: bir insanın peygamber olduğunun kesinlenmesi, peygamber olmadığına dair bir delilin bulunamamasına dayanmaktadır.

²²⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/132.

Buna göre Râzî'nin itirazı doğrudan eleştirinin [i2] formatındaki birinci öncülüne yöneliktir: [i2] ve iddia edilen senaryo arasındaki gereklilik ilişkisi harici bir delilden dolayı geçersizdir. Zira peygamberliğin Hz. Muhammed ﷺ ile sonlandığı kesin şer'î delillerle sabittir. Böylece bir insanın peygamber olmadığına dair bir delilin bilinmediği durumlarda Râzî'ye göre onun peygamber olmadığı kesinlenemeyecektir.

Râzî'nin cevabını değerlendirecek olursak, onun tartışma odağından (mahalli niza') çıktığını söyleyebiliriz. Nitekim eleştiride zamandan bağımsız bir şekilde genel olarak peygamberliğin ispatı veya nefyi masaya yatırılmaktadır. Râzî ise konuyu daraltarak Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu bildiren kesin bir delilin varlığından dolayı eleştiriye defettiğini söylemektedir. Bu açıdan söz gelimi Hz. Muhammed'den önceki bir zaman diliminde Râzî'nin genel anlamda peygamberliğin ispatı veya nefyi konusunda nasıl bir tutumu kabul etmek zorunda olduğunu tahmin edebiliriz: Onun nezdinde [i2] geçerli bir istidlal olduğuna göre, bir insanın peygamber olmadığını gösteren delilin yokluğundan dolayı onun peygamber olduğu ispat edilmiş olacaktır. Bu tarz bir pozisyonun neticesinde ise velilerin peygamber kabul edilmek zorunda olacağı yönünde problemli bir görüş savunulacaktır. Eleştiriye açık bir diğer nokta ise Râzî'nin cevabının sonunda farklı bir problemli görüşü savunmasıdır. Hz. Muhammed'den sonra hiçbir peygamberin gönderilmeyeceğine dair kesin bir delilin yokluğunda, Râzî'ye göre bir insanın peygamber olmadığını kesinlemek mümkün durmamaktadır. Böylece tevakkuf pozisyonunu andırır şekilde peygamber olmadıklarına yönelik hiçbir delil bulunmayan insanların peygamberlikleri en azından mümkün kabul edilmek zorunda olacaktır.

Sonsuz teselsül eleştirisi olarak başlıklandırabileceğimiz son eleştiri şu şekildedir:

4. Eleştiri: Varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan medlûlün yokluğunu [i1 ile] kesinlersek, zorunlu olarak sonsuz sayıda medlûlün yokluğunu kesinlememiz gerekir ki bu mümkündür. Ancak aksine yokluğu hakkında hiçbir delil bulunmayan medlûlün varlığını [i2 ile] kesinlersek, sonsuz sayıda medlûlün varlığını kesinlememiz gerekirdi ki bu imkânsızdır. Böylece Râzî'nin muârazasındaki iddiasının tersine iki istidlal arasındaki epistemolojik farkı ispat etmiş oluruz.

Argümanın ispatında kullanılan sonsuz medlûl delilini hatırlatan bu eleştiri, sonsuzluğun varlığa gelmesi problemine odaklanmaktadır. Eleştiriye göre birinci istidlalde [i₁] bir imkânsızlık doğmamaktadır. Zira varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan nesnelerin sayısının sonsuz olmasında bir problem yoktur ve böylece bunların nefyedilmesi veya diğer bir ifadeyle yokluklarının kesinlenmesi mümkündür.²²¹ Râzî'nin karşıt istidlaline [i₂] göre ise bunun aksine yokluğu hakkında delil bulunmayan sonsuz sayıda nesnenin varlığının kesinlenmesi gerekecektir. Bu durumda varlıktaki sonsuz teselsülün imkânsızlığından dolayı imkânsız bir sonuca ulaşılmış olunacaktır. Sonsuz teselsül eleştirisinin [i₁] ile [i₂] arasında ortaya koymaya çalıştığı temel fark budur: ilkinde sonsuz olanın varlığı nefyedilirken, ikincisinde sonsuz olanın varlığı ispat edilmek zorunda olacaktır.

Râzî muâraza hamlesiyle delilin yokluğu argümanının dayandığı argümantasyon şemasıyla saçma bir karşıt argümanın da inşâ edilip savunulabileceğini göstermeye çalıştığını ifade etmektedir.²²² Bu açıdan Râzî'nin muâraza hamlesine karşı getirilen sonsuz teselsül eleştirisiyle birlikte tartışmanın son noktasına ulaşıldığını söyleyebiliriz. Râzî ortaya koyduğu istidlalin [i₂] geçerli bir çıkarım olduğunu iddia etmediğini vurgulayarak, dördüncü eleştiride ileri sürülen itirazın geçerli olacağını ifade etmektedir. Onun muâraza hamlesiyle ispatlamaya çalıştığı nokta [i₁] ile [i₂] arasında bir farkın olmadığıdır; delilin yokluğu argümanı ve Râzî'nin muâraza cevabı da epistemolojik açıdan zayıf bir istidlal yönteminden ibarettir.

²²¹ Buna göre varlıklarına dair delil bilmediğimiz şeylerin sayıca sonsuz olmasında akli bir imkânsızlık gerekmemektedir. Nitekim söz konusu şeyler zaten ademî olduklarından varlıktaki teselsül problemine konu olmamaktadır. [i₁]'e göre bunların varlıkları sadece değillenecektir.

²²² bk. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl*, 2015, 1/132.

SONUÇ

Düşünce tarihinde bir dönüm noktasını temsil eden Fahreddin er-Râzî, tevarüs ettiği kelâmî mirası sorgulayarak yeni bir kelam epistemolojisinin oluşmasına öncülük etmiştir. Bu minvalde analogik kıyas, tümevarım veya delilin yokluğu argümanı gibi çeşitli istidlal yöntemlerine yönelik eleştirileri, onun inşa etmeye çalıştığı kelam epistemolojisinin temel özelliklerini anlamamızı sağlar. Merkezinde *epistemik kesinlik* vurgusunun yer aldığı bu yeni yaklaşım özellikle *Nihayetü'l-ukul*'da açığa çıkmaktadır. Bu anlamda Râzî klasik mantığın formellik vurgusunu kelama taşıyarak, kelam ilminde kurulan önermelerin epistemik değerini belirlemede suretsel şartların da dikkate alınmasını teklif eder. Râzî öncesi dönemde özellikle Gazzâlî'de görülen bu tavrın Râzî'nin yöntem eleştirilerine de yansıdığını söyleyebiliriz. Nitekim Râzî'nin bir istidlal yöntemi olarak mütekaddim kelamına nispet ettiği delilin yokluğu argümanı, onun belirlediği epistemolojik sınırlar çerçevesinde epistemik kesinliği sağlayamadığından geçersiz bir yöntem ilan edilerek çürütülmektedir. Bu açıdan delilin yokluğu argümanının Râzî özelinde incelenmesi, inşa etmeye çalıştığı kelam yönteminin saptanması için önemli bir araştırma sahası olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmanın birinci bölümünde, Râzî'nin delilin yokluğu argümanına yönelik tutumundaki değişim ve süreklilik, argümanın Râzî öncesi kelam tarihindeki serüveni üzerinden incelenmiştir. Özellikle geç dönem Mu'tezile bağlamında yapılan incelemede, Kâdî Abdülcebbâr'dan Râzî'ye uzanan süreçte argümana yapılan atıfların yoğunlukla Râzî'nin etkileşimde bulunduğu Mu'tezilî düşünürlerin eserlerinde yer aldığı gözlemlenmiştir. Bu gözlem, Râzî külliyyatında argümanın konumunu derinlemesine araştırmak için bir zemin oluşturarak Râzî'ye kaynaklık teşkil edebilecek düşünür ve eserlerin belirlenmesine katkı sağlamıştır.

Birinci bölümün devamında Râzî'nin eserlerindeki dağınık atıf ve eleştiriler bir araya getirilerek, delilin yokluğu argümanına yönelik tutumunun kronolojik analizi yapıldı. Bu analiz sayesinde Râzî'nin argümana bakış açısında zaman içinde meydana gelen dönüşüm ortaya kondu. *Nihâyetü'l-'ukûl* üzerine yapılan bağlamsal inceleme, Râzî'nin bu dönemden itibaren argümanını zayıf bir yöntem olarak değerlendirmeye başladığını gösterirken, diğer eserleri üzerine yapılan incelemeler ise bu eleştirel yaklaşımın

Râzî'nin hayatının sonuna kadar devam ettiğini ve çeşitli eserlerinde açıkça ifade edildiğini göstermiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde Râzî'nin ifadeleri temel alınarak argümanın formel yapısı ve epistemolojik temelleri ayrıntılı bir şekilde mercek altına alındı. Bu doğrultuda iki öncülde oluşan bir mantıksal kıyas olarak ele alınan argümanın dayandığı deliller, ayrı başlıklar altında analiz edildi. Böylece Râzî'nin eleştirilerindeki hamlelerin daha anlaşılır bir şekilde değerlendirilmesi için bir zemin hazırlandı. Üçüncü bölümde ise ikinci bölümde oluşturulan bu çerçeve üzerinden argümanın Râzî'nin perspektifinden neden geçersiz ve zayıf bir istidlal yöntemi olduğu sorunsallaştırılarak ayrıntılı bir şekilde ele alındı.

Çalışmanın ulaştığı sonuçları şu şekildedir:

1. Delilin yokluğu argümanı Râzî öncesi dönemde yoğunlukla geç dönem Mu'tezile kelamında kullanılan bir istidlal yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Köken itibariyle çeşitli septik hipotezlere karşı geliştirilen bu argüman Basra Mu'tezile'sinin devamı olarak Behşemiyye ekolünde Kâdî Abdülcebbâr ve takipçileri ile Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin takipçileri olmak üzere iki Mu'tezilî çizgide Râzî'ye kadar uzanan süreçte geçerli bir yöntem olarak kabul görmüştür. İlk çizgide Kâdî Abdülcebbâr, İbn Metteveh, Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, Şerîf el-Mürtezâ, Hâkim el-Cüşemî ve Zemahşerî gibi düşünürler, argümanı farklı bağlamlarda kullanarak bu yaklaşımın yaygınlaşmasına katkıda bulunmuşlardır. İkinci çizgide ise İbnü'l-Melâhimî ve Râzî'nin çağdaşı Sedîdüddîn el-Himsî argümanı benimseyerek argümanın kullanımını sürdürmüşlerdir. Ancak Ebü'l-Hüseyn el-Basrî argümanın epistemik değerine yönelik eleştirel bir yaklaşım sergileyerek genel eğilimden ayrılan istisnai bir konumda bulunmaktadır.

2. Râzî karşılaştığı dağınık kullanımlardan hareketle argümanı ilk kez *Nihâyetü'l-'ukûl*'da müstakil bir kelâmî istidlal yöntemi olarak değerlendirerek ayrıntılı bir şekilde eleştiriye tabi tutmaktadır. Râzî'nin bu eleştirisi Eş'arîlik içerisindeki yöntem eleştirilerinin bir devamı niteliğinde olmakla birlikte kendisinden sonraki dönemde argümanın alımlanışında bir kırılmaya yol açmıştır. Bu anlamda Râzî sonrası dönemde Sâ'id b. Ahmed el-Usûlî, Seyfeddin el-Âmidî, Adudüddin el-Îcî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi düşünürlerin eserlerinde delilin yokluğu argümanının zayıf istidlal yöntemleri arasında kabul edilmeye başlandığı görülmektedir.

3. Râzî'nin delilin yokluğu argümanına yönelik eleştirel tutumu, *Nihâyetü'l-'ukûl* ile birlikte hayatının erken döneminin sonlarına doğru belirginleşmeye başlar. Daha önce telif ettiği *el-İşâre* adlı kalam eserinde argümanı geçerli bir istidlal yöntemi olarak kullanırken, *Nihâyetü'l-'ukûl*'den itibaren argümanın epistemolojik açıdan zayıf olduğunu ilan ederek bu tavrını hayatının sonuna kadar sürdürmüştür. Bu anlamda *el-Mûlahhas*, *Te'sîsü't-takdîs*, *el-Muhassal*, *el-Me'âlim*, *el-Metâlibü'l-'âliye* ve *et-Tefsîrû'l-kebîr* gibi *Nihâyetü'l-'ukûl* ile eş zamanlı veya sonrasında kaleme aldığı eserlerde argümana yönelik eleştirel farkındalığını birçok atıf üzerinden görmekteyiz. Râzî'nin bu eleştirisini Eş'arî kalamında Cüveynî ile başlayan ve Gazzâlî ile devam eden bir sürecin parçası olarak değerlendirdiğimizde, Râzî'nin formel bir mantıkla güçlendirilmiş bir kalam epistemolojisi inşa etmeye çalıştığını ifade edebiliriz. Bir diğer açıdan Râzî'nin erken dönemindeki tutumu, söz konusu süreç içerisinde dile getirilen yöntem eleştirilerinin Eş'arî gelenek içerisinde tam olarak tutulmayıp münferit bir tavır olarak alımlandığı şeklinde de yorumlanabilir. Metin içi bağlamın incelenmesinde ortaya çıkan *epistemik kesinlik* ve *tahkik* vurgusu, Râzî'nin eleştirisini kendisinden önceki kelâmî mirasla hesaplaşmasının bir sonucu olarak şekillendirdiğini gösterir. Bu açıdan delilin yokluğu argümanının çürütülmesi epistemik kesinliğin merkezde olduğu bir kalam epistemolojisinin bir sonucu olarak yorumlanabilir.

4. Râzî'ye göre delilin yokluğu argümanı iki öncüllü bir mantıksal kıyas şeklinde yapılandırılmıştır. Bu kıyasın yalın ifadesi şu şekildedir:

m'nin varlığına dair (hiçbir) delil yoktur.^{küçük öncül}

Varlığına dair (hiçbir) delil bulunmayan (her şey) nefyedilmek zorundadır.^{büyük öncül}

O halde *m*'nin varlığı nefyedilmek zorundadır.

Küçük öncül belirli bir bilgi nesnesi veya medlûlün (*m*) varlığı hakkında hiçbir bir delilin olmadığını iddia ederken, büyük öncül tümel anlamda varlığına dair hiçbir delil bulunmayan her şeyin nefyedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ancak bu basit görünen kıyasın ardında karmaşık bir argümantasyon şeması yatar. Bu anlamda öncüllerin doğruluğu çeşitli yöntem ve alt argümanlarla desteklenmektedir. Râzî'nin gözlemine göre argüman genelde nazari bir bilginin tartışıldığı bağlamlarda kullanılır: Kişi varlığı zorunlu olarak bilinmeyen nazari bir bilgi nesnesini nefyetmek istediğinde delilin yokluğu argümanına başvurmaktadır.

5. Râzî, delilin yokluğu argümanının epistemolojik yapısını ortaya koymak için argümantasyon katmanlarını sistematik bir şekilde sınıflandırır. Ona göre küçük öncülün eksik *sebr ve taksim* yöntemine dayanması, argümanın tümevarımsal bir karakter taşıdığını gösterirken, büyük öncülün ispatı *epistemik güven delili* ve *sonsuz medlûl delili* olmak üzere iki özel delile dayanır.

5.1. Râzî'ye göre delilin yokluğu argümanının büyük öncülünü destekleyen ilk delil, epistemik şüpheciliğe karşı geliştirilmiş *epistemik güven delilidir* (EGD). Bu delilin temel amacı, zorunlu ve nazari bilgilerin imkânını ve bu bilgilere olan güvenin korunması gerektiğini savunmaktır. EGD varlığına dair hiçbir delil bulunmayan bir bilgi nesnesinin varlığının mümkün görülmesinin (*tecvîz*) zorunlu ve nazari bilgilere olan epistemik güveni ve bu bilgilerin epistemik değerini temelden sarsacağını öne sürer. Kelam epistemolojisinin temel aksiyomlarından biri olan kesin bilginin imkânını zedeleyen bu yaklaşım, epistemik şüpheciliğe yol açtığı için yanlış kabul edilmektedir. Böylece *tecvîz* şıkkının yanlışlığını ispat etmeye çalışan EGD, dolaylı olarak bu şıkkın çelişği olarak kurgulanan *nefiy* şıkkının doğruluğunu ispat eder. Bu nedenle varlığına dair hiçbir delil bulunmayan bir bilgi nesnesinin varlığının *tecvîzi* yanlış olduğundan, çelişği mantıksal olarak doğru olacaktır: *varlığına dair hiçbir delil bulunmayan nefyedilmesi zorunludur*. Böylece Râzî'ye göre muhalif tarafın büyük öncülün ispatı için sunduğu ilk delil EGD'dir. Kanaatimizce oldukça karmaşık bir argümantasyon şemasına sahip olan bu delilin temelde akıl ve duyuların insanı yanıltabileceğine dair şüpheler öne süren septik hipotezlerin çürütülmesi için geliştirildiği öne çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında delilin yokluğu argümanının esasında epistemik şüpheciliğe karşı geliştirilmiş bir istidlal yöntemi olarak değerlendirebileceği anlaşılmaktadır.

5.2. Râzî'ye göre büyük öncülü destekleyen ikinci delil *sonsuz medlûl delili* (SMD) olarak isimlendirdiğimiz delildir. Varlıktaki teselsül probleminde dayanan bu istidlal tıpkı EGD gibi büyük öncülün çelişği olarak kurgulanan *tecvîz* şıkkını çürütmeyi amaçlar. SMD'ye göre *tecvîz* şıkkının doğru kabul edilmesi, sonsuz sayıda medlûlün varlığa gelmesi anlamına gelir. Çünkü varlıklarına bir delilin olmadığı farazi nesnelerin sayısı sonsuzdur. Eğer bu nesnelerin varlığı mümkün görülürse, bu durum kelam epistemolojisinin temel aksiyomlarından biri olarak “varlıktaki teselsülün imkansızlığı” ilkesini ihlal edeceğinden *tecvîz* şıkkı yanlış olur. Böylece Râzî'nin aktarımına göre SMD büyük öncülün doğruluğunu hulfî bir kıyasla ispat edildiği varsayılmaktadır. Bu

argümantasyona göre tecvîz şıkkı yanlış olduğu için, karşıtı olan “varlığına dair hiçbir delil bulunmayan nefyedilmesi gerekir” önermesi yani argümanın büyük öncülü doğru olmalıdır.

6. Fahreddin er-Râzî delilin yokluğu argümanına yönelik eleştirisinde argümanın hem mantıksal yapısını hem de epistemolojik temellerini hedef almaktadır. Bu eleştiri temelde üç aşamada gerçekleşir: Birinci aşamada Râzî ilk olarak argümanın küçük öncülünün tümevarımsal yapısına odaklanır. İkinci aşamada büyük öncülün dayandığı delilleri mercek altına alır. Son aşamada ise argümanın bir kıyas bütünü olarak geçerli kabul edildiği takdirde çelişkili sonuçlar doğuracağını gösterir. Râzî’nin eleştirilerinde dikkat çeken temel nokta argümantasyonlarında daha önce ifade ettiğı kesin bilgiye ulaştıran kıyas şekillerini kullanmasıdır. Söz gelimi ispat ve nefiy arasında dönen aklı taksimi eleştirilerinde kullanması kendi kelim epistemolojisinin bir yansıması olarak görülebilir.

6.1. Râzî’nin delilin yokluğu argümanının küçük öncülüne yönelik eleştirisi, bu öncülün epistemolojik temelini oluşturan *sebr* ve *taksim* yönteminin tümevarımsal kullanımına odaklanır. Kelam ve fıkıh terimi olarak sebr ve taksim, esas itibarıyla klasik mantık dilinde ayırık şartlı kıyas olarak bilinen kıyas formuna karşılık gelir. Râzî’ye göre, bir şeyin varlığına dair hiçbir delilin bulunmadığını kesin olarak ispatlamak, ancak mevcut tüm delillerin eksiksiz bir şekilde araştırılıp iptal edilmesiyle mümkündür. Bu nedenle küçük öncülün ispatı tümevarımsal bir karakter taşımaktadır. Ancak Râzî argümanı kullanan kişinin, varlığından haberdar olmadığı bir delilin olabileceğı ihtimalini göz ardı ederek iddiasını kesin bir şekilde ispatlayamayacağını belirtir. Tüm delillerin eksiksiz biçimde kuşatılması neredeyse imkânsız bir *epistemolojik zahmet* doğurduğundan küçük öncülün epistemik değeri zayıftır. Bu ayrıca onun metafiziksel önermelerde hedeflediğı kesinliğin sağlanamaması anlamına gelmektedir.

Çalışmada *tümevarım problemi* ekseninde tartışmaya açılan bu genel eleştiri, Râzî’nin inşa ettiğı ve *cehalet paradoksu* ile *şer’î ihbâr delili* olarak isimlendirdiğimiz özel argümanlarla desteklenmektedir. Râzî bu eleştirisini ilk olarak *cehalet paradoksuyla* ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu paradoksa göre küçük öncülün doğruluğunun kişinin bilgi düzeyine bağılı olduğu ve bu açıdan sadece epistemolojik düzlemdeki bir iddiadan ibaret olduğu söylenirse en cahil insanın aynı zamanda en bilgin insan olduğu da kabul

edilmelidir. Cahil, varlığına dair herhangi bir delil bilmediği tüm nesneleri nefyetmek zorunda olacağından tüm bu nesnelerin var olmadıklarının kesin bilgisine ulaşacaktır. Sonuç olarak küçük öncülün epistemolojik düzlemde geçerli olduğu kabul edilirse cehalet bilgiye dönüşerek bir paradoks oluşur: Kişi deliller hakkında ne kadar az bilgiye sahip olursa bir o kadar daha bilgili hale gelir. Râzî'ye göre bu sahnede küçük öncülün epistemik gücü, bu öncülün kişiden kişiye değişen göreceli bir yargı olmasından dolayı zayıftır. Kişinin bir bilgi nesnesi hakkında herhangi bir delil bilmemesi nefsü'l-emirde hiçbir delilin olmadığı anlamına gelmemektedir. İkinci sahnede ise Râzî küçük öncülün nefsü'l-emrî düzlemde geçerli olduğunu varsaymaktadır. Ancak nihai kertede böyle bir iddia da tam tümevarımın imkansızlığından dolayı Râzî'ye göre epistemik kesinliği sağlayamamaktadır. Böylece küçük öncülün ontolojik düzlemdeki doğruluğu hiçbir zaman ispat edilememektedir.

Şer'î ihbâr delili ise Râzî'nin küçük öncülün doğruluğuna yönelik ikinci itirazıdır. Bu delile göre şu an varlığına dair herhangi bir delil olmayan bir bilgi nesnesi hakkında gelecekte bir delilin meydana gelme ihtimali küçük öncülün kesinlenmesini mutlak surette engellemektedir. Böylece gelecekteki bir ihbarın akli imkânı, küçük öncülü zayıflatarak argümanın kesinliğini zedelemektedir.

6.2. Râzî ikinci aşamada küçük öncülün doğru kabul edilmesi durumunda dahi büyük öncülün geçersiz bir temellendirmeye sahip olduğunu savunur. Bu bağlamda Râzî, EGD ve SMD'nin epistemolojik iskeletlerini son derece ayrıntılı bir şekilde eleştirir. Bu anlamda cedel ve münazara ilminin verdiği imkânlar doğrultusunda kısır döngü, sonucun delilden kopması (*tehallüf*), delilin iddiayı karşılamaması (*lâ yetimmu't-takrîb*), delilin çelişik sonuçlar doğurması ve asıl-fer' arasındaki uyuşmazlığın gösterilmesi (*kıyâs ma'a'l-fârik*) gibi çeşitli hamlelere başvurarak delillerin dayandığı öncülleri çürütmeye çalışır.

6.3. Son aşamada Râzî, bir mantıksal kıyas bütünü olarak delilin yokluğu argümanına karşı geliştirdiği *muâraza eleştirisi* ile argümanın tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Bu eleştiriye göre eğer delilin yokluğu argümanı geçerli kabul edilirse, sadece “varlık delilinin yokluğu *nefyi* gerektirir” (i₁) önermesi değil, aynı zamanda “yokluk bilgisinin yokluğu *varlık ispatını* gerektirir” (i₂) önermesi de geçerli olmalıdır. Râzî argümanın tutarsızlığını göstermek için delilin yokluğu argümanını “m'nin varlık delilinin yokluğu,

m'nin yokluk bilgisini gerektirir" (i1) şeklinde yeniden formüle eder. Eğer bu formülasyon doğru kabul edilirse "*m*'nin yokluk delilinin yokluğu, *m*'nin varlık bilgisini gerektirir" (i2) şeklindeki bir çıkarım da zorunlu olarak geçerli olmalıdır. Ancak bu iki çıkarım birbiriyle çelişmektedir. Zira biri *m*'nin yokluğunu, diğeri ise varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu çelişki delilin yokluğu argümanının kendi içinde tutarsız ve bu nedenle geçersiz olduğunu gösterir. Râzî bu çelişkiyi *sahte ikilem safsatası* ile *cedelî muâraza hamlesi* olarak isimlendirdiğimiz argümantasyon hamleleriyle daha da derinleştirir.

*Sahte ikilem safsatası*na göre delilin yokluğu argümanı olumlama ile olumsuzlama olmak üzere sadece iki seçenek sunarak diğeri olasılıkları dışlama hatasına düşmektedir. Bu açıdan delilin yokluğu argümanı sahte bir ikilem üzerine inşa edildiği için Râzî'ye göre bir safsatadan ibarettir. Râzî'nin bu safsataya yönelik eleştirisini şu şekilde özetleyebiliriz:

Yokluk bilgisinin yokluğu ya (a) ı1'de olduğu üzere varlık bilgisini gerektirir ya da (b) gerektirmez.

Eğer (a) doğruysa muâraza eleştirisinde ifade edilen çelişkili sonuç doğar.

Eğer (b) doğruysa ispat ve nefiy dışında üçüncü bir şıkkın varlığı (tevakkuf) kabul edilmesi gerekir, ki bu delilin yokluğu argümanının büyük öncülünü geçersiz kılar.

Bu anlamda Râzî muhalif tarafın ispat ve nefiy arasında kurduğu sahte ikilemi bozarak *tevakkufu* üçüncü bir şık olarak sunmaktadır. Böylece ispat ve nefiy şıkları dışında ayrıca tevakkuf şıkkının da gündeme geleceğini savunan Râzî, varlığı hakkında hiçbir delil bulunmayan *m*'nin varlığının ne nefyedilmek ne de tecvîz edilmek zorunda olduğunu öne sürer. *Tevakkuf çözümü* olarak isimlendirebileceğimiz bu cevaba göre kişi *m*'nin varlığına dair bir yargıda bulunamayarak tevakkuf etmektedir: kişi *m*'nin varlığına dair hiçbir delile ulaşamadığı için onun varlığını bilmemektedir. Bu da sonuç olarak *m*'nin nefyini kesinleyen delilin yokluğu argümanının iptali anlamına gelir.

Bu eleştiri temelde *ispat makâmı* olarak ifade edilen epistemolojik bir düzlemde anlam kazanmaktadır. Bu açıdan Râzî'nin eleştirisi, küçük öncülün tümevarımsal bir yapıya sahip olduğu kabulüne dayanır. Zira Râzî'nin tevakkuf çözümü, kişinin bilgi eksikliğinden dolayı *m*'nin varlığı hakkında bir hükme varamaması anlamına gelir. Bu anlamda tevakkuf pozisyonu nefsü'l-emrî bir hüküm içermemektedir.

Cedelî muâraza hamlesi muhalif tarafın argümanını kendi mantığına göre çürütmeyi amaçlar. Bu hamle delilin yokluğu argümanının geçerli kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan (a) şıkkı ile ilgilidir. Yani “*m*’nin yokluk delilinin yokluğu, *m*’nin varlık bilgisini gerektirir” (i₂) şeklindeki çelişkili bir çıkarımın da geçerli olduğunu iddia eder. Râzî’ye göre bu iki çelişik sonucun aynı anda geçerli kabul edilmesi, delilin yokluğu argümanının geçersizliğini kanıtlamak için yeterlidir. Râzî bu hamleye karşı getirilen veya kendi kurguladığı dört itirazı (*karşılıklı muâraza eleştirisi*, *insicâm eleştirisi*, *nübüvvet eleştirisi* ve *sonsuz teselsül eleştirisi*) ele alarak tartışmayı sürdür. Ancak tartışmanın bu şekilde uzaması ve bir sarmal haline dönüşmesi, Râzî’nin asıl amacının muhalif tarafı susturmak olduğunu düşündürmektedir. Bu nedenle Râzî’nin *cedelî muâraza hamlesini* tartışmanın ulaştığı nihai nokta olarak değerlendirebiliriz. Râzî bu hamleyle delilin yokluğu argümanının tutarsızlığını kullanarak argümanı etkisiz hale getirerek tartışmayı sonlandırmaktadır.

Özetle Fahreddin er-Râzî’nin delilin yokluğu argümanına yönelik eleştirel yaklaşımı, onun *tahkik* yönteminin bir yansıması olarak tartışma diyalektiğinin sınırlarını zorlayan önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilgi ve bilmenin sınırları etrafında dolaşan bu yoğun tartışma, Râzî’nin formel bir mantıkla desteklenmiş ve merkezinde epistemik kesinliğin yer aldığı kelam epistemolojisinin temel unsurlarını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Benzer şekilde Râzî’nin diğer yöntem eleştirilerinin ayrıntılı incelemesi onun geliştirmeye çalıştığı kelam epistemolojisinin daha net bir şekilde saptanmasına imkân sağlayacaktır. Düşünce tarihinde bir dönüm noktası olan Râzî’nin bu eleştirel tavrı, müteahhir dönem kelam düşüncesini de önemli ölçüde etkilemiştir. Bu nedenle Râzî’den sonra delilin yokluğu argümanının nasıl alımlandığının araştırılması, kelam düşüncesinin gelişimini anlamak için önemli bir adım olacaktır.

Bu çalışma delilin yokluğu argümanının Mu‘tezile mezhebi özelinde daha detaylı bir inceleme gerektirdiğini ortaya koymuştur. Bu çerçevede yapılacak araştırmalar, argümanın epistemolojik kökenlerini ve erken dönem kelamı bağlamında septik düşünce gelenekleriyle olan ilişkisini aydınlatacaktır. Şimdilik Mu‘tezile’deki kullanımları Râzî’nin tartıştığı tümevarımsal zeminden farklılaştığı görülmektedir. Mu‘tezilî eserlerde adeta *felsefî bir ustura* gibi kullanılan delilin yokluğu argümanı, Râzî’nin taktir ettiği şekilde bir *delil bulamama problemi*nden ziyade nefsü’l-emirde *m* hakkında bir delilin olmasının imkânsız olarak görüldüğü bir durumu ifade etmektedir.

Bu açıdan argümanın Mu‘tezile düşüncesindeki epistemolojik temellendirmesi, Râzî’nin argümanı ele alış şekliyle mukayese edilmesi gereken önemli bir konudur.

Delilin yokluğu argümasının kullanım alanlarının genişliği ve çeşitliliği, üzerinde durulması gereken bir diğer husustur. Metafizik ve fizik alanlarındaki uygulamalarının örnekler üzerinden takip edilmesi, argümanın kelam ilmindeki kullanımının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Kelam ilminin ötesinde delilin yokluğu argümasının fıkıh usulü literatüründeki uzanımları da dikkat çekicidir. *İstishâb meselesi*, “*nâfiye delil gerekir mi?*” veya “*lâ delil hüccet midir?*” gibi başlıklar altında argümanın fıkıh usulündeki izlerine rastlamak mümkündür. Bu meselelerdeki kullanımların araştırılması, argümanın farklı ilimlerdeki etkileşimini ve önemini ortaya koyacaktır.

Modern delillendirmeler bağlamında, delilin yokluğu argümanı ve buna yönelik eleştiriler, bilginin doğruluğu ve güvenilirliği üzerine odaklanan epistemolojik tartışmalarla yakından ilişkili durmaktadır. Özellikle septik hipotezler, argümanın içerdiği bazı unsurların modern felsefedeki karşılığı olarak görülebilir. Septik hipotezler genel olarak gerçekliğin algılanışı ve bilginin epistemik değeri hakkında derin şüpheler uyandırarak kesin bilginin imkânını sorgular. Söz gelimi Descartes’ın (ö. 1650) *kötü cin hipotezi* ve *rüya argümanı*, akıl ve duyularımızın bizi yanıltabileceği varsayımına dayanarak bilginin güvenirliliğini sorgular. Benzer şekilde Harman’ın (ö. 2021) geliştirdiği *kavanozdaki beyin* düşünce deneyi, delilin yokluğu argümasının ispatında kullanılan epistemik güven deliliyle ilişkili durmaktadır. Bir diğer örnek ise Russell’in (ö. 1970) *uçan çaydanlık* benzetmesidir. Bu benzetme, ispatlama yükümlülüğü meselesi üzerinden, varlığı bir delille ispatlanamayan nesnelerin yok sayılması gerektiğini vurgular. Bu açıdan bu yaklaşım delilin yokluğu argümasının büyük öncülüyle benzerlik gösterir.

Modern felsefedeki diğer bazı akımların mantık ve yöntem tartışmaları da delilin yokluğu argümanı ile ilişkilendirilebilir. Örneğin mantıksal pozitivizm ve doğrulamacılık teorisi, anlamlı önermelerin doğrulanabilir olması gerektiğini savunur. Bu kapsamda doğrulanamayan her önerme anlamsız kabul edilerek reddedilir. Benzer şekilde Popper’ın (ö. 1994) yanlışlamacılık teorisi, bilimsel kuramların yanlışlanabilir

olması gerektiğini savunur. Bu da delilin yokluğu argümanının iddiasına benzer bir şekilde yanlışlanamayan tüm teorilerin reddedilmesi anlamına gelir.

Makarna canavarı, anka kuşu veya *gulyabani* gibi varolmayan nesnelerin gerçeklik problemi de delilin yokluğu argümanı ile ilişkilendirilebilir. Gelecekte yapılacak çalışmalar delilin yokluğu argümanının modern felsefede karşılaşılan benzer epistemolojik sorunlarla olan teorik ilişkisini inceleyebilir. Bu anlamda özellikle argümanın modern felsefedeki şüphecilik tartışmalarına nasıl bir katkı sağlayabileceği araştırılabilir. Bu tür çalışmalar hem kelam ilminin hem de modern felsefenin epistemolojik tartışmalarına yeni bir perspektif kazandırarak, bilginin doğası hakkında bildiklerimizi yeniden değerlendirmemizi sağlayabilir. Ne de olsa şüphenin olmadığı yerde bilginin de yeşermesi pek mümkün olmayacaktır.

KAYNAKÇA

- ‘Abdülhâdî, Mustafa Hasaneyn. “Dirâse”. *el-Gunye fi’l-kelâm*. Kahire: Dârü’s-Selâm, 2010.
- Abrahamov, Binyamin. “Necessary Knowledge in Islamic Theology”. *British Journal of Middle Eastern Studies* 20/1 (1993), 20-32.
- Aktaş, Maşuk. *Nasîrüddîn Et-Tûsî’de Nefsü’l-emr problemi: Mutâbakat teorisi bağlamında bir değerlendirme*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Aktaş, Mehmet. *Tanım veya Hakikat - Cüveynî’nin Kelâm Sisteminin Analizi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Altaş, Eşref. “Fahreddin Er-Râzî’nin 13. Yüzyıldaki Mirası”. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 319-331.
- Altaş, Eşref. “Fahreddîn er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 95-169. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Altaş, Eşref. “Fahreddîn er-Râzî’nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 95-169. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Altaş, Eşref. “Gelecekle İlgili Mümkün Önergeler ve Özgür İrade: Fahreddin er-Râzî’nin Aristoteles’in Mantıksal Kadercilik Çözümüne Yönelik Eleştirileri”. *Diyanet İlmî Dergi* LVIII/3 (2022), 1181-1204.
- Altaş, Eşref. “İbn Sînâ Felsefesi Eş’ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî’nin Yöntemi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 135-150.
- Ansari, Hassan - Schmidtke, Sabine. “The Shī‘ī Reception of Mu‘tazilism (II)”. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. Oxford University Press, 2016.

Arıcı, Mustakim. “İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 173-210, 2018.

Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu‘tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023.

Aytepe, Mahsum. *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu‘tezile’nin Lütuf Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *‘İyâru’n-nazar fî ‘ilmi’l-cedel*. thk. Ahmed Muhammed ‘Arrûbî. Kuveyt: Esfâr, 2019.

Bakıllânî, Ebû Bekr el-. *et-Takrîb ve’l-irşâdi’s-sağîr*. thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1998.

Bakıllânî, Ebû Bekr el-. *et-Takrîb ve’l-irşâdi’s-sağîr*. thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2. Basım, 1998.

Basrî, Ebü’l-Hüseyin el-. *el-Mu‘temed fî usûli’l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dımaşk: el-Ma‘hedü’l-‘İlmiyyi’l-Faransî li’d-Dirâsâti’l-‘Arabiyye, 1964.

Basrî, Ebü’l-Hüseyin el-. *el-Mu‘temed fî usûli’l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dımaşk: el-Ma‘hedü’l-‘İlmiyyi’l-Faransî li’d-Dirâsâti’l-‘Arabiyye, 1964.

Basrî, Ebü’l-Hüseyin el-. *Tasaffuhu’l-edille*. thk. Wilferd Madelung - Sabine Schmidtke. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.

Başoğlu, Tuncay. “Sebr ve Taksim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/255-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Cessâs, Ebu Bekr el-. *el-Fusûl fî’l-usûl*. thk. Muhammed Muhammed Tamir. 2 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 2010.

Chelhot, Victor. “« Al-Qisṭas Al-Mustaqīm » Et La Connaissance Rationnelle Chez Ġazālī”. *Bulletin d’études orientales* 15 (1955), 7-98.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*. ed. İbrahim Halil Üçer. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2. Basım, 2021.

Cüşemi, Ebû Sa'd İbn Kerrame Hakim Muhassin b Muhammed b Kerrame Cüşemi Beyhaki Hakim. *'Uyûnü'l-mesâil fî'l-usûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Darü'l-İhsan, 2018.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî el-. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülazim ed-Dîb. 2 Cilt. Câmiatu Katar: Doha, 1978.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî el-. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en- Neşşâr vd. İskenderiye: Münşe'etü'l-Ma'ârif, 1969.

Cüveynî, Ebü'l-Meâlî el-. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. thk. R. M. Frank. Tehran: McGill University - Tehran University, 1981.

Debûsî, Ebû Zeyd ed-. *Takvîmü'l-usûl'l-fikhi ve tahdîdu edilleti's-şer'î*. thk. Abdurrahîm Ya'kûb. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2009.

Demir, Hilmi. "Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi (İn'ikâs-ı Edille) ve Mütakaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri". *Dinî Araştırmalar* X/29 (2007), 79-114.

Durusoy, Ali. "Zaruri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/144-146. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Elshahed, Elsayed. *Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqīaddīn an-Nağrānī*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983.

Ensârî, Ebü'l-Kasım Selman en-Nisaburi el-. *el-Gunye fî'l-keîâm*. thk. Mustafa Hasaneyn 'Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.

Erkmen, Recep. *Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī: The Problem of Knowledge and Metaphysical Skepticism*. Indiana University, Doktora Tezi, 2022.

Erzi, Mesut. *Kādî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Ess, Josef van. *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al-Ici: Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966.

Fatoorchi, Pirooz. “On Intellectual Skepticism: A Selection of Skeptical Arguments and Tūsī’s Criticisms, with Some Comparative Notes”. *Philosophy East and West* 63/2 (2013), 213-250.

Fenârî, Hasan Çelebi el-. “Hâşîye ’alâ Şerhi’l-Mevâkıf”. *Şerhu’l-Mevâkıf li’l-Cürcânî ma’a haşiyeteyi’s-Siyelkûtî ve Hasan Çelebi el-Fenârî*. Mısır: Matba’atu’s-Sa’âde, 1907.

Gazzâlî, Ebu Hamid el-. *el-İktisâd fî’l-i’tikâd*. thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefâvî. Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2. Basım, 2019.

Gazzâlî, Ebu Hamid el-. *el-Kıstâsü’l-müstakim = Dosdoğru Ölçü*. çev. İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2016.

Gazzâlî, Ebu Hamid el-. *el-Munkız mine’d-dalâl ve’l-mufsih bi’l-ahvâl*. Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 1. Basım, 2015.

Gazzâlî, Ebu Hamid el-. *el-Müstasfâ min ’ilmi’l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2015.

Gazzâlî, Ebu Hamid el-. *Esâsü’l-Kıyas = Fıkhî Kıyasın Esası: Tevkîf*. ed. Hasan Hacak. çev. Bayram Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Gazzâlî, Ebu Hamid el-. *Mihakkü’n-nazar*. thk. Abdulmennan Ahmed el-İdrîsî. Amman: Dâru’n-Nûri’l-Mübîn, 2015.

Gazzâlî, Ebu Hamid el-. *Mi’yâru’l-ilm = İlmin Ölçütü*. çev. Hasan Hacak - Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Gazzâlî, Ebu Hamid el-. *Mukaddimetu tehafüti’l-felâsife el-müsemma makâsıdu’l-felâsife = Makâsıdu’l-felâsife*. thk. Süleyman Dunya. Kahire: Dâru’l-Ma’arif, 1961.

Ğizzî, ‘Abdullah b. ‘Abdül’azîz el-. “İn’ikâsü’d-delîli’l-‘aklî ve’l-fark beynehû ve beyne delaleti’n-nefyi’l-İ’tizâliyye (انعكاس الدليل العقلي والفرق بينه وبين دلالة النفي الاعتزالية)”. *Atharah* (blog), 04 Kasım 2019.

<https://atharah.net/%d8%a7%d9%86%d8%b9%d9%83%d8%a7%d8%b3-%d8%a7%d9%84%d8%af%d9%84%d9%8a%d9%84-%d8%a7%d9%84%d8%b9%d9%82%d9%84%d9%8a/>

Görgün, Tahsin. “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 49-78.

Griffel, Frank. *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

Hacinebioğlu, İ. Latif vd. “İslam Mantıkçılarına Göre Hulfi Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2013), 41-61.

Hafâcî, ‘Îmâd. *Menâhicü’t-tefkîr fî’l-‘akîdeti beyne’n-nassiyyîn ve’l-akliyyîn (el-Eşâ‘ira)*. 3 Cilt. Abu Dabi: Meclisu Hukemâi’l-Muslimîn, 2022.

Hafâcî, ‘Îmâd. *Menâhicü’t-tefkîr fî’l-‘akîdeti beyne’n-nassiyyîn ve’l-akliyyîn (el-Mu‘tezile)*. 3 Cilt. Abu Dabi: Meclisu Hukemâi’l-Muslimîn, 2022.

Hillî, İbnü’l-Mutahhar el-. *er-Risâletü’s-Sa‘diyye*. thk. Abdülhüseyin Muhammed Ali Bakkâl. Kum: Kitâbhane-i Umûmi, 1989.

Himsî, Sedîdüddîn Muhammed er-Râzî el-. *el-Munkız mine’t-taklîd*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1412.

Himsî, Sedîdüddîn Muhammed er-Râzî el-. *el-Munkız mine’t-taklîd*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1412.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed - Gimaret, Daniel. *Mücerred makalati’s-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*. Beyrut: Dârü’l-Meşrik (Dar el-Machreq), 1987.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasen. *et-Tezkire fî ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a‘râz*. thk. Daniel Gimaret. 2 Cilt. Kahire: el-Ma‘hedü’l-‘İlmiyyi’l-Faransî li’l-Âsâri’s-Şarkiyyeti, 2009.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *Dânişnâme-i Alâî = Alâî Hikmet Kitabı*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, ts.

İbnü’l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed. *el-Fâik fî usûli’d-dîn*. thk. Faysal Bedir Avn. Kahire: Dâru’l-Kütübi ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2010.

İbnü’l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed. *el-Mu‘temed fî usûli’d-dîn*. thk. Wilferd Madelung. Tehran: Miras-e Maktoob, 2012.

İbnü'l-Melâhimî, Rûknüddîn Mahmûd b. Muhammed. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fî'r-reddi 'ale'l-felâsife*. thk. Hassan Ensari - Wilferd Madelung. Tehran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl : et-teklîf*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl : halku'l-kur'ân*. thk. İbrahim el-Ebyârî. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl : rü'yetü'l-bârî*. thk. Muhammed Mustafa Hilmi, Ebü'l-Vefa el-Guneymi. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl : et-teklîf*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbâr. *Nüketü Kitabi'l-Muğni*. thk. Ömer Hamdân - Sabine Schmidtke. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'l-Şarkîyye, 2012.

Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Semîr Mustafa Rebâb. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.

Kalyoncu, Rıza Tevfik. *Felsefenin temel problemleri bağlamında (Bilgi, metafizik, siyaset) Fârâbi'nin kelâm eleştirisi*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi / Lisansüstü Eğitim Enstitüsü / İslam ve Türk Felsefesi Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2023.

Kaplan, Hayri. “Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Yönelik Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfilere/Tasavvuf Bakışı”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* VI/14 [Mevlânâ Özel Sayısı] (2005), 285-330.

Kaya, Veysel. “Fahruddin Râzî'nin Sünnî Eş'arî Kelâmına Yönelttiği Eleştiriler”. *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (Aralık 2005), 247-257.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-. *el-Küllîyyât*. ed. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısri. Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1998.

Koca, Muhammet Ali. *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2. Basım, 2017.

Koloğlu, Orhan Şener. "İbnü'l-Melâhimî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-melahimi>

Koloğlu, Orhan Şener. *Kelâm Tarihine Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 6. Basım, 2022.

Kuşlu, Harun. "Bilinemeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye 'Mutlak Meçhul' Paradoksu". *Nazariyat* 6/1 (Nisan 2020), 85-114. <https://doi.org/dx.doi.org/10.12658/Nazariyat.6.1.M0092>

Madelung, Wilferd. "The Spread of Maturidism and the Turks". *Biblos (Coimbra)* 46 (1970), 109-168.

Mihirig, Abdurrahman. "A Critical Review of Hasan Spiker's 'Things as They Are: The Metaphysical Foundations of Objective Truth'". *Maydan* (blog), 30 Mart 2023. <https://themaydan.com/2023/03/a-critical-review-of-hasan-spikers-things-as-they-are-the-metaphysical-foundations-of-objective-truth/>

Mihirig, Abdurrahman Ali. "Analogical Arguments in the Kalâm Tradition: Abū l-Ma'ālī al-Juwaynī and Beyond". *Méthodos* 22 (01 Mayıs 2022). <https://doi.org/10.4000/methodos.9004>

Mürtezâ, eş-Şerîf el-. *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a*. thk. es-Seyyid 'Alî el-Mededî. Meşhed: Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşri't-Tabi'ati li'l-Âsitâneti'r-Rızaviyyeti'l-Mukaddese, 1398.

Mürtezâ, eş-Şerîf el-. *Resâilu's-Şerîfi'l-Mürtezâ*. ed. es-Seyyid Mehdî Recâî. Kum: Dâru'l-Kurâni'l-Kerîm, 1405.

Mütevellî, Ebu Sa'îd Abdurrahman en-Nisaburi el-. *el-Gunye fî usûl'i-dîn*. thk. İmadüddîn Ahmet Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.

Necrânî, Takiyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd el-'Ucâlî el-Mu'tezilî en-. *el-Kâmil fî'l-istiksâ fî mâ belâğena min kelâmi'l-kudemâ*. thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuuni'l-İslamiyye, 1999. Basım, ts.

Nesefî, Burhâneddin en-. *Muhtasarü Nihâyeti'l-'ukûl*. Yeni Cami, 758, 218-406 vr.

- Neşşâr, ‘Alî Sâmî en-. *Menâhicü’l-bahs ‘inde müfekkiri’l-İslâm ve iktisâfu’l-menheci’l-‘ilmî fî’l-‘âlemi’l-İslâmî*. Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabîyye, 3. Basım, 1984.
- Nîsâbûrî, Ebû Reşîd en-. *el-Mesâil fî’l-hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma’n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma’hedü’l-İnmai’l-Arabî, 1979.
- Nîsâbûrî, Ebû Reşîd en-. *Fî’t-Tevhîd (Dîvânu’l-usûl)*. thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dâru’l-Kütübi ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 1969.
- Özturan, Mehmet. “Epistemik Açıdan Mantıksal Bilgi”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 8/2 (2018), 771-819.
- Özturan, Mehmet. “Neyi, Nasıl Tartışabiliriz? İcî’de Tartışma Mantığı”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, 187-227.
- Râzî, Fahreddîn er-. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2020.
<http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=381782&tarama=ana+meseleleriyle+kelam+ve+felsefe>
- Râzî, Fahreddîn er-. *Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri = el-İşâre fî Usûli’l-Kelâm*. çev. Ulvi Murat Kılavuz - Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Râzî, Fahreddîn er-. *İ’tikâdâtü firaki’l-Müslimîn ve’l-müşrikîn*. ed. Mu’tasım Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘Arabî, 2006.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-İşâre fî usûli’l-keâm*. thk. Selîm Şeb’âniyye - Muhammed ‘Alâ’ Zeynu. Beyrut: Dâru’l-Beyrûtî, 2016.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Mahsûl fî usûli’l-fıkh*. thk. Taha Cabir Feyyaz el-‘Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Mahsûl fî usûli’l-fıkh*. thk. Taha Cabir Feyyaz el-‘Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Mebâhisu’l-meşrikiyye fî ‘ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabî’iyyât*. thk. Muhammed el-Mu’tasim-bi’llah el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-‘Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Metâlibü’l-‘âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhî*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 3 Cilt. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-‘Arabî, 1987.

- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Mûlahhas fî'l-mantık ve'l-hikme*. thk. İsmail Hanoğlu. 2 Cilt. el-Asleyn, 2021.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Mûlahhas fî'l-mantık ve'l-hikme*. thk. İsmail Hanoğlu. 2 Cilt. el-Asleyn, 2021.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Me'âlimü usûli'd-dîn*. thk. Nizâr Hammâdî,. Kuveyt: Dârü'd-Diyâ, 2012.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtîhu'l-gayb = et-Tefsîrû'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtîhu'l-gayb = et-Tefsîrû'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtîhu'l-gayb = et-Tefsîrû'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtîhu'l-gayb = et-Tefsîrû'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtîhu'l-gayb = et-Tefsîrû'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 1. Basım, 2015.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 1. Basım, 2015.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 1. Basım, 2015.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Te'sîsü't-takdîs*. thk. Câdullah Bessâm Sâlih. Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2019.
- Rudolph, Ulrich. "Die Neubewertung der Logik durch al-Ġazālī". *Logik und Theologie*. ed. Dominik Perler - Ulrich Rudolph. 73-97. Brill, 2005.
https://doi.org/10.1163/9789047403982_006

Schmidtke, Sabine. “The Mu‘tazilite Movement (III): The Scholastic Phase”. *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 159-189. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Schwarb, Gregor. “Mutazilism in the Age of Averroes”. *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*. ed. Peter Adamson. 288. Warburg Institute Colloquia 16. London: The Warburg Institute, 2011.

Serahsî, Şemsü’l-eimme Ebû Bekr es-. *Temhîdu’l-fusûl fî’l-usûl*. thk. ‘Asker b. ‘Abdillâh b. Ta‘miyân (son). Kuveyt: Esfâr, 2022.

Shihadeh, Ayman. “From Al-Ghazâlî to Al-Râzî: 6th/12th Century Developments In Muslim Philosophical Theology”. *Arabic Sciences and Philosophy* 15/1 (Şubat 2005), 141-179. <https://doi.org/10.1017/S0957423905000159>

Shihadeh, Ayman. “The Argument from Ignorance and Its Critics in Medieval Arabic Thought”. *Arabic Sciences and Philosophy* 23/2 (Eylül 2013), 171-220. <https://doi.org/10.1017/S0957423913000027>

Siddiqui, Sohaira Zahid. *Law and Politics under the Abbasids: An Intellectual Portrait of al-Juwayni*. Cambridge (GB): Cambridge University Press, 2019.

Siyâlkûtî, Abdülhakîm es-. “Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Mevâkîf”. *Şerhu’l-Mevâkîf li’l-Cürcânî ma’a haşiyeteyi’s-Siyelkûtî ve Hasan Çelebi el-Fenârî*. Mısır: Matba‘atu’s-Sa‘âde, 1907.

Şavluk, Hikmet. “Delillendirme Yöntemleri”. *Sistemâtik Kelâm*. ed. Özcan Taşçı. Ankara: Nobel, 2022.

Taşçı, Özcan. *Son Mu‘tezile Kelamcısı Takiyyüddin Necrânî*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.

Taşçı, Özcan. *Takiyyüddin Necrânî’nin Mu‘tezile bilgi teorisindeki yeri ve önemi*. ; Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Mevsû‘atu Keşşâfî ıstılahatı’l-fünûn ve’l-‘ulum*. ed. Refik el-‘Acem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Mevsû‘atu Keşşâfî ıstılahatı’l-fünûn ve’l-‘ulum*. ed. Refik el-‘Acem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Mevsû'atu Keşşâfî ıstılahatı'l-fünûn ve'l-'ulum*. ed. Refik el-'Acem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Turgut, Hüsnü. *Fahreddin Râzî'nin Kelam Yöntemi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Tûsî, Alâeddin et-. *Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf*. İstanbul: Carullah Efendi, 1180.

Türker, Ömer. “Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-26.

Türker, Ömer. “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-24.

Türker, Ömer. “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 17-41. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.

Türker, Ömer. “Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 17-41. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2018.

Ural, Şafak. *Temel Mantık*. İstanbul: Çantay Kitabevi, Genş. 2., 1995.

Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım ez-. *Kitabu'l-Minhâc fî usûli'd-dîn*. thk. Sabine Schmidtke. Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-'Ulûm, 2007.