



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde İmkan: Fâil-i
Muhtâr Nazariyesinin Modalite ve Doğa
Felsefesindeki Tazammunları**

Doktora Tezi

Kübra Sümeyye Bahçi

Ocak 2025



İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

**Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde İmkan: Fâil-i
Muhtâr Nazariyesinin Modalite ve Doğa
Felsefesindeki Tazammunları**

Doktora Tezi

Kübra Sümeyye Bahçi

Danışman

Prof. Dr. Eşref Altaş

Ocak 2025

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Kübra Sümeyye Bahçi tarafından hazırlanan "Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde İmkan: Fâil-i Muhtâr Nazariyesinin Modalite ve Doğa Felsefesindeki Tazammunları" başlıklı bu Doktora Tezi, Felsefe Anabilim Dalı'nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Eşref Altaş
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. Ömer Türker
Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. Burak Şaman
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 17/01/ 2025

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

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

Prof. Dr. Eşref Altaş

Etik İlkeler Sadakat Beyanı

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

Kübra Sümeyye Bahçi

ÖZET

Fahreddin er-Râzî Düşüncesinde İmkan: Fâil-i Muhtâr Nazariyesinin Modalite ve Doğa Felsefesindeki Tazammunları

Bahçi, Kübra Sümeyye

Doktora Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Eşref Altaş

Ocak 2025

Bu çalışma, Fahreddin er-Râzî'nin düşüncesinde imkan kavramını, Fâil-i muhtâr nazariyesi bağlamında ele almaktadır. Tez, temel olarak şu soruya odaklanmaktadır: Bir şeyin Fâil-i muhtâr tarafından yaratılabilir (*makdûr*) olmasının illeti "imkan" ise, bu imkanın sınırlarını belirleyen unsurlar nelerdir? Birinci bölümde, doğanın imkanın sınırlarını belirleyici bir role sahip olup olmadığı sorgulanmaktadır. Râzî'ye göre, cisimlerin birbirine mütemâsil olmaları, cisimler ve nitelikleri arasında hiyerarşik olmayan (*heterarşik*) bir ilişkiyi gerektirmektedir. Bu bağlamda, doğa imkanın sınırlarını belirleyici bir faktör değildir. İkinci bölümde, doğadaki imkan alanının genişliği, çeşitli örnekler üzerinden analiz edilmektedir. Üçüncü bölümde ise doğadaki bu olumsuzluk, iki yönlü olarak Fâil-i muhtâr nazariyesiyle ilişkilendirilmektedir. Bu nazariye, bir yandan imkan alanının geniş tutulmasına zemin hazırlarken, diğer yandan doğadaki olumsuzluğun Fâil-i muhtâr için bir delil teşkil etmektedir. İmkan kavramı doğa felsefesi perspektifinde incelendikten sonra, dördüncü bölümde bu kavram bir umûr-u âimme kavramı olarak tahlil edilmektedir. Bu bağlamda, Râzî'nin

"sübûtî imkan" kavramına karşılık "ademî imkan" kavramını nasıl geliştirdiği irdelenmektedir. Burada, imkan kavramının kendinde doğru olmakla birlikte, madde gibi haricî veya zihnî bir mutabakata sahip olmadığı tartışılmaktadır. Bu bağlamda, Râzî'nin bir izafet olarak imkanın doğru olabilmesi için, zorunlu şartların neler olduğuna odaklanılmaktadır. Ayrıca, imkan kavramı mahiyetin mec'ûliyeti problemiyle ilişkilendirilmektedir. Son olarak âlemin yaratılmadan önceki imkanının ezeli olup olmadığına dair tartışmalar ele alınarak, Râzî felsefesinin sunduğu imkanları kullanarak bu probleme bir cevap sunmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: doğa, imkan, zorunluluk, Fâil-i muhtâr, Fahreddin er-Râzî

ABSTRACT

Possibility in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Philosophy: The Implications of the Theory of God as Free-Choosing Agent on Modalities and Philosophy of Nature

Bahçi, Kübra Sümeyye

Ph. D. Thesis, Department of Philosophy

Supervisor: Prof. Dr. Eşref Altaş

January 2025

This study examines the concept of possibility (*imkān*) within the philosophy of Fakhr al-Dīn al-Rāzī in the context of the theory of free-choosing God (*al-Fā'il al-Mukhtār*). The thesis primarily focuses on the following question: If possibility serves as the cause for something to be creatable (*maqdūr*) by free-choosing God, what are the factors that determine the boundaries of possibles? The first chapter investigates whether nature plays a decisive role in delineating the boundaries of possibility. According to al-Rāzī, the homogeneity (*tamāthul*) of bodies necessitates a non-hierarchical (heterarchical) relationship between bodies and their attributes. In this context, nature does not act as a determining factor for the limits of possibility. The second chapter analyzes the breadth of the domain of possibility in nature through various examples. The third chapter explores this contingency in nature in a twofold relationship with the theory of *al-Fā'il al-Mukhtār*. On the one hand, this theory provides the basis for the expansive scope of possibility (contingentism) while on the other, the observed contingency in nature serves as evidence for the

existence of the *al-Fā'il al-Mukhtār*. Following an examination of the concept of possibility from the perspective of natural philosophy, the fourth chapter addresses this concept from the perspective of ontology. Within this framework, the study investigates how al-Rāzī develops the concept of possibility as a non-existential ('adamī) concept, in contrast to the Avicennian existential (thubūti) concept of possibility. This approach facilitates the conceptualisation of a notion of mind-independent truth for possibility, uncoupled from the necessity for a truth-maker, such as existent matter as a barrier of possibility or a mental existence. In this context, the study centres on the necessary conditions for relational concepts, such as possibility, to be true. Additionally, the concept of possibility is linked to the problem of the createdness of quiddities (*māhiyyāt*). Finally, the thesis engages with debates concerning whether the possibility of the universe before creation is eternal, utilizing al-Rāzī's philosophical framework to propose a resolution to this issue.

Keywords: nature, possibility, necessity, Free-choosing God, Fakhr al-Dīn al-Rāzī

ÖNSÖZ

Fahreddin er-Râzî felsefesinde imkan kavramını, doğa felsefesi ve modalite metafiziği bağlamında ele alan bu tezin başlangıç noktasını şahsi varoluşsal sorular teşkil etmektedir. Allah'ın Fâil-i muhtâr olduğuna dair kanaat getirdikten sonra, bu hakikatin tikelde uzanımlarının ne olduğu sorusu cevaplanmayı beklemekteydi. Fâil-i muhtâr nazariyesi Allah'ın kudret ve iradesini ilkesel bir konuma yerleştirmekle zihnimdeki birçok meseleye cevap teşkil ederken aynı zamanda farklı soruları da meydana getirdi. Bu sorulardan biri, Allah her şeye kâdir ama kudreti ancak mümkün olana taalluk eder, ilkesinin neye tekabül ettiğidir. Mümkün kavramına odaklanarak “neler var olabilir?” sorusunu cevaplandırma ihtiyacı duydum. Bu çalışmayı yaparken maksat Râzî'nin iddiaları ve gerekçeleri üzerinden düşünerek sorularımı cevap aramak oldu. Bu niyet, beni bazen Râzî'nin sarıh bir şekilde ifade etmediği yönlerde işaret etme bazen de onun atmadığı bir adımı atma teşebbüsünde bulunmaya itti. Bu tezi, Râzî'yi İslam düşünce tarihi müzesinde bir nesne olarak araştırmaktan ziyade, onun “yakîni talep etmede yoldaşlarım” diye hitap ettiği kişilerden biri olma ümidiyle yürütmeye çalıştım.

Bu niyetle, Râzî'ye yoldaş olma ümidiyle ilerlerken bana yoldaş olan ve bu yolda beni destekleyen birçok insan oldu. Bunların başında, Fahreddin er-Râzî'nin eserleriyle ilk defa bu denli haşır neşir olmamı sağlayan, değerli danışman hocam ve Almanca tabiriyle Doktorvater (doktora babam) Prof. Dr. Eşref Altaş'a ne kadar teşekkür etsem azdır. 2015 yılında ilim tahsil etmek için İstanbul'a geldiğimizde, “Siz rihle fî talebi'l-ilm yapıyorsunuz” diyerek desteğini hiçbir zaman

esirgemeyen ve tez komitemde yer alan Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer ve Doç. Dr. Zahit Tiryaki hocalarıma içtenlikle teşekkür ederim.

Bu yıllar içinde kendisinden ders alma nimetine eriştiğim, temel düşünce yapım üzerinde büyük etkisi olan ve tez komitemde bulunan Prof. Dr. Ömer Türker hocama teşekkürü bir borç bilirim. Tezimi okuyup değerli katkılarda bulunan ve önemli noktalarda tezimi tashih etmemi sağlayan Doç. Dr. Burak Şaman hocama şükranlarımı sunarım.

Mezkur hocalarımla tez komitemde yer alarak sundukları kıymetli eleştiriler, katkılar ve yönlendirmeler benim için son derece değerli oldu. Tez süreci boyunca kendisiyle istişare edebildiğim, kaynaklar paylaşan ve müzakereleriyle zihnimi sürekli açan değerli meslektaşlarım Selman Sucu ve Necmeddin Beşikçi'ye de gönülden teşekkür ederim.

Hâdis olan her nesnede olduğu gibi, bu tezin meydana gelmesi de belirli engellerin ortadan kalkmasını ve farklı faktörlerin ya şart ya da tam illetin bir parçası olarak bulunmasını gerektiriyordu. İlim dünyasında ilk gözümü açtığım EDEP (Eğitime Destek Programları Merkezi) kurumunda, başta Doç. Dr. Hamza el-Bekri, Doç. Dr. Ahmad Snober ve Muhammed Emin Kılıç hocalarım olmak üzere, kendilerinden ders alma bahtiyarlığına eriştiğim tüm hocalarıma teşekkür ediyorum. Bu imkanı sağlayan şahıs, kurum ve kuruluşlara, ayrıca ilim yolunda yoldaşlık eden tüm sınıf arkadaşlarıma can-ı gönülden teşekkür ederim.

İlim tahsil sürecinde çeşitli imkanlar sunan ve maddi destek sağlayan İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) bünyesinde yürütülen Araştırmacı Yetiştirme Projesi (AYP) yöneticilerine teşekkürlerimi arz ederim. Bu proje kapsamında, 2023-2024 yıllarında misafir doktora araştırmacısı olarak bulunduğum University

of Edinburgh’da bana danışmanlık yapan ve tecrübelerinden istifade ettiğim Dr. Fedor Benevich’e şükranlarımı sunarım.

Ayrıca, Almanya’daki lise eğitimim sırasında benim için meçhûl-ü mutlak olan ilim yolunu bir cihetten ma’lûm kılan IGMG Students bünyesinde düzenlenen “Özel Eğitim” süreci olmasaydı, ilim tahsili niyetiyle Türkiye’ye rihle düşüncesine erişemezdim. Buna ek olarak, doktora sürecimde maddi destek sağlamalarının yanı sıra bünyelerinde ders verme imkanı sunan IGMG yöneticilerine teşekkür ederim.

Bu eğitim sürecinde desteklerini esirgemeyen ve bana daima yanımda olduklarını hissettiren değerli aileme çok teşekkür ederim. Son olarak meydana gelen bu tezin ilk basamağında, yani imkan şartını sağlayan, beni ilmin lezzetiyle tanıştıran, hiçbir zorlukta desteğini esirgemeyen, daima güç veren ve bu çalışmaya benden daha fazla değer atfeden kıymetli eşim ve muallim-i evvelim İbrahim Bahçi’ye ne kadar teşekkür etsem azdır. Allah’tan kendisi için ilim yolunda uzun ve ihlaslı bir ömür diliyorum. Doktora tezimde nazarî olarak iştiğâl ettiğim konuyu hayatımda bilfiil müşahade etmemi sağlayan, varlığıyla bana Fâil-i muhtâr’ı hatırlatan gözümün nuru kızım Zahide’ye ise daima hayır dua ediyorum.

لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

Kübra Bahçi
15.12.2024
Edinburgh

İÇİNDEKİLER

ÖZET	
ABSTRACT	
ÖNSÖZ	I
TABLolar LİSTESİ	VI
KISALTMALAR	VII
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: DOĞA MÜMKÜN OLANI SINIRLAR MI? CİSİM VE TÜRSEL ÇEŞİTLİLİK .	11
1.1. Heyûlânın Mütemasil Olması.....	14
1.1.1. Râzî Felsefesinde “Heyûlâ” Kavramı	14
1.1.2. Cisim Olmak Bakımından Cismin Ayırıştırıcı Bir Ön Belirlenimi Var mı?	33
1.2. Cisimde Türsel Çeşitliliğin İlkesi	42
1.2.1. Mütemâsil Cisimlerden Türlerin Çeşitliliğine	42
1.2.2. Türsel Suret Mukabilinde Çeşitliliğin Arazilara İndirgenmesinin Gerekçeleri	52
1.2.3. Türsel Sureti Reddetme Gerekçeleri.....	55
1.2.4. Türsel Suret ve Arazilar Arasındaki Fark	57
1.3. Sonuç: Cisimde Suretsel Hiyerarşi yerine Araziların Heterarşisi	63
İKİNCİ BÖLÜM: DOĞAL NESNELERİN ÖZELLİKLERİNİN OLUMSALLIĞI	73
2.1. Terkinin Olumsuzluğu: Râzîci Rekombinasyon Prensibi.....	74
2.1.1. Bir Bütün Olarak Âleme Dair Olumsuzluklar ve Metafiziksel Zorunlu Bağların Reddi	76
2.1.2. Semâvî Doğal Nesnelere Dair Olumsuzluklar	80
2.1.3. Unsurî Doğal Nesnelere Dair Olumsuzluklar ve Metafiziksel Zorunlu Bağların Reddi	85
2.1.4. İnsanî Nefse Dair Olumsuzluklar ve Metafiziksel Zorunlu Bağların Reddi.....	94
2.2. Tahsis Delili ve Fâil-i Muhtâr	96
2.3. Sonuç: İmkan Alanının Genişliğinin Zemini Olarak Fâil-i Muhtâr.....	100

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FÂİL-İ MUHTÂR NAZARİYESİ VE RÂZÎ FELSEFESİ.....	105
3.1. Fâil-i Muhtâr ve Mûcib bi'z-zât: Fark Nerede?	106
3.1.1. Tercih bila müreccihin imkanı	107
3.1.2. Zâtın îcâbı, Sıfatın îcâbı.....	115
3.1.3. Terk veya başka türlüsü makdûr mu?	116
3.2. Fâil-i Muhtâr Nazariyesinin Farklı Kullanımları	123
3.2.1. Oyun Bozan Olarak Fâil-i Muhtâr	123
3.2.2. Argümanın Eksikliğini Gösteren Fâil-i Muhtâr: Sened-i Cevâzî ile Men'	126
3.2.3. Problem Çözücü Olarak Fâil-i Muhtâr Nazariyesi	130
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: İMKAN - MAKDÛRİYET - MAHİYET BAĞLAMINDA: ADEMÎ İMKAN KAVRAMI	134
4.1. İmkânın Tanımı	135
4.2. İsti'dâdî / Subutî İmkân Kavramının Eleştirisi	159
4.3. Ademî İmkân Kavramı.....	179
4.4. İmkânın Radikalleştirilmesi: Mutlak Yokluk ve Mahiyetlerin Mec'ûliyeti.....	204
4.5. Ezelî İmkân: Âlemin Yaratılmadan Önceki İmkânının Başlangıcı Var Mı?.....	218
SONUÇ.....	230
KAYNAKÇA	239

TABLÖLAR LİSTESİ

Şekil 1: Cismin Mütemasil Olduğuna Dair Delil.....	40
Şekil 2: Araz – Suret Farkı	60
Şekil 3: İbn Sînâcî Doğal Nesnede Modal Hiyerarşik Yapı.....	67
Şekil 4: Hiyerarşik Yapıda İmkanın Sınırlandırılması.....	68
Şekil 5: Râzîcî Doğal Nesnede Modal Heterarşik Yapı.....	69
Tablo 1: Râzî'nin imkan-ı âmm tanımı.....	184
Tablo 2: Râzî'nin imkan-ı hâss tanımı.....	184

KISALTMALAR

Bk.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
Nşr.	Neşreden
Ör.	Örneğin
Thk.	Tahkik eden

İmkan olmasaydı,
insan hiçbir şey hakkında tefekkür edemezdi.
لولا الإمكان لما كان الإنسان يفكر في شيء¹

Fahreddin er-Râzî

GİRİŞ

İmkan düşüncesi, insanın fikir dünyasından ayrılması mümkün olmayan bir şekilde kök salmıştır. Kurgusal romanların kahramanları, sahneleri ve hikayeleri, gerçek olana alternatif, bir imkanın düşüncesidir. İnsanın terbiyesi ve eğitimi için harcanan çaba, onun davranışlarının ve ahlaki özelliklerinin değiştirilebilir olmasına dayanır. Siyasette etkin olma motivasyonlarından biri ise, toplumun ve toplumsal yapıların mevcut durumlarından farklı olabileceği düşüncesidir. İmkan fikri ideallerin ve umutların azığıdır. Şair Ossip Mandelstam'ın şu sözleri bu durumu ifade eder: “Zorunluluk ya da Akıl / Yeryüzüne hükmeder / Ama insan, elmasla / camı, sanki yumuşakmış gibi yontar.”

İmkan kavramı, insanın düşünsel dünyasında derin bir yer edinmiş olmasına rağmen, kimi zaman “delilik”, “saçmalık” veya “safsata” gibi nitelemelere yol açan kurguların ortaya çıkmasına da sebep olabilir. Örneğin, hiç

¹ Fahreddin er-Râzî, *es-Sirru'l-mektûm fî muhatabati'n-nucûm*, (Kâhire: el-Matba'u'l-haceriyye, 1482), 28.

bebeklik veya çocukluk dönemi yaşamamış bir yaşlının karşımızda bulunduğunu varsaymak, bu türden bir eleştiriye maruz kalabilir. Bu ithamın sebebi, mümkün olarak görülen şeyin gerçeklikte neredeyse hiç ya da çok nadir karşılaştığımız şeylerden olması olabilir. Veya bu ithamla karşılaşmamız, mümkün olarak düşünülmeye çalışılan şeyin zâtı dikkate alınarak çelişik bir durum teşkil etmesi sebebiyle olabilir. Hakikatte neyin mümkün olduğu, imkan dairesinin sınırlarının ne kadar geniş olduğu ve imkansızların nerede başladığı soruları yanıtlanırken bazı unsurlar göz önünde bulundurulur. Bu bağlamda, doğanın sınırlayıcı bir unsur olarak görülebileceği söylenebilir. Bir erik dalında üzüm yiyebileceğini düşünen birisinin imkansız talep ettiğine dair bir değerlendirmede bulunulabilir.

İmkan sorusuna verilebilecek cevap, belirli bir faktörün dikkate alınmasıyla tamamen farklı bir boyut kazanabilir. Çünkü bütün mümkünleri kuşatan bir Fâil-i muhtâr'ın varlığı dikkate alındığında, bu soruşturmadan farklı bir sonuç çıkarılabilir. Nitekim İslam düşünce tarihinde kelimciler, bütün mümkünlerin Allah tarafından yaratıldığını ve doğal güçlerin varlığını kabul etseler bile, bu güçlerin bağımsız bir etkinliği olmayıp Allah'ın tahsis ve takdiriyle işlediğini savundular. Mümkünlerin tamamını irade ve kudretiyle yaratan Fâil-i muhtâr, dilediği şeyi dilediği şekilde yaratabilir. Bu yaklaşım, her şeyin mümkün olduğu bir saçmalıklar dünyasının kapısını aralar mı?

Bununla birlikte kelimciler, başka bir ilkeyi benimseyip muhafaza ettiler: Fâil-i muhtâr'ın kudreti ancak mümkün olana taalluk edebilir. Ancak mümkün olan yaratılabilir olandır (makdûr). Bir şey imkansız ise, Fâil-i muhtâr onu âciz olduğu için yaratamaz değildir; bunun nedeni, o "nesnemi" şeyin zâtı itibarıyla varlığının imkansız olmasıdır. Bu temel ilke dikkate alınsa da, tikelde imkanın

sınırlarının nasıl belirleneceği ve neyin imkansız olduğu konusu ayrıntılı şekilde ele alınmalıdır.

I. Tezin Çerçevesi ve Soruları

Fahreddin er-Râzî düşüncesinde imkan kavramını ele alan bu tezin temel sorusu, Fâil-i muhtâr'ın kudret ve iradesinin tüm mümkünleri kapsadığı ilkesi ile kudret ve iradenin yalnızca mümkün'e taalluk edebileceği ilkesi arasındaki ilişkinin nasıl açıklanması gerektiğidir.

Bu soruların yanıtı, muteahhir dönemde kelam ve Meşşâî düşünce geleneklerinin tartışma zeminini belirleyen, muteahhir dönem İslam düşüncesinin temel meselelerini şekillendiren ve sistematize eden Fahreddin er-Râzî'nin felsefesinde aranacaktır.

Kelamcılar ve Meşşâî felsefe bağlamında belirli düşünürlerin fikirlerini ya da meselelerini yorumlarken, genel bir arka plan varsayımı mevcuttur: Kelamcılar, imkan merkezli bir metafizik inşa ederken, Meşşâî felsefe ise zorunluluk temelli bir metafizik geliştirmiştir. Bununla birlikte, bu okumanın tam olarak neye karşılık geldiği, diğer meselelerde tazammunlarının ne olduğu sorusu henüz yanıtlanmamıştır. Bu çalışma Fahreddin er-Râzî üzerinden bu boşluğu kısmen de olsa doldurma teşebbüsünde bulunmaktadır.

Bu çalışmanın merkeze aldığı soruları şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Fahreddin er-Râzî'nin felsefesinde doğa, mümkün olanı sınırlayan ve belirleyen bir unsur mudur? Doğal varlıkların yapısı ve özellikleri, imkan

- alanlarını nasıl şekillendirir? Bir şeyin var olmadan önce var olma imkanı, doğal faktörler tarafından belirlenir mi?
2. İmkan alanı doğa tarafından belirlenmiyorsa ve doğa, nesnenin varlığından önce imkanı sınırlayıcı bir role sahip değilse, bu durum tikelde nasıl bir doğa anlayışı olarak tezahür eder? Râzî'ye göre, doğada tikel olarak neler olumsaldır?
 3. Doğadaki imkan alanının genişliği ortaya konulduktan sonra, bu durum tahsis deliliyle Fâil-i muhtâr'ın varlığına bir kanıt teşkil eder. Bu durum ise, tersine bir şekilde, imkan kavramını sorgulamaya devam etmemize neden olur. Çünkü artık, Fâil-i muhtâr faktörünü göz önünde bulundurarak imkan kavramı araştırılmalıdır. Bu sebeple, Râzî'ye göre, "imkan nasıl tanımlanır, ontolojik statüsü nedir?" soruları merkezde yer alır.
 4. Ma'dumun şey'iyyetini, zihnî varlığı ve imkanın subutî olduğunu reddederken Râzî'nin ademî imkan kavramı nasıl anlaşılmalıdır? İmkanın hiçbir subutiyeti yoksa, bir şeyin mümkün olduğu hükmü nasıl doğru olabilir? Mümkünün mutabakat zemini nedir?
 5. Fâil-i muhtâr nazariyesi bağlamında imkan kavramını mahiyet ve mahiyetin mec'uliyeti tartışmasıyla ilişkilendirdiğimizde, imkanın mahiyetin lâzımı olmasıyla aynı zamanda makdûriyetin illeti olması arasındaki ilişki nasıl açıklanır?
 6. İmkan ademî ise, alemin yaratılmadan önceki imkanının ezeliyeti nasıl düşünülmelidir? Yaratmadan önce bir imkandan bahsetmek anlamlı mıdır?

Bu tez, bu sorular ışığında Fahreddin er-Râzî'nin Fâil-i muhtâr nazariyesini merkeze alarak, imkan kavramını hem doğa felsefesi hem de metafizik bağlamında ele almaktadır. Böylece kelamcılarının imkan-doğa ilişkisi ve Fâil-i muhtâr'ın yaratmasındaki modaliteye dair pozisyonu, Fahreddin er-Râzî örneğinde ortaya serilecektir.

II. Tezin Yöntemi ve Önemi

Bu tez, bütün mümkünlerin Fâil-i muhtâr'a dayandığı ve Fâil-i muhtâr'ın kudretinin yalnızca mümkünlere taalluk edebileceği ilkeleri bağlamında, imkan kavramını ele alırken, Râzî felsefesine iç tutarlılık kazandıracak bir okuma önermektedir. Bu nedenle bu çalışma belirli bir sorunun izini sürerek bu soruya yanıt sunabilecek meseleleri ele almakla sınırlıdır. Nitekim çalışma ne doğa felsefesi, ontoloji ya da uluhiyet gibi belirli bir alana hasredilebilir ne de tek bir kavramın tarihsel gelişimini izlemekle sınırlıdır. Ayrıca bu tez Râzî'nin eserlerini filolojik bir yaklaşımla yorumlayan ya da İslam düşünce tarihi bağlamında onun katkılarını, etkisini ve dönüştürücü yönlerini inceleyen bir araştırma olmaktan ziyade, Râzî felsefesini analitik, felsefî ve sistematik bir yaklaşımla ele almaktadır. Tezin bazı kısımlarında, Râzî'nin eserlerinde göremediğimiz ama Râzî felsefesinin temel ilkeleri ve gerekçeleri göz önünde bulundurularak, Râzî adına geliştirebileceğimiz çözüm önerilerinde bulunmaktadır. Bu yaklaşım, Râzî'yi tarihselleştirmeksizin, günümüz felsefi tartışmaları da ilgilendiren imkan, doğa ve Fâil-i muhtâr arasındaki ilişki meselesini özünde ele alarak Yeni-Râzîci bir çerçeve sunma girişimi olarak değerlendirilebilir. Bu cihetten çalışmada analitik

yöntem uygulanmıştır; böylece mesele, felsefi tutarlılık açısından ele alınarak iddiaların sonuçları takip edilmeye çalışılmıştır.

Tezin ilk iki bölümü, doğal nesnelerin imkan sınırlarının belirlenmesi ve doğal olguların olumsuzluklarının incelenmesine odaklanmaktadır. İlk bölüm, Râzî'nin "heyûlâ" kavramını İbn Sînâ felsefesindeki kullanımından ayırıştırarak, ona yeni bir anlam yüklediğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Râzî'nin ileri sürdüğü heyûlâ kavramının, cisim olmak bakımından mütemasil cisme karşılık geldiği sonucuna ulaşılmaktadır. Bu yaklaşım, "doğal cismin, cisim olmak bakımından cisim düzeyinde bir belirlenimi var mı?" sorusuna odaklanarak, cisim düzeyindeki imkan alanını araştırmaktadır. Birinci bölümün ikinci ana kısmı, Râzî'nin İbn Sînâcı türsel suret kavramına karşı çıkarak, doğadaki çeşitliliği nesnelerdeki arazlar üzerinden açıkladığını incelemektedir. Birinci bölümün sonucunda, Râzî'nin doğal cisimlerde cisim-araz ilişkisinde bir heterarşiyi² savunduğu iddia edilmektedir. Zira Râzî'ye göre, cisimlerin türsel farklılıkları, doğal nesne içerisinde hiyerarşik bir yapıda bulunan suretlerle değil, heterarşik bir yapıda olan arazlarla açıklanabilir. Ayrıca Râzî'nin teklif ettiği "heyûlâ" kavramı, belirli bir türün imkanını taşıyan bir madde yerine, modal olarak eşit olan, yani bir madde için mümkün olanın diğerleri için de aynı seviyede mümkün olduğu, mutlak cisim anlamını vazeder. Bu, doğal cismin var olmadan önceki imkanının doğal şartlar tarafından sınırlanmadığını gösterir.

² Heterarşi kavramı bir ilişki ağı içerisinde bulunan unsurlar arasında hiyerarşik sıralamanın bulunmadığı ve çeşitli şekillerde sıralanma potansiyeline sahip olmayı ifade eder. Bkz. Carole L. Crumley, *Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*, *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 6, (1995): 1-5, 3.

İkinci bölüm, Râzî felsefesinde “rekombinasyon prensibi”³ olarak adlandırdığımız anlayış çerçevesinde, âlemin bütününe, felekî nesnelere, unsurî nesnelere ve insandaki olumsal durumlara dair olumsallığı ele almaktadır. Böylece birinci bölümde ulaşılan teorik sonuç, tikel örnekler üzerinden gösterilecektir. Burada ulaşılan sonuç, doğal dünyanın yapısının olumsallığa işaret ettiği ve doğaya bakarak imkana ilişkin çıkarımlarda bulunabileceğimizdir. Bununla birlikte, tersine, Fâil-i muhtâr nazariyesinin kendisinin de doğadaki bu olumsallığı ve imkan alanının genişliğini tesis ettiğini ifade etmemiz gerekir. Bu nedenle, üçüncü bölümde Fâil-i muhtâr nazariyesine odaklanmış ve böylece imkan ile Fâil-i muhtâr ilişkisi tahlil edilmiştir.

Üçüncü bölüm doğal olguların olumsallıklarını ve bu olguların Fâil-i muhtâr’a dayanan bir metafiziksel modelle nasıl gerekçelendirilebileceğini inceler. Ayrıca Râzî felsefesinde Fâil-i muhtâr nazariyesinin uygulama alanları ve biçimleri analiz edilmektedir.

Dördüncü bölüm Râzî’nin imkan kavramına ontolojinin meseleleri açısından odaklanmaktadır. Bu bölümde, imkanı tamamen reddedenlerin ileri sürdüğü gerekçelere cevap olarak Râzî’nin tadil ettiği imkan tanımını ele alınacaktır. Bu imkan tanımı, Râzî’nin İbn Sînâcî subutî imkan kavramından nasıl ayrıldığını ortaya koyacaktır. Râzî’nin subutî imkan anlayışına karşı ileri sürdüğü deliller sistematik bir şekilde ele alınarak, imkanın ademî olması gerektiği ortaya konulacaktır. Bununla birlikte, bunun gerçek anlamda bir çözüm olup olmadığı

³ David Lewis’den ödünç aldığımız bu kavram nesne ve özellikler arasında bir olumsallık ilişkisini ifade eder. Buna göre her şey her şeyle birlikte var olabilir, öyle ki, cisimler, özellikler ve bireyler arasında zorunlu ilişkiler bulunmamaktadır.

tartışmaya açılacaktır. Burada, imkan kavramının kendinde doğru olmakla birlikte, madde gibi haricî veya zihnî bir mutabakata sahip olmadığı tartışılmaktadır. Peki imkan subutî değil ama zihnin farz etmesinden bağımsız doğru ise, onu doğru kılan nedir? Burada madde, gelecek, zihin gibi farklı alternatifler elendikten sonra, Râzî'nin imkan bağlamında fer'iyet kaidesini sınırladığını görebiliriz. Nihayetinde, bir şeyin bir şey hakkında sabit olması için o şeyin bir düzeyde var olması gerektiği ilkesi, imkan için geçerli değildir. Burada imkanın izafî bir kavram olması ve Râzî'nin izafetin gerçekleşebilmesi için zorunlu gördüğü şartların ne olduğu belirleyici bir rolü haizdir. Râzî'ye göre, nasıl ki imkansızın imkansız olması ya da madumun madum olması için bunların “bir şekilde” sâbit olması gerektiğini varsaymıyorsak, imkan için de aynı durum geçerli olabilir. Bu sonuç, bizi imkan – mahiyet ilişkisini ele almaya yönlendirmektedir; çünkü imkan mahiyetin lâzımı olarak düşünüldüğünde, mahiyetin yaratılmış olup olmadığı tartışması, imkan kavramı çerçevesinde ele alınmalıdır. Bu araştırmanın sonucunda, bütün mahiyetlerin, Fâil-i muhtâr tarafından nesnenin zât ve sıfatlarıyla birlikte def'aten yaratılmasıyla, mec'ûl oldukları düşüncesine varılmaktadır. Bu ise, yaratma ve imkan kavramları arasındaki ilişkiyi soruşturmamızı gerektirir. Çünkü, meseleyi bu şekilde ele aldığımızda, tezin ana sorusu olan “Fâil-i muhtâr'ın kudreti ancak mümkünlere taalluk edebiliyorsa, yaratmadan önce imkandan nasıl bahsedilebilir?” sorusu odak noktasına yerleşir. Eğer âlem yaratılmadan önce mümkünse, onun imkanının bir başlangıcı var mıdır? İşte burada, Râzî'nin açıkça ifade etmediği ancak Râzîci felsefenin imkanları çerçevesinde geliştirilebilecek bir çözüm önerisi sunulmaktadır. Ezelf bir imkan kavramı mutlak yoklukta sâbit ve başlangıcı olmayan imkan söz konusuymuş vehmine sebep olabilir. Halbuki imkan, var olan

nesnenin özellikleriyle ilişkilendirilerek düşünülebilir. Bu bağlamda, âlemin var olmadan önceki imkanının bir başlangıcı olup olmadığı sorusu tadil edilmekte ve bunun yerine, âlemin gerçekte sahip olduğu yaştan daha yaşlı veya daha genç olma imkanının sorgulanmasının daha doğru bir yönlendirme olacağı teklif edilmektedir.

Son dönem İslam düşünce tarihi çalışmalarında Fahreddin er-Râzî hakkında yapılan çalışmaların artış gösterdiği tespit edilebilir. Damian Janos ve Muhammad Fariduddin Attar'ın 2023 yılında yayımladığı Râzî bibliyografisi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.⁴ Yukarıda belirtildiği üzere, bu tez belirli bir alana hasredilemez. Bu sebeple, Râzî'nin doğa felsefesi, modalite ve Fâil-i muhtâr hakkındaki görüşlerini ele alan çeşitli çalışmalar burada müstakil olarak belirli bir literatür oluşturmaktadır. Lakin bu üç kavramı irtibat ve ilişki içerisinde ele alan bir çalışma mevcut değildir. Râzî'nin doğa felsefesinin zaman,⁵ mekan,⁶ madde⁷, boşluk⁸ gibi kavramları ele alan bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu alandaki kapsamlı çalışmalardan birinin Adi Setia'nın doktora tezi olduğunu söyleyebiliriz.⁹ Bununla beraber, Râzî bağlamında imkan kavramını müstakil

⁴ Damien Janos, Muhammad Fariduddin Attar, *A Comprehensive, Annotated, and Indexed Bibliography of the Modern Scholarship on Fakhr al-Din al-Razi (544/1150 – 606/1210)*, (Leiden/Boston: Brill, 2023).

⁵ Peter Adamson, "The Existence of Time in Fakhr al-Din al-Razi's al-Matalib al-aliya", *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, ed. Dag Nikolaus Hasse, Amos Bertolacci, (Berlin/Boston: De Gruyter, 2018).

⁶ Salih Günaydın, *Fahreddin er-Râzî'nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

⁷ Ayman Shihadeh, "Avicenna's Corporeal Form and Proof of Prime Matter in Twelfth-Century Critical Philosophy: Abu l-Barakat, al-Masudi and al-Razi", *Oriens* 42/3 (2014): 364-96.

⁸ Peter Adamson, "Fakhr al-Din al-Razi on Void", ed. Abdelkader Al Ghouz, *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, (Göttingen: V&R unipress, 2018).

⁹ Adi Setia, *The Physical Theory of Fakhr Al-Din al-Razi*, Yayınlanmamış doktora tezi, International Islamic University Malaysia, 2005. Ayrıca Setia bu konular hakkında muhtelif makaleler yayınlamıştır. Bk. Adi Setia, "Time, Motion, Distance, and Change in the Kalam of Fakhr al-Din al-

olarak ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Bu tezde iki önemli çalışmanın örnek ve kaynaklık teşkil ettiğini belirtmemiz gerekir. Birincisi, Cüneyt Kaya'nın "Varlık ve İmkân"¹⁰ başlıklı çalışması, ikincisi de Yusuf Daşdemir'in "İbn Sînâ Mantığında Modalite"¹¹ başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışma, Râzî'nin İbn Sînâ felsefesi bağlamındaki eleştirilerini ele aldığından dolayı, Eşref Altaş'ın "Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi"¹² adlı eseri temel fikri ve yaklaşım biçimini belirlemiştir. Bu tez, doğa felsefesi, Fâil-i muhtâr ve imkan kavramlarını birbiriyle ilişkili bir şekilde ele almayı amaçlamakta ve Râzî çalışmalarına özgün bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Razi: A Preliminary Survey with Special Reference to the Matalib Âliyyah" *Islam & Science* 6/1, (2008); a.mlf. "Fakhr al-Din al-Razi on Physics and the Nature of the Physical World: A Preliminary Survey" *Islam & Science* 2/2 (2004).

¹⁰ Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011).

¹¹ Yusuf Daşdemir, *İbn Sînâ Mantığında Modalite*, (İstanbul: Endülüs, 2021).

¹² Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016).

BİRİNCİ BÖLÜM: DOĞA MÜMKÜN OLANI SINIRLAR MI? CİSİM VE
TÜRSEL ÇEŞİTLİLİK

Sadece mümkün olan varlığa gelebilir. Bu sebeple İbn Sînâ her hâdis olan nesnenin öncesinde onun imkanını taşıyan bir maddenin bulunması gerektiğini düşünmüştür.¹³ Bu, her doğal nesne için geçerli olduğundan, geriye doğru sonsuza kadar her bir nesnenin öncesinde bir maddenin bulunması gerekir ki, bu durum maddenin ezeli olmasını gerektirir. Söz konusu madde var olmalıdır, çünkü imkan vucudî bir özelliktir ve vucudî özellik ancak mevcut bir konu tarafından taşınabilir. İbn Sînâ'ya göre, imkanın taşıyıcısı maddedir. Ancak mantıken madde, varlığa gelecek olan doğal nesnenin vucudî imkanını taşıyabilmek için mevcut olmalıdır ve mevcut nesne madde ve suretten müteşekkil olmalıdır. Zamanda geriye döndüğümüzde varlık sahnesinde bu anlamda hiçbir noktada bütün imkanları barındıran “ilk madde”ye rastlayamayız. Madde, imkanın taşıyıcısı olarak her zaman bir suretle özelleşmiş olarak mevcuttur. Zira, İbn Sînâ'ya göre ilk heyûlâ onu bilfiil hale getiren bir suret olmaksızın var olamaz. O halde, her hâdis nesnenin öncesinde onun varlığının imkanını taşıyan ve bir suretle terkip halinde olan maddenin bulunması gerekir. Madde, imkan ve doğal nesnenin oluşumuna bu yönden bakıldığında taşıyıcı madde belirli bir düzeyde imkan açıklığının, olumsuzluğun ve potansiyellerin yuvası olarak belirir.

İşte bu bölüm, madde-doğal nesne ilişkisine şu taraftan bakmayı teklif eder: İmkânı sınırlayan yön olarak madde. Çünkü kavram olarak ilk heyûlâyı kenara bıraktığımızda, imkanın zemini olarak vazedilen madde, imkanın taşıyıcısı olduğu oranda, aynı zamanda “belirli” bir imkana doğru özelleştikçe imkânı sınırlayan bir zemindir. Bu bölümde doğal nesnenin oluşumunda farklı

¹³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât: İşâretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera, 2013), 137.

süreçlerden geçerek, her bir mertebede bir madde ve suretin bir sonraki mertebedeki madde ve suretin imkan şartını oluşturduğunu ve böylece içsel bir hiyerarşinin kabul edildiğini göreceğiz. Her bir mertebede belirli bir türsel suretle özelleşmiş madde bir sonraki mertebedeki mümkün nesnelerin imkanını sağladığı gibi aynı zamanda imkanın sınırlarını da çizer. Türlerin oluşumunda, imkanın zemini olan birincil isti'dâd düşünüldüğünde, sözgelimi bir ahşap, masalık ya da sandalyelik gibi farklı suretler alma imkanını taşıırken, artık bir insan olma imkanını taşımamaktadır. İkincil isti'dâd anlamında belirli bir doğal türün taşıyabildiği özellikler de bu imkan tarafından sınırlanır. Örneğin, altın, bir demir gibi mıknatıs tarafından çekilme imkanına sahip değildir. Tezin dördüncü bölümünde imkanın vucudî olmadığı tezi gerekçelerle beraber ele alınacağından burada bölümün maksadı için gerekli olanla iktifa edildi. Bu bölümde, İbn Sînâcî hiyerarşik doğal nesne anlayışı karşısında Fahreddin er-Râzî'nin heterarşik bir yaklaşımı savunduğu gösterilecektir. Bölümün birinci kısmında Râzî'nin heyûlâ terimini yeniden kavramsallaştırması ele alınacaktır. Daha sonra ona göre cisimlerin cisim olmak bakımından herhangi bir türsel ayrışma veya özsel bir belirlenime sahip olmadıkları tespit edilecektir. Devamında Râzî'nin doğadaki türsel çeşitliliği türsel surete başvurmadan arazlarla açıkladığını ve türsel sureti reddetme gerekçeleri tahlil edilecektir. Nihayetinde, varılan sonuç şu şekilde olacaktır: Râzî'ye göre, cisimler cisim olmaları itibariyle mütemâsildir. Bu, cismin farklı nitelikleri kabul etme modalitesinin de eşit olmasını gerektirmektedir. Cisim olmak bakımından bir cisim için mümkün olan şey, diğer cisimler için de aynı şekilde mümkündür. Bir diğer ifadeyle doğadaki imkan alanları doğal hiçbir etken tarafından sınırlandırılmamaktadır. Böylece “Kudret sadece mümkünlere taalluk eder” ilkesini Râzî felsefesi bağlamında anlamlandırmayı amaçlayan bu

tezin ilk sonucu, mümkünün sınırlarının doğal unsurlar tarafından belirlenmediğidir. Bir diğer ifadeyle, makdûriyetin illeti olan imkan doğal yönden sınırlandırılmamaktadır.

1.1. Heyûlânın Mütemasıl Olması

1.1.1. Râzî Felsefesinde “Heyûlâ” Kavramı

Heyûlâ kavramı tarihi kökeni ve kullanımı itibariyle Meşşâî doğa felsefesinde kullanıldığından yüklü bir terimdir.¹⁴ Bunun karşısında aşağıda, Râzî’nin bu kavrama İbn Sînâ ve bir kısım Aristoteles şârihlerinden farklı bir anlam yüklediği görülebilir. Râzî’ye göre, İbn Sînâ’nın teorik olarak boyunduruğa aldığı heyûlâ kavramı Antik filozofların yanlış anlaşılmasına dayanır. İbn Sînâ’ya göre, cisimde, cisimsel suretin altında, aynı zamanda bitişikliğin ve ayrışıklığın ârız olabildiği, cisimsel surete mukârin olan, cisimsel suretle birleşmeyi kabul eden ve ancak cisimsel suretle var olabilen bir cevherin, yani heyûlânın bulunması gerekir.¹⁵ Halbuki Râzî’ye göre, Antik filozoflar heyûlâ kavramından asıl itibariyle “cisim olmak bakımından cismin” niteliklerden arındırılmış bir şekilde itibara alınmasını kastetmekteydiler. Râzî kendisinin de “heyûlâ” terimini bu anlamda kullandığını söyler.

¹⁴ Hilomorfizm tarihi ve bu bağlamda heyûlâ kavramıyla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bk. David Charles (ed.), *The History of Hylomorphism: From Aristotle to Descartes*, (Oxford: Oxford University Press, 2023); Hüseyin Yücel, *Grek Felsefesinden İbn Sînâ’ya Heyûlâ*, (Ankara: Elis, 2022).

¹⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî, (Kahire: 1357/1938), 202.

Heyûlâ-suret teorisi Râzî'nin on yaşından itibaren ömrünün son demlerine kadar zihnini meşgul eden ve ilgilendiği bir konu olmuştur.¹⁶ Râzî'nin zihin dünyasına Meşşâî felsefe tarafından sokulan heyûlâ ve suret kavramları, doğa felsefesinde doğal cismin temel ilkeleri olarak ele alınır. İbn Sînâ, *Şifâ: Fizik*'de doğa felsefesinde heyûlânın konu edinmesini bu şekilde gerekçelendirir:

“Cisim olmak bakımından cisim için heyûlâ olan bir ilke ve suret olan bir ilke bulunur: İster bu suret mutlak cisimsel suret olsun, ister cisimlerin suretlerinden türsel bir suret olsun, isterse de cisim beyaz, güçlü ve sağlıklı şeklinde alındığı zamanki arazî suret olsun. Yine (doğa bilgininin) şunu da vaz' etmesi gerekir: Heyûlâ olan bu ilke, kendisiyle kâim olacak şekilde kesinlikle suretten soyutlaşamaz. Ve de bilfiil olarak ancak suretin meydana gelmesiyle var olabilir ve böylece bu suretle bilfiil varlık kazanır.”¹⁷

İbn Sînâ'ya göre, heyûlâ, cismin bilkuvve sonsuz bölünebilirliğinin imkan zemini olup, kendinde cisimsel olmayan, mutlak imkanın mahallidir. Buna uygun bir şekilde İbn Sînâ heyûlâyı bir kabiliyet, diğer ifadeyle, imkan durumuyla açıklar. Cisim “bütün boyutlarda bölünebilendir” denilerek, cismin bölünme varsayımına uygun olduğu vurgulanır.¹⁸ Cisimde bölünme ve bitişikliğin imkanı ancak bu bölünme ve bitişikliğin taşıyıcısı olan heyûlâ ile açıklanır. Kelâmî doğa felsefesinde, cisim eni, boyu ve uzunluğu olan hâriçte mevcut bir cevher olarak tanımlanırken, İbn Sînâ, doğal cismi tarifinde bilfiil üç boyutluluğun bulunmasının gerekmediğini ileri sürer. Ona göre, cismin bilfiil cisim olması için üç boyuttan anlaşılan anlamlarıyla cisimde bilfiil üç boyutun bulunmasının farz

¹⁶ Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin el-Heyûlâ ve's-sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme”, *Nazariyat* 1/1 (2014), 104.

¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera, 2004), 14.

¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Litera, 2004), 1/59.

edilmesi yeterlidir.¹⁹ Özellikle, imkan kavramıyla ilişkilendirilen heyûlânın varlığını ispatlamak için çeşitli deliller sunulmaktadır. İbn Sînâ felsefesinde heyûlânın kabul edilmesi için farklı gerekçeler bulunur. Bunlar, heyûlânın sonsuz bölünmenin dayanağı olarak ele alınması olduğu gibi, cisimdeki bilkuvve ve bilfiil unsurların farklı cevherlere (madde ve suret) dayanması gerektiği fikridir. Ayrıca, cismin değişim sürecinde sabit kalan bir alt zemin olarak heyûlânın varlığı savunulmaktadır. Bu deliller arasında, konumuz açısından özellikle sonuncusuna odaklanalım.²⁰ Heyûlânın ispatı için *eş-Şifâ*'da getirilen delil değişimin imkanına dayanır. Cisim bilkuvve sonsuzca bölünebilirse bitişme ve bölünmenin olabilmesi için bu ikisinin gerçekleştiği bir zeminin olması gerekir. İşte bu zemin heyûlâdır: “Öyleyse cisimlerde, bitişmeye (ittisal), bölünmeye (infisal) ve de bitişmeye ilişkin sınırlı ölçülere konu olan bir şey vardır.”²¹

Râzî delil ile delille ispatlanması beklenen iddia arasında bir kopukluğun olduğunu düşünür. Çünkü bir cisimde ittisal ve infisalin bulunması, heyûlânın varlığını gerektirmez. Nitekim cisimde infisal durumunda birliğin ortadan kalkıp ikiliğin bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan ittisal ve infisali birlik ve ikiliğin var olan cisme ârız olmasından ibaret sayarak, Râzî bir mahall olarak heyûlânın gereksiz olduğunu cismin kendisinin birliğe ve ikiliğe mahall olabileceğini söylemektedir. Ayrıca, cisim infisal veya ittisale maruz kaldığında cisimlikten

¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 1/59. Abraham D. Stone, “Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance”, ed. Robert Wisnovsky, *Aspects of Avicenna*, (Princeton: Markus Wiener, 2001), 101-102.

²⁰ İbn Sînâ'nın heyûlâ için öne sürdüğü muhtelif deliller, Ebû'l-Berekât ve Râzî tarafından alımlanışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ayman Shihadeh, “Avicenna's Corporeal Form and Proof for Prime Matter in Twelfth-Century Critical Philosophy: Abû'l-Barakât, al-Mad'ûdî, Al-Râzî”.

²¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 1/63.

çıkmadığı için, onun altında yatan ve cisim olmayan bir mahalle ihtiyaç duyulmasını gerektiren bir durum yoktur.²² Bu ihtimal bulundukça, ittisal ve infisalden yola çıkarak heyûlânın varlığına istidlalde bulunmak yeterli bir çıkarım değildir. Râzî, bu teklifiyle İbn Sînâcî heyûlâ kavramının fonksiyonel yönüne yoğunlaşarak İbn Sînâcî terminolojiden uzaklaşır; heyûlâ-suret ilişkisinde kullanılan mahall-hâl kavramını cisim-araz ilişkisine aktarır ve cismi, birliğin-çokluğun ârız olabileceği bir mahall olarak ortaya koyar. Böylece heyûlânın açıklayıcı gücünü cisime aktararak heyûlâyı işlevsizleştirir.

Râzî, heyûlânın ispatına dair getirilen delilin yetersizliğini eleştirdiği gibi, İbn Sînâ'nın başka bir yönden de hataya düştüğünü söyler. O, heyûlâ kavramı etrafında örülen hilomorfik doğa anlayışının bir yanlış anlaşılmaya dayandığını düşünür.²³ Antik filozoflar, doğal cismin niteliklerle var olduğu gerçeğinden hareketle, “cismin, cisim olmak bakımından ne renkli, ne nitelikli, ne uzun, ne kısa, ne mekânda ne zamanda” olduğunu, yani cismin mahiyetinin bu durumlardan farklı olduğunu ifade etmişlerdir. Râzî, kastedilen bu asıl mananın, sonraki şarihler -onun ifadesiyle “gaflette olanlar”- tarafından yanlış yorumlandığını ve duyulur cismin arkasında, duyulur olmayan bir şeyin varlığının kabul edildiğini söyler.²⁴ *El-Mûlahhas*'tan özetlenen bu değerlendirmede, ismen ifade etmese de Râzî'nin İbn Sînâ'yı kastettiği açıktır. Ona

²² Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Ali Rıza Necefzâde, (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengî, 1384), 2/25.

²³ Râzî'den önce Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî İbn Sînâ'yı bu yönden eleştirmiştir. Ona göre, heyûlâ maddenin ta kendisidir ve bundan dolayı bir uzanıma sahiptir. Bk. Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikme*, thk. Abdullah el-Alavi al-Hadrami, (Haydarabad: Dâirât el-Meârif el-Osmaniyye, 1357), 2/12-13, 3/200.

²⁴ Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, thk. İsmail Hanoğlu, (Amman: el-Asleyn, 2021), 2/741.

göre, İbn Sînâ iki yönlü bir hataya düşmüştür. Birinci hatası Antik filozofları yanlış yorumlamış olmasıdır. İkinci hatası ise, yanlış bir yoruma “hayal” ürünü argümanlar geliştirmesidir. Râzî ne Aristoteles’in ne de Platon’un heyûlânın varlığına dair bir delil sunmadığını ve İbn Sînâ’nın bu delili ileri sürmesinin hata olduğunu savunur. Dahası onlar heyûlânın ispatının mümkün olmadığını düşündüklerinden Aristoteles “analojik kıyas yoluyla”²⁵ heyûlânın varlığına işaret ederken, Platon bir “sahte gerekçe” (*bastard reasoning*)²⁶ sunmaktadır. Sonuçta, Râzî’ye göre, İbn Sînâ Antik filozofları yanlış anladığı gibi, ispat getirilemeyecek bir şeye ispat getirmeye çalışmış, ancak başarılı olamamıştır. Çünkü İbn Sînâ’nın getirdiği değişim delili, aslında arazî bir değişimi ispat eder. Halbuki arazî değişimin gerçekleşmesi için heyûlâyâ gerek yoktur, cismin kendisi zemin olarak yeterlidir.²⁷

İslam düşüncesinde Meşşâî felsefenin zirvesi olarak görülen İbn Sînâ’ya karşı onun ekolün kurucu isimlerini yanlış yorumladığı iddiasının cesur bir suçlama olduğu söylenebilir. Râzî’den önce Ebû’l-Berekât el-Bağdâdî benzer bir yorumda bulunmaktadır. O da Antik filozofların heyûlânın niteliklerinin olmadığını söylerken asıl kastettiklerinin, heyûlânın kendinde muayyen bir

²⁵ Aristo’da ispatın ancak analogi yoluyla olabileceğine dair ifade için bk. Phys. I 7, 191a. Ayrıntılı bilgi için bk. Kathleen C. Cook, “The Underlying Thing, the Underlying Nature and Matter: Aristotle’s Analogy in Physics I 7, *Apeiron* 22/4, (1989).

²⁶ Platon’un “sahte gerekçe” ifadesi için bk. Timaios 52a8–b1. Ayrıntılı bilgi için: Barbara Sattler, “A Likely Account of Necessity: Plato’s Receptacle as a Physical and Metaphysical Foundation for Space”, *Journal of the History of Philosophy* 50/2 (2012); Naomi Reshotko, “A Bastard Kind of Reasoning: The Argument from the Sciences and the Introduction of the Receptacle in Plato’s ‘Timaeus.’” *History of Philosophy Quarterly* 14/1 (1997).

²⁷ Mes’ûdî de heyûlânın varlığına dair bu delili eleştirmektedir. Râzî, *Cevâbât*’ta bu delili tadil ederek Mes’ûdî’nin eleştirilerine karşı delili güçlendirse de bunu tahkik usulünün bir gereği olarak yapmaktadır. Delilin tadil edilmesi, Râzî’nin delilin sonucunu kabul ettiği anlamına gelmez. Bunun için bk. Ayman Shihadeh, “Avicenna’s Corporeal Form and Proof for Prime Matter”, 383.

özelliği olmadığı, aksi takdirde tüm cisimlerde bu özelliğin bulunması gerektiği manasını olduğunu düşünür. Bu sebeple, Ebû'l-Berekât'a göre, "cisim olan bu heyûlânın arkasında, başka bir heyûlânın olması, söz konusu değildir."²⁸ Ebû'l-Berekât ve Râzî ilişkisi bazı meseleler üzerinden ele alınmış olsa da²⁹ tikel olarak Antik filozofları yorumlamada Ebû'l-Berekât'ın Râzî'nin düşüncesindeki etkisi hakkında özel bir çalışma yapılmamıştır. Bununla beraber Altaş'ın tespitine göre, Râzî'nin döneminde Ebû'l-Berekât'ın takipçileri ve hayranları vardır ve Râzî onun fikirlerini iyi bilen kişilerle müzakerelerde bulunmuştur.³⁰ Râzî'nin Ebû'l-Berekât'ın düşüncesine aşinalığı dikkate alındığında, bir ihtimal Ebû'l-Berekât, Râzî'ye İbn Sînâ üzerinden aktarılan Aristo okumasına alternatif bir yorum için kaynaklık etmiş olabileceği sonucuna varılabilir. Bir diğer ihtimal ise, Râzî'nin doğrudan Antik filozofların eserlerini okumuş olmasıdır. Râzî'nin Antik filozoflarla olan irtibatı, kaynakları ve metinlerin asıllarına vukufiyeti hakkında henüz bir çalışma yapılmadığı için, bu konunun belirgin bir şekilde çalışmanın sınırlarını aştığını söylemek ve buna dair bir yorumda bulunmamak daha doğru olacaktır. Yine de en azından Râzî'nin İbn Sînâ'ya alternatif bir Aristoteles ve Platon yorumuna kaynaklık edecek derece filozofların temel metinlerine dair bir

²⁸ Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, 2/12-13.

²⁹ Örneğin: Fedor Benevich, "God's Knowledge of Particulars: Avicenna, Kalâm, and the Post-Avicennian Synthesis." *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 86/1 (2019). Ayman Shihadeh, "Avicenna's Corporeal Form and Proof of Prime Matter in Twelfth-Century Critical Philosophy: Abû l-Barakât, al-Mas'ûdî and al-Râzî." Jon McGinnis, "Mind the Gap: The Reception of Avicenna's New Argument against Actually Infinite Space" ed. Ali Gheissari, John Walbridge, Ahmed Alwishah, *Illuminationist Texts and Textual Studies Essays in Memory of Hossein Ziai*, (Leiden/Boston: Brill, 2018).

³⁰ Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", ed. Ömer Türker, Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 56-7.

vukufiyetinin olduğunu söylemek mümkündür.³¹ Her iki senaryo da ileri çalışmalar için ilgi çekici ihtimaller barındırmaktadır. Özellikle Yeni-Platoncu ve Aristotelesçi şârihler arasında yukarıda Râzî-Ebû'l-Berekât yorumuna yakın bir değerlendirme aktarılmadığından dolayı, ya bu dönemde Antik Yunan felsefe metinlerini asıllarından okumaya yönelindiğini ya da İbn Sînâ ve Helenistik dönemdeki şârihlere alternatif bir yorum kaynağının varlığından bahsedilebilir.

Aristoteles felsefesinde heyûlâ kavramıyla ilgili Antik filozofların sunduğu farklı yorumlar olduğu gibi, günümüz araştırmacılar tarafından da farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Aristoteles şârihleri, Aristoteles'in heyûlâ hakkındaki görüşüne dair farklı yorumlar getirmiştir. Plotinos heyûlâyı tamamen bir bilinmezliğe denk gelen bir gölge olarak okurken, Simplicius belirli bir miktarı gerektirmeyen üç boyutlu bir uzamlılık olarak şerh eder.³² Şu noktaya dikkat edilmelidir: Şârihler döneminde, heyûlâ kavramını niteliksiz cisim olarak üç boyutlu (cisimsel) uzanımın kendisiyle özdeşleştiren³³ Philoponos (Yahya en-Nahvî) bile bunu bir Aristoteles yorumu olarak sunmamaktadır. Aksine Philoponus Aristoteles'e rağmen böyle bir heyûlâ kavramını tercih etmektedir.³⁴

³¹ Özellikle *el-Metâlib*'in "el-Medhal" olarak yayınlanan, bilgi, idrak ve tanımın imkanı meselelerini ele alan cildindeki Aristoteles ve Platon atıflarına ve açıklamalarına baktığımızda bu kanı güçlenmektedir. Fahreddin er-Râzî, *el-Cüz el-evvel mine'l-Metâlib el-âliyye*, MS İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3145. Bu cilt hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eşref Altaş, "el-Metâlibü'l-âliye'nin Kayıp Ciltlerinin Peşinde", *Nazariyat* 6/2 (2020).

³² Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD*, (London: Bristol Classical, 2012), 2/253-258. Simplicius'un heyûlâ kavramı hakkında bk. Richard Sorabji, "Simplicius: Prime Matter as Extension", ed. Ilsetraut Hadot *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie: Actes du colloque international de Paris*, (Berlin, Boston: De Gruyter, 1987).

³³ Devin Henry, "John Philoponus", ed. Henrik Lagerlund, *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, (Heidelberg/London/New York: Springer Dordrecht, 2011).

³⁴ Frans A.J. de Hass, *John Philoponus' New Definition of Prime Matter*, (Leiden: Brill, 2016).

Günümüz Aristoteles yorumcuları arasında ise tartışmanın farklı bir yön aldığını görebiliyoruz. Hugh R. King’in makalesiyle alevlenen “Aristoteles felsefesinde heyûlâ kavramı var mı?” sorusu, yeni bir tartışma zemini ortaya çıkarmıştır. King’e göre, Aristoteles felsefesinde Aristoteles’e isnat edilen heyûlâ kavramının bir dayanağı yoktur. Ona göre, dört unsur doğal cisimlerin son temel ilkeleridir ve dört unsurun altında yatan belirsiz bir maddenin kabulüne gerek yoktur. Unsurlar nitelikleri kabul ettiklerinden doğal cisimdeki değişimleri bunlarla açıklamak yeterlidir. Ona göre, yukarıda ifade edilen yaygın anlamdaki heyûlâ kavramının Aristoteles felsefesine dahil edilmesi, aslında Aristoteles ve Platon’un felsefelerinin aynı düşüncenin farklı bir kavramsal dille ifade edilmesi olduğu görüşünü benimseyen Simplicius gibi şârihlerin döneminde gerçekleşmiştir.³⁵ King’in bu yazısı farklı Aristoteles felsefesi yorumcuları tarafından eleştirilmiştir. Örneğin Friedrich Solmsen, Aristoteles’in dört unsurların altında yer alan temel bir maddeyi tartıştığı pasajlara dikkat çekerek, Aristoteles felsefesinde heyûlâ kavramının bulunduğunu göstermeye çalışmıştır.³⁶ İki cenahın da kısmen haklı kısmen hatalı olduğunu düşünen Cohen ise, Aristoteles’in dört unsurun altında yatan ortak bir maddeyi kabul ettiğini ama bunun Aristoteles’in kendinde belirsiz bir ilk maddeyi kabul etmesini

³⁵ Hugh R. King, “Aristotle without Prima Materia”, *Journal of the History of Ideas* 17/3, (1956), 388. Bu pozisyonu savunan başka isimler için bk: William Charlton, *Aristotle’s Physics: Books I and II* (Oxford: Oxford University Press, 1970); Barrington Jones, “Aristotle’s Introduction of Matter”, *The Philosophical Review* 83 (1974).

³⁶ Friedrich Solmsen, “Aristotle and Prime Matter: A Reply to Hugh R. King”, *Journal of the History of Ideas* 19/2 (1958). Özellikle bu tartışma bağlamında işaret edilmesi gereken çalışmalar: H. M. Robinson, “Prime Matter in Aristotle”, *Phronesis* 19 (1974). Russell Dancy, “On Some of Aristotle’s Second Thoughts about Substances: Matter”, *The Philosophical Review* 87 (1978).

gerektirmediğini iddia etmektedir.³⁷ Bazı araştırmacılar Aristoteles'teki heyûlâ kavramının soyuttan somuta doğru bir gelişimden geçtiğini söylerken,³⁸ Happ Aristoteles'in erken metinlerinde de heyûlânın somut bir şeye işaret ettiğini söylemektedir.³⁹

Aristoteles felsefesi tarihçileri arasında bu tartışma sürdürülürken, izlerinin, Yeni-Aristotelesçi ekolün önemli isimlerinden biri olan Kit Fine'in ifadelerinde yaptığı değişikliklere yansıdığı görülebilir. Fine, yorumsal tartışmalara girmemek için, Yeni-Aristotelesçi hilomorfizm savunusunda "prime matter" kavramı yerine "ultimate matter" kavramını kullanmayı tercih eder.⁴⁰

Bu tartışmalarda referans verilen pasajlar,⁴¹ Râzî'nin böyle bir yorumda bulunmasının mutlak anlamda Aristoteles felsefesinden bihaber olduğunu değil, aksine Aristoteles'in metinlerinden yola çıkarak bazı dayanaklar bulmanın mümkün olduğunu gösterir. Lakin Râzî bu bağlamda belirli bir kaynak sunmadığından kesin bir hükümde bulunmak mümkün değildir. Burada farklı ihtimaller olabilir. Râzî'nin heyûlânın cisim olmak bakımından cisim anlamında kullanıldığı yorumunun Aristoteles'in Metafizik 7.3., 1029a1-2'deki ifadelerine⁴²

³⁷ Sheldon Cohen, "Aristotle's Doctrine of the Material Substrate", *The Philosophical Review* 93/2 (1984), 172.

³⁸ Georg von Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Philosophie*, (Bonn: Eduard Weber's Buchhandlung, 1871).

³⁹ Heinz Happ, *Hyle: Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, (Berlin/New York: Walter De Gruyter, 1971), 5 (10. Dipnot).

⁴⁰ Kit Fine, "Aristotle on Matter", *Mind* 101/401, (1992), 42.

⁴¹ Burada özellikle Aristoteles'in *Metafizik* 7.3.'de maddeye ilk cevher rolünü atfettiği pasaj bir dayanak olabilir. Nitekim Aristoteles'te heyûlâ kavramının nasıl anlaşılması gerektiği, cisimsel olmayan bütün imkanları taşıyan bir cevher olarak algılanması karşısında heyûlâyı daha somut bir düzeye taşımak isteyen tarihçiler, yorumcular ve yazarların dikkat çektiği pasajlardan birisidir.

⁴² Aristoteles burada *ousia* ve madde kavramlarını ilişkilendirerek şöyle söyler: "Ancak uzunluk, genişlik ve derinliği ayıklarsak geriye bunlar tarafından belirlenmemiş hiçbir şey kalmayacağı, bu

dayanması muhtemeldir. Çünkü orada Aristoteles ilk maddenin uzunluk, genişlik ve derinlik dahil tüm özelliklerden soyutlandığını ifade etmektedir. Bir diğer ihtimal, Râzî'nin, cisim olmak bakımından cismin tüm niteliklerin yüklemi olması açısından heyûlâyı bu şekilde yorumlamış olmasıdır, çünkü Aristoteles, heyûlâ ifadesini bütün yüklemlemelerin zeminini kastederek kullanmıştır.⁴³

Sonuç olarak, Aristoteles'in veya Aristoteles felsefesinin bir heyûlâyı içerip içermediği veya gerektirip gerektirmediği konusu tartışmalı olsa da bizim burada göstermek istediğimiz nokta, Râzî'nin böyle bir yorumda bulunmasına Aristoteles'in muhtelif pasajlarının zemin sunduğudur. Meşşâî gelenekte kullanılan heyûlâ kavramının Râzî tarafından farklı yorumlanması, onun Aristoteles veya Platon'a atomculuğu isnat ettiği anlamına gelmez. Aşağıda görüleceği üzere, Râzî atomculuk-hilomorfizm ikilemine girmeden, aksine ikisini içerecek bir üst kavram olarak, cisim olmak bakımından cisme "heyûlâ" terimini atamaktadır. Bu durum, yukarıdaki anlamda heyûlâyı suretsiz var olmayan mutlak imkanın yatağı olmaktan çıkarır; ancak doğrudan atomculuğa da götürmez. Bu sebeple, Râzî için bir cismi niteliklerinden soyutladığımızda, cisim olmak bakımından cisimle özdeşleştirilen heyûlânın atomla özdeş olup olmadığı

bakış açısından maddenin yegane ousia olarak görünmesi zorunlu. Maddeden, kendi gereği nesne, nicelik, ya da varolanı belirlediği söylenen diğer <kategorilerden> biri olmayanı kastediyorum. Zira bunların her birini kendisinde taşıyan ve var olmak bakımından da kategorilerin her birinden farklı olan bir şey var." Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan, 2015), 160. Bu pasaj lafzen Râzî'nin açıklamasına denk düşmektedir. Lakin Râzî'nin tam olarak bu pasaja atıf yapıp yapmadığını tespit etmek güçtür.

⁴³ Heinz Happ, *Hyle: Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*, 666. Bk. Aristoteles, *Metafizik*, 31. A6 988a11-14. "maddeden bir yandan duyumsanabilir olanlar söz konusu olduğunda biçimlerin kendisine yüklendiği taşıyıcıyı (...) kasteder."

ayrı bir sorudur. Şimdi Râzî'nin teklif ettiği yeni heyûlâ kavramına ayrıntılı olarak bakabiliriz.

Bıçak, kılıç ve testere demir malzemesinde ortaktırlar. Bu nesneleri birbirinden ayırt eden onların şekli ve formudur. Karyola, sandalye ve kayık da ahşap malzemesinden üretildiklerinden dolayı şekil ve formlarındaki farklılıklar ancak onları birbirinden ayırtırmaktadır. Verilen örnekler gündelik nesnelerden olsa da nesnelerin daha temel yapılarına doğru da bu tür bir ayırım yapılabilir. Cisimler bazı yönlerden ortak özelliklere sahipken, diğer yönlerden birbirlerinden ayrılmaktadır. Bu açıdan, cisimlerin ortak oldukları yön, en genel anlamıyla heyûlâ teriminin ifade ettiği kavramdır. Cisimleri temel yapılarına doğru ayırttığımızda dört mertebede heyûlâ karşımıza çıkmaktadır:

1) Zanaatın heyûlâsı: İşlemden geçen cisimdir. Marangozun masa ve sandalye yaparken işlediği ahşap, demircinin kılıç ve tencere üretirken işlediği demir, fırıncının işlediği hamur, tarımcının işlediği toprak ve su, bu mertebenin örnekleridir. Zanaatkârın üzerinde sanatını gerçekleştirdiği şey heyûlâ, işlediği şey ise surettir.

2) Doğanın heyûlâsı: Ateş, hava, su, toprak doğanın heyûlâsıdır, çünkü ay altı âlemdeki her şey, yani madenler, bitkiler ve canlılar bu dört unsurdan oluşmaktadır. Cisimler bozulmaya uğradığında bu dört unsura geri dönmektedirler.

3) Bütünün heyûlâsı: Ay üstü ve ay altı âlemin, yani felekler, yıldızlar, dört unsur ve bunlardan doğan üç cisimden (madenler, bitkiler, canlılar) müteşekkil bütün cismani varlıkların heyûlâsı anlamındadır.

4) İlk heyûlâ: Bazılarına göre ilk heyûlâ bölünemeyen parça, diğerlerine göre ise kendisiyle kâim ve cisimselliğin kendisinde hulul etmesini kabul eden zâttır. Bu zât ve kabulden müteşekkil olan, cismin zâtıdır.⁴⁴

Râzî cisimleri mertebeler halinde ele alarak her bir mertebede bir heyûlânın bir de suretin bulunduğunu düşünür. Bir diğer ifadeyle, her bir mertebede cisimlerin bir ortak yönü bir de ayırıştırıcı bir yönü bulunmaktadır. Burada dikkat çekici nokta ise, Râzî'nin "ilk heyûlâ" olarak ifade ettiği ve tüm mertebelerin en temelinde yatan bütün cisimleri kuşatan mertebeyi iki nazariyeye açık bir şekilde düşünmesidir. Ona göre, ilk heyûlâ bazılarına göre atomik bir yapıdayken, bazılarına göre cisimsel surete kâbil olan cevherdir. Bu taksimle Râzî, atomculuğu ve hilomorfizmi içeren bir heyûlâ kavramını vaz etmiş olmaktadır. Bu bölümde heyûlâ kavramını bu anlamda kullanmayı teklif edeceğiz. Çünkü Râzî yukarıda zikredilen taksimi serdettikten sonra, *el-Metâlib*'in altıncı cildinin bu anlama yoğunlaştığını söyler: "Cisim olmak bakımından cisimlerin hallerini ve cismin kendisinden tevellüt eden ilk heyûlâyı şerh etmeyi amaçlamaktadır."⁴⁵ Bu minvalde Râzî, doğa felsefesinin temel prensiplerinden biri olan heyûlâyı bu anlamda kurgulamaktadır.

Heyûlâ kavramının benzer bir taksimi Râzî öncesinde İhvan-ı Safâ risalelerinde görülebilir. Ancak bu kaynakta, taksimin hilomorfik doğa anlayışı çerçevesinde yapıldığını tespit edebiliriz. Zira atomculuğun "parçalanamayan parça" ihtimalini dışarda bırakarak, ilk heyûlâyı "duyunun idrak edemediği

⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-'Arabî, 1987), 6/5-6.

⁴⁵ Râzî, *el-Metâlib*, 6/6.

akledilir bir cevher”⁴⁶ açıklamasıyla hilomorfik doğa anlayışındaki terime hasretmektedirler. Bu anlamda, İhvan-ı Safâ’nın ilk heyûlâ kavramı cisme değil, cismin bir unsuruna işaret etse de⁴⁷ Râzî’nin ifadesi cisim olmak bakımından cisme denk düşmektedir.

Heyûlâ kavramını, İbn Sînâcı anlamsal baskınlığından kurtararak “cisim olmak bakımından cisim” anlamında yeniden formüle etmek, Râzî tarafından bir çok eserinde belirli bağlamlarda bilinçli bir şekilde uygulanmaktadır. *Şerhu Uyûni’l-hikme*’de Râzî, İbn Sînâcı heyûlâ kavramının doğa felsefesinin pek az meselesinde bir ilke işlevi gördüğünü söylemektedir. Halbuki İbn Sînâ, *es-Simâü’t-tabîi*’de madde ve suretin doğal nesnelerin nasıl ortak ilkeleri⁴⁸ olduğunu uzunca açıklayarak, doğa bilimler ile metafizik arasındaki çizgiyi çekmeyi ummuştu. Çünkü ilkeler, birtakım nesnelerle ilgili açıklayıcı bir güce sahipse, bu nesnelerin bu ilkelerde ortak olması gerekir.⁴⁹

Râzî’ye göre ise heyûlâ kavramının doğa felsefesi ve metafizikte iki yönden işlevi bulunur. İlk olarak heyûlâ cismin seyrekleşmesi ve yoğunlaşmasında ilke teşkil eder. Heyûlâ ikinci olarak unsurî cisimlerin heyûlâlarından mahiyetçe farklı olan feleklerin heyûlâlarının bölünme ve parçalanmalarının imkansızlığını açıklamak için ilke olarak kullanılır. Râzî’ye göre doğa felsefesinin tüm meselelerinde ya da çoğunda bir ilke olmadığından İbn Sînâcı heyûlâ doğa

⁴⁶ İhvan-ı Safâ, *Resâilü İhvani’s-Safâ ve hullâni’l-vefâ*, nşr. Butrus el-Bustânî, (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 2/6.

⁴⁷ Mehmet Sami Baga, *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi*, (İstanbul: İSAM, 2020), 46.

⁴⁸ İbn Sînâcı felsefede maddî ve sûrî illetin nesnenin içsel nedenleri olduğuna dair ayrıntılı bilgi için bk. Robert Wisnovsky, “Towards A History of Avicenna’s Distinction between Immanent and Transcendent Causes”, ed. David Colum Reisman, *Before and After Avicenna*, (Leiden: Brill, 2003).

⁴⁹ Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*, (Boston: De Gruyter, 2018), 155.

felsefesinin ilkelerinden biri olmamalıdır.⁵⁰ Râzî bu bağlamda dikkat çekici bir işlemde bulunarak, her duyulur (*mahsus*) cismin heyûlâ ve suretten mürekkep olduğunu söyleyebileceğimize dikkatleri yönlendirir. Burada sınırlandırma amacıyla kullanılan “mahsus” kelimesi, heyûlâyı İbn Sînâcî kavramsal çerçeveden çıkararak Râzî’nin kavramsal çerçevesine dâhil eder. Çünkü Râzî, yukarıda *el-Metâlib*’den alıntılanan taksime benzer bir açıklamada bulunur: Herhangi bir nesnede, cisimsellik (cisim olmak bakımından) ve buna ek olarak cisimleri birbirinden ayıran farklı bir yön bulunur.⁵¹ *Şerhu Uyûni’l-hikme*’nin doğa felsefesi hakkındaki ikinci cildinin girişinde heyûlâ kavramında böyle bir anlam kaymasına giderek Râzî, İbn Sînâ’nın heyûlâ kavramına alternatif olarak, doğa araştırmalarında gerçek anlamda ilke teşkil edebilecek bir heyûlâ kavramını vaz ettiğini düşünür. Çünkü doğa bilimlerinin konusu olan duyulur doğal nesnelerinin tamamında, cisim olmak bakımından cisimsellikte ortak oldukları bir “heyûlâ” ve birbirinden ayrıştıkları bir yön bulunmaktadır.

Bu mana doğa bilimleriyle ilgilenenin araştırması gereken bir manadır. Çünkü bu ilmin konusu hareketli ve durağan olması bakımından cisim ise, cismin ne olduğuna dair bilgisi olması gerekir. Bu da maddedir. Onun, her bir cismin kendinde başkasından neyle ayrıştığını bilmesi gerekir. Bu da surettir. Bu sebeple bu ilimle iştigal eden heyûlâ ve suretle ilgilenmelidir.⁵²

Alıntılanan bu pasajda dikkatimizi yönlendirmemiz gereken nokta bu pasajda ne heyûlânın ne de suretin İbn Sînâcî anlamda kullanılmadığıdır. Çünkü artık söz konusu heyûlâ duyunun algılamadığı, salt bilkuvvelikle özdeş bir heyûlâ

⁵⁰ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, (Tahran: Müessesetü’s-Sâdık, 1373), 2/24-6.

⁵¹ Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, 2/27.

⁵² Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, 2/27.

değildir. Râzî'nin kavramsal dönüştürmesi sonrasında heyûlâ duyularla algılanan cismin, cisimsellik yönüne tekabül ederken, suret, ileri metafiziksel iddialar karşısında nötr, farklı cisimleri birbirinden zâtlarında ayırıştıran yöne tekabül eder.

Bunun ötesinde, Râzî'nin heyûlâ kavramını farklı grupların görüşlerini tasvir ederken kullandığını da tespit edebiliyoruz. Nitekim Râzî, *el-Metâlib*'de heyûlâ kavramını hem miktar ve hacmi olmayan cevheri ifade etmek için kullanırken karşısına yine heyûlâ terimini parçalanmayan parça anlamında takdim etmektedir. Burada Antik filozoflara da atıfta bulunarak “heyûlâ” terimini atomcu bir pozisyonu ifade edecek şekilde, yani parçalanmayan parça olarak anlaşıldığında büyük cismin küçük cisimlerin birbirine eklenerek oluştuğu iddia edilebileceğini ifade eder. Pasaj, Antik filozoflara atıfta bulunması ve gündelik tecrübeyle idrak edilen mezoskopik cisimlerin temelinde yatan, tüm cisimlerin ortak olduğu bir zemine işaret etmesi bakımından alıntılanmaya değerdir.

Cisimlerin **heyûlâsının** parçalanmayan parça olduğunu -ki mutekaddimûn toz parçaları (habâât) ifadesini kullandı- söyleyen kişi için soru ortadan kalkar. Çünkü herkesin zihninde bu sarayın her biri kendinde küçük olan cisimlerden bileşik olduğunu ve küçük cisimlerin birbirine eklenmesiyle büyük cismin gerçekleştiği yer edinmiştir.⁵³

Râzî'nin heyûlâ kavramını bu geniş anlamda kullanması, tezin odaklandığı noktaya yoğunlaşarak atomculuk ve hilomorfizm tartışmasına girmeden meseleyi ele almasını sağlar. Bu tezin bilinçli bir şekilde kaçınmak istediği soru Râzî'nin atomculuğu benimseyip benimsemediğidir. Râzî'nin hilomorfik doğa anlayışını

⁵³ Râzî, *el-Metâlib*, 4/181.

hiçbir eserinde benimsemediği açıkken⁵⁴ atomculuğu gerçekten benimseyip benimsemediği konusunda farklı görüşler sunulmuştur.⁵⁵ Konu hakkında yapılan çalışmalar eklenen yeni bilgiler ve kaynaklar göz önüne alınınca Râzî'nin nihayetinde atomculuğu savunduğunu da söyleyebiliriz. Dhanani'ye göre, Râzî, *el-Metâlib*'in 6. cildinin ilk kısmında yakînî ve burhânî delillerle atomculuğu ispat ettikten sonra atomculuğun reddine dair argümanları getiriyor. Atomculuğa karşı getirdiği argümanların muğalata türünden olduğu yorumunu da yapıyor.⁵⁶ Zerkân, Setia ve Dhanani *el-Metalib*'e dayanarak Râzî'nin nihai görüşünün atomculuk olduğu kanaatini benimsiyorlar.⁵⁷ Ayrıca Baffioni ve Dhanani bu görüşü *el-Metâlib* ile sınırlamayıp, *el-Erba'în*'de atomculuk konusunda geometrik delillerle ilgili bazı tatminsizliğin olduğunu söylemekle beraber, bunun Râzî'nin

⁵⁴ Râzî'nin atomculuk görüşü hakkında yapılan Adi Setia, Zerkân, Baffioni gibi erken dönem araştırmalarının Râzî'nin *el-Cevherü'l-ferd* risalesinin günümüze ulaşmadığını belirttiklerini ve onu dikkate alamadan bir sonuca vardıklarına dikkat çekmemiz gerekir. Altaş 2015 yılında bu risaleyi yayınladıktan sonra konunun değerlendirilmesi de güncellenmiştir. Burada Râzî'nin farklı eserlerinde farklı pozisyonlar takındığı ifade edilmiştir. Râzî'nin atomculuk ve hudûs hakkındaki görüşleri için bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", *Nazariyat* 2/3 (2015). Laura Hassan, "In Pursuit of the World's Creator: Fakhr al-Din al-Râzî on the Origins of the Universe in al-Matalib al-'Aliya", *Res Philosophica* 98/2, (2021).

⁵⁵ Râzî'nin atomculuk görüşü karşısındaki tutumu hakkında farklı değerlendirmeler için bk. Alnoor Dhanani, "The Impact of Ibn Sînâ's Critique of Atomism on Subsequent Kalâm Discussions of Atomism", *Arabic Sciences and Philosophy* 25 (2015). Camela Baffioni, *Atomismo et antiatomismo nel pensiero islamico* (Naples, 1982). Adi Setia, "Atomism versus hylomorphism in the kalam of al-Fakhr al-Dîn al-Râzî: a preliminary survey of the Matalib al-'Aliyyah", *Islam and Science* 4 (2006). Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili", *Nazariyat* 2/3 (2015). Muhammed Sâlih Zerkân, *Fahreddin er-Râzî ve ârâuhu el-keîmiyye ve'l-felsefiyye*, (Kahire: Dâru'l-fikr, 1963). Osman Demir, "Fahreddin er-Râzî'de Cevher-i Ferd ve Heyûlâ-Suret Teorileri", ed. Ömer Türker, Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (İstanbul: İSAM, 2013).

⁵⁶ Dhanani, "The Impact of Ibn Sînâ's Critique of Atomism on Subsequent Kalâm Discussions of Atomism", 98-103.

⁵⁷ Dhanani, "The Impact of Ibn Sînâ's Critique of Atomism on Subsequent Kalâm Discussions of Atomism", 97; Baffioni, *Atomismo et antiatomismo nel pensiero islamico*, 275; Zerkân, *Fahreddin er-Râzî ve ârâuhu el-keîmiyye ve'l-felsefiyye*, 426-7.

atomculuğu reddettiği anlamına gelmediğini, en fazla argümanları güçlü bulmadığını söyleyebileceğimiz sonucuna varıyor. Zerkân, Setia, Baffioni ve Dhanani'nin zikredilen çalışmaları yayınlandığında Râzî'nin *el-Cevherü'l-ferd* ve *el-Heyûlâ ve's-sûre* risalelerinin kayıp olduğunu düşündüklerini dikkate almamız gerekir. Bu iki risaleyi tahkik ve neşreden Altaş'ın değerlendirmesi Râzî'nin ömrü boyunca heyûlâ-suret teorisini benimsemediği yönündedir. Bununla beraber Altaş atomculuğun kabulü konusunda kronolojik bir okuma teklif eder. Râzî'nin ilk eserlerinde atomculuğu benimsediği, *el-Mebâhis*'te kendine özgü telif ajandası nedeniyle atomculuğun aleyhine deliller sunduğu,⁵⁸ *el-Mûlahhas*, *Şerhu'l-İşârât*, *Nihâyetu'l-ukûl* gibi eserlerinde bu konuda tevakkuf ettiği, ancak son eserlerinde atomculuğu benimsediği ifade edilmektedir.⁵⁹

Bu veriler ışığında Râzî'nin İbn Sînâcı hilomorfizmi savunmadığını, maksatlar doğrultusuna bazen atomcu teoriyi kullandığını söyleyebiliriz. Nihayetinde argümentatif olarak atomculuğu bir ön kabul olarak vazetmeden de cisimsel seviyede varlığa gelebilecek olan nesnenin doğal bir sınırlamaya maruz kalıp kalmadığı meselesi ele alınabilir. Çünkü tartışmayı hilomorfizm-atomculuk dikotomisine sıkıştırmadan, alternatif pozisyonların mümkün olduğunu

⁵⁸ *El-Mebâhis*'de atomculuğa karşı getirilen delillerin tamamı İbn Sînâ'nın *Şifâ:Fizik'deki* argümanlarından üretilmiştir. Atomculuk lehine argümanlar içerisinde, hareket ve zaman üzerinden argümanlar geliştirmek açısından Râzî bu tartışmaya katkıda bulunmuştur. Bk. Alnoor Dhanani, "The Impact of Ibn Sina's Critique of Atomism on Subsequent Kalam Discussions of Atomism", *Arabic Sciences and Philosophy* 25 (2015), 97.

⁵⁹ Nitekim Altaş, Râzî'nin cisim-özellikler ayırımıyla yetinen bir tasavvur savunduğu sonucuna varmaktadır: "İbn Sînâ'nın düşündüğü şekliyle cismin birliğini kurmak için ontolojik düzeyde heyûlâ ve sûret gibi müstakil cevherlere müracaatı gereksiz kılmıştır. Râzî, cismin kendinde tek bir hakikati ve zatı olduğunu kabul etmiş, mekânlı, hacimli, uzamlı ve işaret edilebilir olmak gibi arazların bu zat ve hakikate iliştğini belirtmiştir." Bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Heyûlâ ve's-sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", *Nazariyat* 1/1 (2014), 74.

düşünebiliriz. Bir diğer ifadeyle, Râzî'nin hilomorfizmi reddettiği kesin olmakla birlikte, atomculuk lehine getirilen bazı argümanların zayıflığını dikkate alarak bu konuda tevakkuf ettiği ve bunun yerine insanda bedihî olarak bulunan cisim tasavvuruna dayanarak akıl yürütmeyi önerdiği söylenebilir. Böyle bir noktadan hareketle, Râzî'nin atomculuk konusunda tevakkuf ile ispat arasında farklı pozisyonları benimsemiş olabileceğini kabul etsek bile, cisim olmak bakımından cismin belirlenimi meselesindeki görüşünün değişmediğini söyleyebiliriz.

Bu sebeple, bu tezin içsel tutarlılığı Râzî'nin atomculuğu kabul etmesi veya reddetmesi değişkeninden bağımsızdır. Sonuç olarak, Râzî'nin hilomorfik doğa anlayışını benimsemediği açıkken, atomculuğu benimseyip benimsememesinin burada çerçevesini çizmeye çalıştığımız meseleler karşısında eşdeğer olduğunu söyleyebiliriz. Nihayetinde, cisim olmak bakımından cismin kendinde var olan bir taşıyıcı olduğunu ve cisimlerin bu bakımdan mütemasil olduğunu savunmak, atomculuğu içerebilirse de atomculuğu zorunlu olarak gerektirmemektedir. Çünkü Râzî, olgusal olarak cisme dair elde ettiğimiz bilgilere yoğunlaştığımızda taşıyıcı-özellikler ayırımına ulaşabileceğimizi düşünmektedir. Böylece Râzî, nazarî atomculuğun zorluklarını üstlenmeye zorlanmadan, olgusal seviyede kalarak ama bununla birlikte atomculuğun getirilerini koruyan bir pozisyonu savunmaktadır.

Özellikle cisim olmak bakımından cismin belirli bir ön-belirlenime sahip olup olmadığı sorusuna odaklandığımızda, cismin mahiyetine dair kesin bir yargıda bulunmadan, Râzî, cisim olmak bakımından cismin mütemasil olduğunu

söylememizin zeminini sunmaktadır. Râzî'nin *el-Metâlib*⁶⁰ gibi bazı pasajlarda cismin tanımına dair tercih ettiği görüşü açıklamasına rağmen, yine *el-Mebâhis*'de cismin basit bir cevher olarak tarifinin ancak lâzımlarıyla yapılabileceğini ifade eder.⁶¹

Biz şöyle diyoruz: Biz cevherin kendinden altındakine bir cins olarak yüklem olmadığını ispat ettik. Öyleyse cismin cins ve fasıldan oluşması zorunlu değildir ve hiçbir delil onun madde ve suretten oluştuğunu göstermemiştir. O halde *cisim basit bir cevherdir* ve bu nedenle, *levâzım* ve etkileri (*âsâr*) yoluyla olmadıkça onun tarifi mümkün değildir. Bu bölüm hakkında [cismin tanımı üzerine] söylediğimiz şey budur.⁶²

Özellikle dikkat çekilmesi gereken nokta şudur ki, Râzî cisim olmak bakımından cisim hakkında konuşmayı cismin mahiyetine dair bilimizden bağımsızlaştırarak cevap sunmaya çalışmaktadır. Çünkü aslında bir mahiyetin lâzımlarından yola çıkarak o mahiyet hakkında hüküm vermek mümkün değildir. Çünkü aynı lazımlara sahip olan farklı mahiyetler olabilir. Ateş ısıttığı gibi, hareket de ısıtır lakin bundan ateş ve hareketin aynı mahiyetler olduğu sonucu çıkmaz. Peki, Râzî cismin mahiyetine dair bilginin imkanı hakkında çekinceli davranırken, cisim olmak bakımından cismin mütemasil olduğunu nasıl gösterebilir? Bunun gerekçesi bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

⁶⁰ Râzî, *el-Metâlib*, 6/9.

⁶¹ Râzî, *el-Mebâhisu'l-meşrîkiyye fî ilmi'l-ilâhiyyat ve't-tabi'îyyât*, thk. Muhammed el-Bağdâdî, (Kum: İntişârâtü zevi'l-kurbâ, 1428/2007), 2/15. Râzî'ye göre cismin tanımına dair ayrıntılı bilgi için bk. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el Heyûlâ ve's-sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme". Râzî'den önce Kindî de heyûlânın tanımlanamayacağını söylemiştir. Lakin Kindî'nin bu ifadelerinin arka planında farklı bir gerekçe yatar. Ona göre heyûlâ farklı ve birbirine zıt nitelikleri kabul eder ve cinslerin cinsidir. Kendisinin üstünde bir cins olmadığından heyûlânın tanımlanması mümkün değildir. Bunun haricinde Kindî genel hatlarıyla Meşşâî heyûlâ kavramının içeriklerini korur. Müfit Selim Saruhan, "Kindî ve Beş Cevher", *Felsefe Dünyası* 2/42 (2005), 170.

⁶² Râzî, *el-Mebâhis*, 2/15.

1.1.2. Cisim Olmak Bakımından Cismin Ayırıştırıcı Bir Ön Belirlenimi Var mı?

Râzî, müşahede ve tecrübemizle idrak ettiğimiz cisimlerin iki yönünün bulunduğunu düşünmektedir. Biri bütün cisimlerde ortak olan, cisim olmak bakımından cisimlik mahiyetidir. Diğeri de her birini birbirinden ayırt eden özelliklerdir. Cisimlerin cisim olmak bakımından mütemasil olduklarını Râzî, cisimlerde bulunan ek bir sıfatla değil, cisimlik mahiyetine dayandırmaktadır.⁶³ Lakin yukarıda açıkladığımız gibi, Râzî, *el-Mebâhis*'de cisimlerin mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceğini, yalnızca levâzımlarının bilinebileceğini ifade etmektedir.⁶⁴ Bu minvalde, Râzî, cisimlerin mütemasil olduklarını ispat etmenin güç olduğunu düşünür. Çünkü bilgimiz cismin üç boyutu kabul edebilen bir şey olduğuyula sınırlıdır. Lakin bunun özel mahiyeti sebebiyle olup olmadığını bilmiyoruz. Bu durumda cisimlerin mütemasil olduklarını nasıl söyleyebiliriz?⁶⁵ Zaten Râzî, bu ilkeyi ispat etmek için öne sürülen iki zayıf delili takrir ederken, delilin zayıflığını bu yöne bağlamaktadır: Levâzımda ortaklık, mahiyette ortaklığı gerektirmediği için, cisimlerin levâzımlarından yola çıkarak mahiyetlerinde de ortak olduklarını ispat etmek mümkün değildir. Öncelikle Râzî'nin zayıf olarak değerlendirdiği iki delil ele alınacaktır. Daha sonra, mahiyet bilgisi olmadan cisimlerin temâsülüne nasıl bir gerekçe sunulabileceğine değinebiliriz.

⁶³ Râzî, *el-Metâlib*, 1/314-315. Müteahhir dönemde cisimlerin mütecanis olmalarıyla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bk. Ziya Erdinç, *Müteahhirîn Kelâmında Cismin Hakikati: Süreklilik ve Değişim*, (Ankara: Fecr, 2023).

⁶⁴ Râzî, *el-Mebâhis*, 2/ 15.

⁶⁵ Râzî, *el-Metâlib*, 1/177-8.

1) Öncelikle cisimler bir hayyizi işgal etme ve arazları kabul etme açısından mütemâsildir. Bu anlamda eşitlik bulunduğundan cisimlerin mahiyetlerinin tamamında eşitliğin bulunduğu söylenebilir. Bu gerekçenin cisimle alakalı ifade edilen hükümlerin (hayyizi işgal etme, arazları kabul etme) cisimlerin zatlarının gerekleri (levâzım) olduğu dikkate alındığında zayıflığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü nesneler belirli gereklerde ortak olmakla birlikte mahiyetlerinde farklı olabilirler. Bu sebeple tüm cisimlerin hayyizi işgal etme lâzımında ortak ama mahiyetlerinde farklı oldukları ihtimali elenmemiş olur.

2) İkinci bir gerekçe ise cismin felekî/unsurî ve latîf/kesîf ve sıcak/soğuk kısımlarına bölünmesine dayanmaktadır. Taksiminde kısımlandırılan şey (maksim) ortak olduğundan, cisim anlamının bütün bu kısımlarda (kasîm) eşit olması gerekir. Bu gerekçe de karşıt örnekler getirilerek eleştirilebilir. Çünkü sıfatlar da ruhani/cismani ya da renk/koku/tat olarak sınıflandırılabilir. Bu, sıfatların sıfat olmaları bakımından ortak olduğunu ama başka sıfatlarla birbirlerinden ayıştıkları anlamına gelir ki, bu teselsülü gerektirir. Çünkü yine ikinci düzeyde sıfatların ortaklık ve ayrışma noktalarının saptanması gerekir ve yeni bir düzeyde mesele tekrarlanır.⁶⁶

Cisimlerin cisimsellikte ortak olup olmadıklarına dair araştırmamızdaki problem noktası, cismin cisim olmak bakımından mahiyetini bilip bilmediğimizde yatar. Bu noktayı bir örnek vererek açmak gerekirse şöyle söylenebilir: Sıfatlar sıfat olmak bakımından eşit ama siyah, beyaz, acı olmak gibi özel mahiyetleri ile ayrışmaktadırlar. Cisimler için de böyle bir durum söz konusu olabilir. Hacim ve

⁶⁶ Râzî, *el-Metâlib*, 6/116.

yer kaplamada cisimler eşit ama özel mahiyetlerde farklı olabilirler. Bu durumda ateşin cisimselliği toprağın cisimselliğinden farklı olur. Bu ikisinin cisimselliği de feleğin cisimselliğinden farklı olur. Bu durum, cins ve fasıllardaki yapıya benzer; bir cinsin altına giren fasıllarda tek bir ortak tabiat bulunur. Bir fasıl, bir cinsi belirli bir tür haline getirir. Ancak, at ve insan canlılık cinsinde ortak olsalar da aynı faslı paylaşmazlar. Çünkü insan “düşünen” faslına ihtiyaç duyarken, at “düşünen” faslına ihtiyaç duymaz.⁶⁷ Cisimlerin mütemasil olduklarını göstermek, cisim mefhumunun bir cins mefhumu (*mefhum cinsî*) olmadığını göstermeye bağlıdır. Bu sebeple, cisim olmak bakımından cismin bir cins gibi fasıllarla türleşen bir cins olduğunu düşündüğümüzde, cisim olmak bakımından cismin mütemasil olduğunu, mahiyetin birliği ile açıklayamaz oluruz.⁶⁸ Bu durum, cisimlerin cisim olmak bakımından bir belirlenime sahip olmadığını ve sıfatların imkanına dayanan ispat-ı vacip ile tahsis delili bağlamında kullanılan önermede, cisimlerin mütecanisliğinin değil, mütemasillığının ispat edilmesi gerektiğini ifade eder. Bir diğer ifadeyle, cisimlerin mahiyetleri itibarıyla mütemasil ve sıfatlarıyla birbirinden ayrışmaları söz konusu olmalıdır. Eğer cismi bir cins mefhumu olarak kabul eder ve fasıllarla türleştiğini düşünürsek, cisim ancak bir fasıl eklendiğinde bir mahiyet kazanır ki bu durum, örneğin “at-cisim” ve “insan-cisim” gibi farklı mahiyetlerin ortaya çıkmasını gerektirir. Bu da “cisimler cisim olmak bakımından mütemasil olduklarından, biri için mümkün olan, diğerleri için de mümkündür” önermesini zayıflatır.⁶⁹

⁶⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/185-191.

⁶⁸ Râzî, *el-Metâlib*, 4/82.

⁶⁹ Râzî, *el-Metâlib*, 1/177.

Bu meseleyi ele alırken Râzî, cisim hakkındaki tasavvurumuzdan elde ettiğimiz bilgiye başvurur. Cisimle ilgili üç yönün bulunduğunu söyleyebiliriz: 1) üç boyut, 2) üç boyutu kabul edebilme 3) üç boyutu kabul etmenin ârız olduğu şey.⁷⁰ Filozoflar, Râzî ve kelamcılardan farklı olarak,⁷¹ cismin üç boyutlulukla eşitlenemeyeceğini savunmaktadırlar. Nitekim ilk heyûlâ onlara göre üç boyutluluğa kâbilliktir. Oysa, üç boyutu kabul edebilme özelliği, subutî bir sıfat değildir. Subutî bir sıfat olduğu kabul edilse dahi, cismin mahiyetinin dışında bir sıfattır. Bu durumda filozoflara göre, cisim üç boyuta kâbil olmaklığın ârız olduğu şeydir veya kendisiyle kâbiliyetin hâsıl olduğu şeydir. Lakin onun hakikati Râzî'ye göre malum değildir. Çünkü cisim hakkında bilinen tek şey, onun üç boyutluluğu kabul etmeyi gerektiren olmasıdır. Bir şeyin lâzımını bilmek onun özel mahiyetini bilmek anlamına gelmez.⁷² Cisimlerin mahiyeti hakkında bilgiye sahip olmadığımız için, onların cisim olmak bakımından eşit olduğunu söylemek zorlaşır.

Bununla birlikte bir çözüm noktası bulunmaktadır: Cisimlerin hacim ve miktar sahibi olmak bakımından eşit olduklarını bedihi olarak biliriz. Yukarıdaki açıklamalar bu bilgimizi zedelememektedir. Bu bilgiye ek olarak, her bir cismin kendine özgü ve diğerlerinden farklı bir taayyüne ve taşahhusa sahip olduğunu

⁷⁰ Râzî'nin cisimle ilgili sunduğu üç yön, İbn Sînâ'nın ism-i müşterek olduğunu söyleyerek "cisim" kavramının kendisi için kullanılan üç anlamla aynıdır. Bu, Râzî'nin üç ihtimali de göz önünde bulundurarak tüm bu anlamlarda fertlerinde ortak olan bir anlamdan bahsettiğimizi göstermektedir. Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'l-hudûd*, nşr. ve terc. Amelie-Marie Goichon, 1963, 22.

⁷¹ Râzî filozofların cisim tanımının ne hadd ne de resm olduğunu iddia eder ve ona göre cisim kavramı evvelî bir tasavvurdur. Bk. Râzî, *el-Mûlahhas*, 280 Bundan dolayı ancak gerekler ve etkileriyle açıklanabilir. Bk. Râzî, *el-Mebâhis*, 2/8. *el-Metâlib*'de Râzî'nin levazım ve âsâra dayalı bir açıklama olarak şöyle bir tasviri kabul ettiğini söyleyebiliriz: "Cisim, uzunluk, genişlik ve derinliktir." Râzî, *el-Metâlib*, 4/9.

⁷² Râzî, *el-Metâlib*, 1/178-8. a.mlf. *Şerhu'l-İşârât*, 2/185-191.

da biliyoruz. Yukarıdaki şüphenin hedef aldığı şekilde boyutluluk ve hacimlilikte ortak olan bu nesnelerin taşahhus ve taayyünde farklılıklarının mahiyetsel olup olmadığı soruşturulabilir. Eğer farklılık mahiyetsel bir fark değilse, cisimlerin cisimsellikte eşit olduğu görüşü zaten doğru olmuş olur. Ancak, farkın mahiyetsel olduğunu varsaysak bile, cisimsellikte eşitliğin geçerli olduğunu iddia etmek için elverişli bir yol bulunur: Çünkü bu varsayım üzere cisimler boyutlu ve hacimli olma yönünden eşit, kendi özel hakikatlerinde farklı olurlar. Ortaklık yönü, yani cisim olmak bakımından cisimlik, farklılık yönünden, yani kendilerine özgü hakikatleri, başka olmuş olur. Bu durumda farklılık ve ortaklık yönlerinin zât mı, sıfat mı olduğuna dair dair karşımızda üç şık belirir:

- 1) Farklılık yönü zâtlar, ortaklık yönü olan hacimli olma ise sıfatlar olur.
- 2) Ortaklığın olduğu yön olan hacimli olmaklık zât, farklılığı gerektiren yön ise sıfat olur.
- 3) Bu iki itibar da birbirinden ayrıdır. Ortaklık yönü farklılık yönünün ne sıfatı ne de mevsufudur.

Argümanın anlaşılması için taksimin başlangıç noktası ve çözmek istediği sorunu belirginleştirmekte fayda var. Sebr ve taksîm usulüne uygun olarak yapılan bu taksim, çelişğin iki ucunu (nefy ve ispat) içerdiği için aklî ve kapalı bir taksimdir; yani başka bir kısmın eklenmesine izin vermez. Taksimde Râzî şıkların farklılık ve ortaklık yönünün zâtta mı sıfatta mı olduğu sorusunu merkeze alarak çözümler. Zira böylece, yukarıda kendisinin sorunsallaştırdığı, lâzımlarda (burada sıfatlar) ortaklığın melzûmda (burada zâtlar) ortaklığı gerektirmediği ilkesini zedeleden cisimlerin zatlarda (mahiyetlerde) mütemasil olduklarını ispat

etmeyi amaçlar. Bunun devamında Râzî yanlış şıkları eleyerek, doğru sonucun intacını göstermektedir.

Birinci şık doğru olamaz, çünkü hacimli olmak ve boyutlu olmak bir hayyiz ve cihette gerçekleşir. Zira miktarın anlamı yön ve hayyizde uzamı olandır. Eğer hacimli olmaklığı bir sıfat olarak düşünürsek, sıfatın bulunduğu mahall ya bir mekân ve cihette bulunur veya bulunmaz. İki durum da yanlıştır, çünkü hacmin bulunduğu mahallin bir mekânda ve cihette bulunduğunu söylersek, farklılığın bulunduğu yönün kendisi hayyiz ve hacme sahip olmaması gerekir. Yoksa yine ortaklığın olduğu bir şey olur, ama biz onu farklılık yönü olarak düşünmüştük. Eğer farklılık yönün, yani hacmin sıfat olarak bulunduğu mahallin bir mekân ve yönde bulunmadığını ve bu durumda hissi işaret ile kendisine gösterilemeyecek bir şey olduğunu söylersek bu da yanlıştır, çünkü böyle bir şeyde hacmin bulunması imkansızdır. Çünkü hacmin zorunlu olarak mekân ve cihette bulunması gerekir. Lakin zorunlu olarak mekân ve cihette bulunması gereken bir şeyin, mekân ve cihette bulunması imkansız olan bir şeyde gerçekleşmesi imkansızdır. Bundan dolayı hacimli olmak böyle bir mahalde sıfat olarak bulunamaz.⁷³

Bu durumda ya ikinci ya da üçüncü şık doğru olur. Bu iki şık da bize cisimlerin cisimsellikte ortak olduklarını temellendirmemize imkan sunar. Öncelikle üçüncü şıkkın neden cisimsellikte cisimlerin eşit olduğu sonucunu verdiğini açıklayalım:

⁷³ Râzî, *el-Metâlib*, 1/102-3.

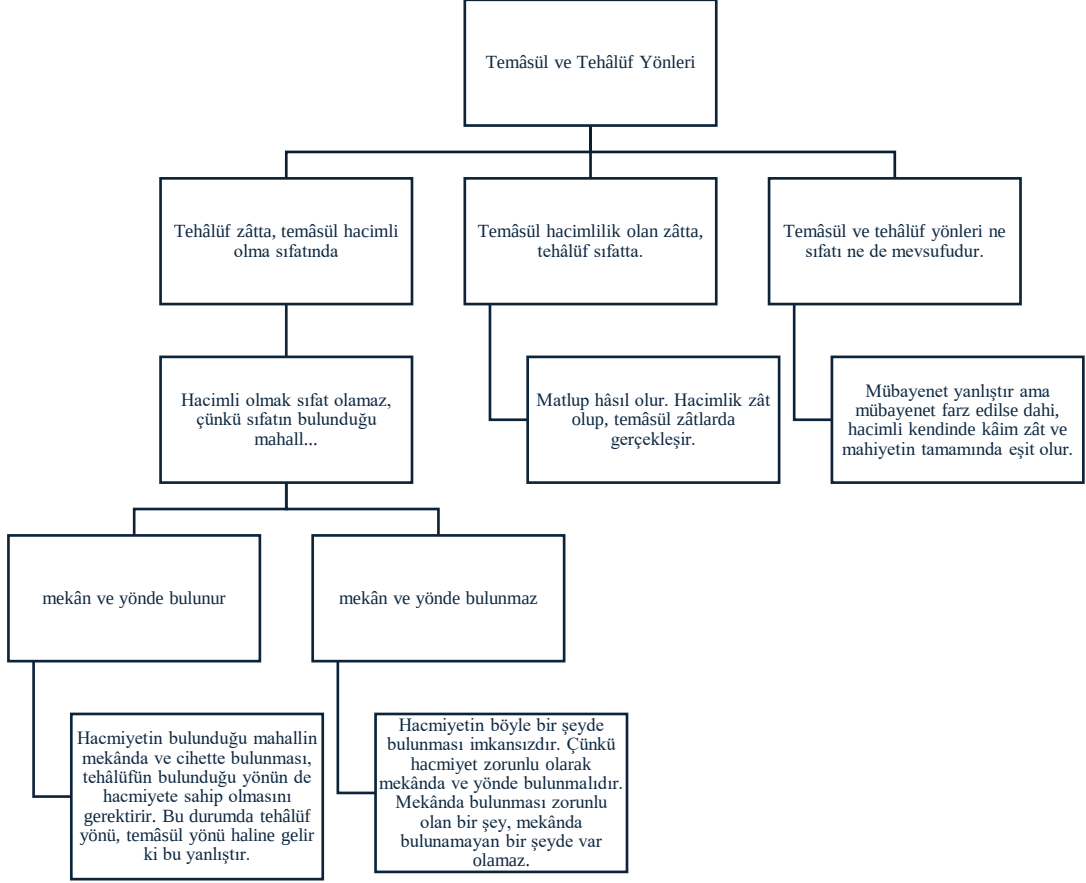
Üçüncü şık ortaklık ve farklılık yönlerinin tamamen birbirinden ayrı olduklarını varsayıyor, yani ne farklılık yönü ortaklık yönünün sıfatı ne de mevsufudur. Böyle bir mübayenetin yanlış olduğunu söyleyebiliriz, zira zorunlu olarak ateş cisminin toprak cisminden özellikleri ve durumları açısından farklı olduğunu biliyoruz. Ortaklığın bulunduğu cisimsellik ile farklılığın bulunduğu sıfatların birbirinden tamamen ayrı varlıklar olduğunu söylemek, bu ikisi arasında herhangi bir ilişkinin olmadığını söylemek anlamına gelir. Ne mevsufiyet ne de sıfatlılık ilişkisi. Bu bedihi olan bir şeyin reddedilmesidir. Bunun ötesinde, böyle bir mübayeneti doğru varsaydığımızda da ispat edilmek istenilen (yani cisimselliğin cisimlerde ortak olduğu) yine de elde edilmiş olur. Çünkü bu durumda hacimli olanların kendileri kâim zatlar olur ve mahiyetlerinin tamamında eşit olur.⁷⁴

İkinci şıkka geldiğimizde de ispat edilmek istenilen elde edilmiş olur. Çünkü cisimler arasındaki ortak yön olan hacmiyetin zâtlar ve farklılık yönünün sıfatlar olduğunu söylediğimizde, hacimler kendinde kâim bir zât olur. Hacim ve miktar bu mahiyette ortak olurlar. Böylece zâtlar mahiyetlerinin tamamında eşit olurlar. Râzî'ye göre, bu burhân güçlü ve kesin bir şekilde cisimlerin mahiyetlerin tamamında mütemasil olduklarını ortaya koyar. Bu durumda ise farklı sıfatları ve birbirine zıt olan özellikleri gerektirmeleri imkansız olur, çünkü mahiyetçe eşit olan şeylerin farklı gereklerinin olması imkansızdır.

Bu minvalde, cisimlerin cisim olmak bakımından bir belirlenimi yoktur; dolayısıyla türleşmenin ilkesi olarak herhangi bir özelleşmeye sahip olmadıkları

⁷⁴ Râzî, *el-Metâlib*, 1/180.

gibi modalite anlamında bir cisim için mümkün, zorunlu ve imkansız olan şey, ilke olarak bütün cisimler için de mümkün, zorunlu ve imkansızdır. Bu delilin şematik bir tasviri şu şekilde yapılabilir: Şekil 1⁷⁵



Şekil 1

Sonuç olarak, Râzî, cisimlere dair zorunlu bilğimiz olan hacim kavramını merkeze alarak, tüm cisimlerin mahiyet bakımından hacimlilikte eşit olduğunu ortaya koymuştur. Bu şekilde, cisimlerin eşit olduklarına dair önerme, diğer meselelerde temel bir ilke olarak kullanılabilir.

⁷⁵ İfadeyi kısaltmak için şekil 1’de eşbiçimlilik için temâsül, farklılık için tehâlûf kelimesi kullanıldı.

Râzî, bu ilkenin sadece doğa felsefesinde değil, uluhiyet, nübüvvet ve meâd meselelerinde de önemli bir yere sahip olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁶ Zira, cisimler mahiyetlerin tamamında eşit olduklarında onların belirli bir sıfat ile özelleşmesi mümkün bir durumu teşkil etmektedir. Bu durum, farklı imkanlardan birini seçen bir irade sahibinin varlığını gerektirir. Böylece cisimlerin eşit olmaları cismin dışında olan metafizik bir ilkenin belirleyici ve irade edici rolünü ispat etmektedir. Bir diğer ifade ile bu, Zorunlu Varlık'ın Fâil-i muhtâr olduğuna dair bir delildir. Ayrıca, cisimler mahiyet bakımından eşit olduğunda, bir cisim için mümkün olan durumların diğer cisimler için de mümkün olması gerekir. Bu durum, mucizelerin gerçekleşmesi ve doğal düzenin değişebilirliğine imkan tanır. Benzer şekilde, cisimlerin mahiyet bakımından eşit olması, kıyametin mümkün olduğunu da gösterir. Çünkü, ay altı âlem ile ay üstü âlem cisimlik bakımından eşittir; bu da ay altı âlemde olduğu gibi ay üstü âlemde de oluş ve bozuluşun mümkün olduğunu gösterir.

Bu noktada Râzî bu tezin araştırma sorusu cihetinden esaslı bir yöne işaret etmektedir. Cisimlerin mahiyetlerinde eşit olmaları, cisimlerin alabilecekleri sıfatlar karşısında da eşit uzaklıkta olmalarını gerektirir. Öyle ki, bazı cisimler için mümkün olan sıfatlar diğer cisimler için de mümkün olmalıdır. Râzî, bunu birkaç örnekle açıklar:

Herhangi bir cisimde bulunması mümkün olan her sıfatın diğer cisimlerde de bulunması mümkündür. Herhangi bir cisimde eksik olan bir sıfatın diğer cisimlerde de bulunmaması mümkündür. Durum böyle olunca, feleği felek yapan sıfatların feleğin cisminde bulunmaması ve onda yer küresel sıfatların bulunması mümkündür. Yerküreyi yerküre

⁷⁶ Râzî, *el-Metâlib*, 1/186.

yapan sıfatların yerkürede bulunmaması ve onda felekî sıfatların bulunması mümkün olur. Bu ise ispatlamak istediğimizdir.⁷⁷

Râzî'nin bu pasajdaki ifadelerine benzer ilave örnekler ve açıklamalar tezin üçüncü bölümünde dakikleştirilecektir. Bundan dolayı bu kısımdaki odak noktamızdan uzaklaşmamak için bu pasajın ayrıntılı yorumunu daha sonraki kısımlara bırakıyoruz. Bununla birlikte şu noktalara dikkat çekmek önemli olacaktır: Râzî, cisimlerin, cisim olmak bakımından mütemasil olduklarını, cismin mahiyetini tam olarak tanımlamaya çalışmadan, yalnızca cisimlerin hacimli olması gerektiği yönündeki zorunlu tasavvura dayanarak bir ispat sunmaktadır. Sonuç olarak, Râzî bu deliliyle, tezin ikinci bölümünün temel iddiası olan doğal nesnelere dair heterarşi görüşünün temelini aklî bir şekilde gerekçelendirilmiştir. Bu minvalde, yukarıda kavramsal olarak içeriği değiştirilen “heyûlâ” teriminin anlamı netlik kazanmış olur.

1.2. Cisimde Türsel Çeşitliliğin İlkesi

1.2.1. Mütemâsil Cisimlerden Türlerin Çeşitliliğine

Bir önceki kısımda -İbn Sînâcî heyûlâ kavramını veya kelamcıların atom kavramını yüklenmeye gerek olmaksızın- cisimlerin cisimsellikte mütemâsil oldukları ortaya konuldu. Ancak, gerçeklik dünyasına baktığımızda, cisimlerin özelliklerinin tek düze olmadıklarını açıkça gözlemleyebiliriz. Bu özellikler,

⁷⁷ Râzî, *el-Metâlib*, 1/104.

cismin türüne dayanan toprak ve suyun merkeze, hava ve ateşin çevreye doğru hareket etmesi gibi birincil nitelikler olabileceği gibi, sağduyu düzeyinde belirli nesnelerin sahip olduğu tat, koku ve görünüş gibi arazî özellikler de olabilir. Râzî'ye göre, insanın tezahürler üzerinden doğal nesneler hakkında idrak ettiği bu çeşitlilik hem türsel hem de arazî özelliklerin açıklanmasını gerektirir.–Bu durumda şu soru ortaya çıkar: Cisimler cisimsellikte ortak iseler, bu kadar çeşitli görünüm ve özellikler nasıl açıklanabilir? Bu çeşitli özellikleri açıklamak için ortak cisimsellikten farklı bir yönün bulunması gerekir. Burada tartışılan, cisimlerin hâriçte birbirinden ayrı fertler olarak nasıl bireyleştikleri değil; daha çok, cisimlerde gözlemlenen özellikler bağlamında türsel seviyede nasıl farklılaştıklarıdır. Cürcânî'nin isabetli bir ifadesiyle, burada araştırılan, “hakikatleri ayırıştırıp farklılaştıran” (*mutehâlifetu'l-hakâik*) unsurun ne olduğudur.⁷⁸

Bu bölümde, İbn Sînâ'nın türsel surete irca ederek açıklamaya çalıştığı türsel farklılıkların Râzî'ye göre arazlara irca edilebileceği ele alınacaktır. Bunun mukabilinde, İbn Sînâ'nın türsel çeşitliliği açıklamak için kabul ettiği türsel suret görüşü iki yönden eleştirilecektir. Râzî, bir yandan türsel suretin teorik bir araç olarak işlevselliğini sorgulamakta, teorik olarak vazgeçilebilirliğini ve açıklama gücünün zayıflığını öne sürmektedir. Diğer yandan, türsel suretin reddedilmesini gerektirecek argümanlar sunmaktadır. Bu çerçevede, İbn Sînâ'nın türsel sureti ispat etmek için sunduğu delil ele alınacaktır.

⁷⁸ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*, 131.

İbn Sînâ, çeşitliliğin sebebinin türsel suret olduğunu şu şekilde açıklar: Cisimlerin belirli bir mekâna, şekle, bölünmeye ve konuma özgü olmalarının dört sebebi vardır:

- 1) Cisimlerdeki genel ortak cisimsellik.
- 2) Cisimlerin lazımı (Cisimlerdeki lazım özellikler cisimlerin lazımlarının sonucudur).
- 3) Cisim dışında bir fâil.
- 4) Heyula

İbn Sînâ'ya göre, birinci ihtimal geçersizdir; çünkü genel ortak olan cisimsellik çeşitliliği açıklayamaz, ortak cisimselliğin ortak bir lazımı doğurması gerekir oysa biz lazımların çeşitliliğinin kaynağını araştırıyoruz. İkinci ihtimal de geçerli değildir; zira türsel özellikler başka lazımlara dayanırsa teselsül gerekir. Üçüncü ihtimal ise, cisimden farklı olan bir failin, hangi gerektirici sebeple (müreccih) belirli bir özelliği seçtiği sorgulanabilir. Cisimler türdeş oldukları için o özelliği almasını gerektiren bir sebep olamaz ve bu nedenle fâilin o özelliği o cisim için belirlemesi sebepsiz bir tercih olur. Eğer cisim o özelliği seçmeyi gerektiren bir sebebe sahipse bu gerektirme yine cisimsellikten dolayı olamaz, çünkü cisimsellik genel, özelleşme ise özeldir. Yine unsurların heyûlâsı ortaktır, dolayısıyla o, farklı durumların ilkesi olamaz. Bu durumda tek bir ihtimal geriye kalmaktadır: İbn

Sînâ'ya göre, cisimlerin belirli bir mekâna, şekle, bölünmeye ve konuma özgü olmalarının sebebi cisimlerin türsel suretleridir.⁷⁹

İbn Sînâ'nın doğa anlayışında türsel suret, cisimsel suret ile daima bir arada bulunsa da ondan başkadır.⁸⁰ Nitekim sırf bilkuvelliği ifade eden ilk heyûlâ cisimsel suret ile terkip halinde olduğunda birinci taayyün gerçekleşir. Lakin bu, hâriçte var olmak için yeterli değildir, türsel suretin heyûlâ ve cisimsel surete nispeti onları taayyün ettirme ve özelleştirme bakımındandır. Türsel suretin türlerle nispeti ise türlerde gerçekleşen eserlere ve lâzımlara ilke olmasıdır.⁸¹ Böylece İbn Sînâ nesnelerin cisimsellikte eşit olmalarıyla birlikte hangi yönden türleştiklerini ve türsel suretin nesnelerde müşahede ettiğimiz eser ve lâzımların ilkesi olduğunu bu delille ele almış oldu.

İbn Sînâ cisimsellikte eşit olan cisimlerin türsel suretle ayrıştığını, Râzî ise cisimleri birbirinden ayırt edenin arazlar kabilinden olduğunu iddia etmektedir. Bu arazların ve özelliklerin neden belirli bir cisimde gerçekleştiğini ise tahsis delili bağlamında Fâil-i muhtâr'a dayandırmaktadır. Nitekim, nesnelerde gerçekleşen özellikler dağılımının olumsal tabiatı tezin üçüncü bölümünde örneklerle ortaya konulacaktır. Cürcânî, Râzî'nin bu görüşünü, nesnelerde bulunan araz kabilinden kuvveler olarak tasvir etse de Râzî'nin böyle bir görüşü

⁷⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 75-80. Ayrıca bk. Davlat Dadikhuda, "Not so ridiculous. Avicenna on the Existence of Nature (tabia) contra Aristotle and the Asharites", *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 7/1, (2019).

⁸⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/76.

⁸¹ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*, 131.

savunup savunmadığı irdelenmelidir. Bu isnadın İcî değil, Cürçânî tarafından yapıldığını göstermek için, Cürçânî'nin ifadeleri parantez içinde verilmiştir:

İmam Râzî demiştir ki, [delille ulaştığımız şey şudur: Nitelikler, mekânda bulunuşlar vb. sözü edilen gerekler, cisimlerde var olan güçlere dayanmaktadır. Fakat bu güçlerin, cisimselliğin varlığının sebepleri olup da kâim kılan suretler oldukları delille sabit değildir. Aksine bize göre en mkulü ve] açığı, onların arazlar [kabilinden] olduğudur.⁸²

Râzî, Cürçânî'nin değerlendirmesine hak vermemize sebep olabilecek bazı ifadeler kullanmaktadır. Örneğin, insanın görme gücünü (القوة الباصرة),⁸³ dış idrak güçlerini, hafıza gücü ve müfekkire gücü (القوة الحافظة القوة المفكرة)⁸⁴ gibi iç idrak güçlerini, aklî güç anlamında (القوة العقلية)⁸⁵ veya bedensel güçlerini (القوى البدنية)⁸⁶ ifade ederken kuvve kavramını kullanır. Yine tabii olgular bağlamında direnme gücü (قوة المعاودة)⁸⁷ ve çekim gücünü (القوة الجاذبة)⁸⁸ kuvve kavramlarıyla açıklamaktadır. Râzî'nin tam olarak kuvve kavramıyla neyi kastettiği ve kuvve ile gerçekleşmesi mümkün olan bir fiilin imkan durumu mu veya kuvvelerin insan bağlamında işlevlerden⁸⁹ tam olarak nasıl farklılaştığı sorusu ayrıntılı sunulmayacaktır. Lakin burada şu noktaya dikkat çekmek gerekir: Râzî'ye göre, Fâil-i muhtâr nazariyesini savunduktan sonra kuvvelerin ispatı kesin bir şekilde yapılamaz:

Cevap şudur: Fâil-i muhtâr [görüşünü] benimsemezsek, bu problemleri kabul etmek zorunda kalırız. Lakin [bu görüşü] benimsersek, ki o açık hakikattir, bu problemlerden

⁸² Seyyif Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 2/846.

⁸³ Râzî, *el-Metâlib*, 1/47.

⁸⁴ Râzî, *el-Metâlib*, 5/386.

⁸⁵ Râzî, *el-Metâlib*, 1/49.

⁸⁶ Râzî, *el-Metâlib*, 1/221.

⁸⁷ Râzî, *el-Metâlib*, 5/175.

⁸⁸ Râzî, *el-Metâlib*, 5/182.

⁸⁹ Mehmet Zahit Tiryaki, "Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi", *Nazariyat* 4/2, (2018).

hiçbiri öne sürülemez. Bununla birlikte bu durumda, zikredilen kuvvelerin tamamının ispatına dair kesinlik mümkün olamaz.⁹⁰

Cürcânî'nin Râzî'nin hangi eserine ve hangi ifadelere atıfta bulunduğu belirsizdir. Lakin en yakın ihtimal Râzî'nin *el-Mûlahhas*'taki ifadelerine dayanarak bu yorumda bulunmasıdır. Ki orada Râzî şöyle bir değerlendirmede bulunur:

Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf

Râzî, el-Mûlahhas

“İmam Râzî demiştir ki, delille “Diyelim ki, üç sıfatın vucudî illetlere ulaştığımız şey şudur: Nitelikler, dayanması gerektiğini kabul ettik. mekânda bulunuşlar vb. sözü edilen Ama bu illetlerin neden suretler gerekler, cisimlerde var olan güçlere olması gerektiğini savunuyorsunuz? dayanmaktadır. Fakat bu güçlerin, Açıklaması: Suret, mahallini takavvum cisimselliğin varlığının sebepleri olup eden hâl anlamına gelir. Yani da kâim kılan suretler oldukları delille mahallinin varlığının sebebi olan sabit değildir. Aksine bize göre en hâldir. Bunu bildikten sonra, mâkulü ve açığı, onların arazlar getirdiğiniz delilin arazların kabilinden olduğudur.”⁹¹

(ثم إن سلمنا أنه لا بد من أمر زائد في الجسم) Ama

bunun dışında bu (illetlerin) cisimlerin varlığının sebepleri

⁹⁰ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/893.

⁹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/846.

olduklarına da (ilave bir) delil gerekir. Ancak bu (delil ile) şeylerin suret olduğu sabit olur. Aksi takdirde (bu illetler) suret değil, araz olurlar. Ve ben şimdiye kadar, filozoflardan bu matlubu ispat edeni görmedim.”⁹²

Râzî ve Cürcânî’nin ifadelerini kıyasladığımızda, Râzî “cisme zâid bir şey” ifadesini kullanarak, “kuvveler” kavramından kaçındığı gibi, bu ihtimali münazara içerisinde hasma bir adım yaklaşarak tenezzül kabilinden ifade etmektedir. Bu sebeple, Cürcânî’nin ifadelerinin *el-Mûlahhas*’tan alıntılanan bu pasajla en yakın ilişkiyi kurduğu düşünüldüğünde bile, Râzî’nin doğal cisimlerde güçlerin varlığını kabul ettiği sonucuna ulaşmak için yeterli bir gerekçe sunulmamaktadır. Bunun aksi neticesine varmamızı gerektirecek birçok delil bulunmaktadır: Râzî’nin araz kabilinden dahi olsa cisimlere içkin, nedensel etki sahibi kuvveleri kabul ettiğini söylemek sorunlu gözükmektedir. Bunun için muhtelif pasajlara başvurulabilir. Bu kaynaklar dikkate alındığında, Râzî’nin farklı bağlamlarda kullandığı “kuvve” kavramının doğada adetsel ilişkilere dair tasvirî bir işlevi olduğunu söylemek daha anlamlı olacaktır. Örneğin, Râzî’nin Fâil-i muhtâr nazariyesini savunduğunu ve doğada Allah dışında bir illet kabul etmediğini, felekî cisimlerin doğal süreçler ve olgular üzerindeki etkileri hakkındaki değerlendirmeleri ele alarak göstermek mümkündür. *İlmu ahkâmî’n-nücûm* literatüründen sayabileceğimiz Farsça yazılan *el-İhtiyârat* adlı eserin

⁹² Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/752.

Arapça tercümesi olan *el-Ahkâmü'l-'alâiyye*'de Râzî bu ilim ile iştigal etmenin farklı yönler ve motivasyonlar dikkate alınarak gerçekleştirilebileceğini ifade eder.

[1] Bazıları yıldızları araştırırken onlarla Allah'ın varlığına, O'nun kudretinin ve ilminin kemaline delil sunar. [2] Bazıları ise yıldızların hareketini araştırarak namaz, oruç, zekât ve hac gibi ibadetlerin vakitlerini tespit eder. [3] Yıldızların cirmi, boyutları, miktarı vs. hakkında yapılan araştırma da önerilir (*mendup*) çünkü bu bilgi (*ilmü'l-hey'e. ç.n.*) Allah'ın yaratmasındaki mükemmelliğini ortaya koyar. [4] Yıldızların bu âlemde tabiatları itibarıyla tesirde bulunmadıklarına dair araştırmadır. Lakin nasıl ki Allah Teala güneş doğduğunda aydınlığın bulunmasında ve güneşin batışında karanlığın bulunmasında adetini icra ediyorsa, Ay'ın Zenit'e yakın bulunmasının sıcaklığın, uzak bulunmasının da soğukluğun sebebi olmasında da tabiat değil O'nun adeti belirleyicidir. Bunun gibi enzâru'l-kevakib ve yıldızların imtizacını da adet yoluyla belirledi. Yıldızların mutluluğa veya mutsuzluğa sebep olmaları, tabiata dayalı bir şekilde tesir etme yoluyla belirlenmedi. Muhakkak ki, kelamcılar ve muhakkikler yıldızlara bu açıdan inanmanın ne küfür ne de dalalet olduğunda icmâ ettiler. [5] Bu âlemde yıldızların tabiatlarıyla müessir olduğuna inanmak. Bu itikat yanlış olsa da küfür derecesine ulaşmaz ve böyle inanan kişi de şer'an tekfir edilmez. Bir Mu'tezilî'nin ateşin tabiatı itibarıyla yaktığı ve suyun tabiatı itibarıyla soğutucu olduğu vb. inancı sebebiyle tekfir edilmediği gibi. [6] Yıldızların müstakil bir şekilde bu âlemin müdebbiri olduğuna inanmak. Öyle ki, mutluluk ve mutsuzluğun ancak yıldızların belirlenmesiyle olduğuna inanmak. Hatta insanların yıldızlara tapması gerektiğine inanmak. Şüphe yok ki, bu düşünce apaçık küfürdür. Bu yönlerden *ahkamu'n-nucûm* bağlamında neyin küfür neyin küfür olmadığı öğrenilmiş olur.⁹³

Râzî'ye göre [1] Allah'ın varlığına ve sıfatlarına delil getirmek için yıldızların konumlarını ve hareketlerini araştırmak önerilir. [2] Belirli ibadetlerin yerine getirilmesini mümkün kılmak niyetiyle astronomik araştırmada bulunmak Râzî'ye göre bir sorumluluktur ve vaciptir. Çünkü insan namaz ile mükellef kılındığı gibi namazın şartlarını yerine getirmek için ne gerekiyorsa onları tahsil etmekle de mükellef kılınmıştır. Astronomi bilimi de örneğin namazın vaktini belirlemede kaçınılmazdır. [3] Ayrıca bu bilimde yıldızların ve göksel cisimlerin

⁹³ Râzî, *el-Ahkâmü'l-'Alâiyye*, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, Arabe 2592, 7b, 8a.

özellikleri araştırılmak suretiyle Allah'ın yaratmasındaki mükemmelliği idrak edilmektedir. Böyle bir niyetle bu bilimle iştigal etmek Râzî'ye göre menduptur. Râzî'nin saydığı bu ilk üç motivasyon aslında İlmü ahkâmi'n-nücûm ile birlikte ilm-i heyet'in meşruiyet zeminini de sağlar. Son üç yön ise daha çok ahkâmü'n-nücûmla iştigal ederken Allah'ın dışında tesir sahibi bir illetin kabul edilip edilmediğine göre ayrıştırılmaktadır. [4] Râzî'ye göre bu âlemde aydınlık ve güneşin doğması nasıl varlık ve yoklukta deverân ediyorsa aynı şekilde İlmü ahkâmi'n-nücûm'un tespit ettiği deverân da bu şekilde yorumlanmalıdır. Bu deverânın herhangi bir illiyete işaret ettiğini söylemek doğru olmaz. [5] Dördüncü yöne dair bu yorum özellikle beşinci noktayla daha da güçlenmektedir. Çünkü Râzî beşinci yönde felekî cisimlerin müessir olduğu kanısının yanlış olduğunu ama yine de küfrü gerektirmediğini ifade eder. [6] Son olarak Râzî hem yanlışlığını hem de dinen sakıncalı olduğunu düşündüğü görüşe yer verir. O da göksel cisimlerin bu âlemi Allah'ın tesiriyeti ve iradesinden bağımsız ve müstakil bir şekilde tedbir ettiklerini ve dua ya da ibadetlerin bu göksel cisimlere yapılması gerektiği inancındır.

Râzî, türsel çeşitliliğin yalnızca Fâil-i muhtâr'ın tahsisine dayandığını ve cisimlerin kendinde bir nedensel güce sahip olmadığını, *Nihâyetu'l-ukûl*'da ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Orada Zorunlu Varlık'ın tek yaratıcı ve fail olduğunu açıklarken, felâsifenin kuvveler teorisini eleştirmektedir. Râzî'ye göre, felâsife doğal cisimlerden sâdır olan etki ve eserlerin doğal cisimlere içkin belirli kuvvelere dayanması gerektiğini düşünmüştür. Doğal cisimlerden sâdır olan etki ve eserlerin Allah'ın âdetiyle gerçekleştiğini düşünmek, sebepsiz tercihi

gerektireceğinden, muhaldir.⁹⁴ Râzî, yaratıcının kuvveler vasıtasıyla yarattığı düşüncesini eleştirmektedir. Burada serdedilen argümanlar aşağıda türsel suretin eleştirisindeki argümanlarla benzer olduğundan dolayı, bu bağlamda ayrıntılandırılmayacaktır. Lakin Cürcânî'nin ifadesine daha yakından baktığımızda, Râzî'nin görüşünü tam olarak yansıttığını söylemek zorlaşacaktır. Çünkü Râzî, cisimde sadece arazların kabul edilmesiyle, arazların güçlere dayandırılması arasındaki farka dikkat çekmektedir. Halbuki, Cürcânî, Râzî'nin doğal cisimde bulunan “niteliklerin cisimlerde bulunan güçlere dayandığı” görüşünü benimsediğini ifade etmişti. Râzî, *Nihâye*'de cismin sadece bir araz ile değil, arazların kendisine dayandığı güçlerle özelleşmesi gerektiğine dair gerekçenin geçersiz olduğunu saptar. Burada, cismin dışarıdan bir etki veya engele maruz kaldığında farklı bir eser meydana getirmesi ve engel ya da etkinin ortadan kalkmasıyla tabîî durumuna geri dönmesi, cisimden sadır olan etki ve eserlerin arazlara değil, tabîî duruma geri dönmeyi sağlayan güçlere dayandığı şeklinde gerekçelendirilerek savunulmaktadır. Örneğin, suyun soğukluğu, ısıtıcı etki sebebiyle ortadan kalkabilir. Lakin ısıtıcı etki ortadan kalkınca, soğukluk geri döner. Soğukluğa geri götüren sebep suyun cisimselliği olmadığına göre, cisimde soğukluğa geri götüren bir güç olmalıdır. O cismin başka bir kuvveyle özelleşmediği anlaşılır, çünkü bir engel bulunduğunda ortaya çıkan kuvve, o engelin ortadan kalkmasıyla geri dönmüyorsa, onun başka bir kuvveye dayanmadığı sonucuna ulaşılır. Lakin Râzî bu gerekçeyi, ispat edilmek istenilenin aksi görüşe hizmet ettiğini söyleyerek eleştirir. Çünkü bu gerekçeyle belirli bir cismin belirli bir eser ile özelleşmesi onda bulunan bir araz ile olur. Bu sebeple, o

⁹⁴ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdüllatîf Fûde, (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 2/95-6.

arazın bir güce dayandırılması gerekmez. Râzî bu gerekçede başka bir meselenin ithal edildiğini düşünür, ki o türsel suretin ispatıdır. Buna karşı da cismin belirli bir araz ile özelleşmesinin Fâil-i muhtâr'ın tahsisiyle olabileceği argümanını sunar.⁹⁵ Nihayetinde Râzî cisimlerden sâdır olan eser ve etkilerin onlarda bulunan kuvvelere değil, Allah'ın onlarda yarattığı arazlara dayandırılabilirliğini düşünür. Bir sonraki kısımda Râzî'nin türsel suret yerine ayrışmanın temelini araz olarak vazetmesinin hakikatte bir fark oluşturup oluşturmadığı ve eğer oluşturuyorsa bu farkın ne tür tazammunlara sahip olduğu irdelenecektir.

1.2.2. Türsel Suret Mukabilinde Çeşitliliğin Arazilara İndirgenmesinin Gerekçeleri

Râzî türsel sureti reddederken iki farklı strateji gözetir. Birincisi türsel suretin gereksiz bir ontolojik yük olduğunu göstermektedir. İkincisi ise, türsel sureti kabul etmenin beraberinde getirdiği problemlili sonuçları öne sürmektir. Öncelikle türsel suretin açıklayıcı gücünün zayıflatıldığı ve ontolojik bir yük olarak vazgeçilebilir olduğuna dair öne sürdüğü gerekçelere odaklanabiliriz:

Teselsül argümanı: Râzî İbn Sînâ'nın türsel suretine karşı şu soruyu sorar: Türsel farklılıkları açıklamak için türsel surete dayandığımızda türsel suretlerin farklılığını neye dayandıracağız? Çünkü cisimler sıfatlarda farklı oldukları gibi, sıfatların ilkesi olarak kurgulanan suretlerde de farklıdırlar. Eğer cisimlerin özelleşmesi bu sıfatlar ve bu sıfatların özelleşmesi türsel suret ile oluyorsa, soru

⁹⁵ Râzî, *Nihâye*, 2/97.

bir öteye taşınarak türsel suretlerin özelleşmesinin sebebi aranmalıdır. Cisimlerin türsel suretleri de bir özelleşmeye ihtiyaç duyar. Eğer cisimlerin türsel suretleri, yukarıda İbn Sînâ'nın saydığı aynı sebeplerden dolayı değilse yani ne ortak cisimselliğin ne heyûlânın ne başka lazımların ne de *ayrık aklın* eseri değildir. Bu durumda türsel suretlerin farklılığının başka *özel suretlere* dayanması gerekir ki bu teselsül ile sonuçlanır. Bu argüman, nesnelerdeki özelliklerin ve bu özelliklerin dayanaklarının doğaya içkin unsurlarla açıklanmasının soruya cevap teşkil etmediğini, sadece teselsül zincirinde cevabı başka bir mertebeye taşıdığını göstermektedir.

Teselsül argümanına şu şekilde cevap getirilebilir: Cisimler unsurî ve felekî olmak üzere iki kısma ayrılır. Unsurî cisimlerin belirli bir türsel suretle özelleşmesinin sebebi asıl itibariyle o türsel sureti kabul eden maddenin, maddeyi kabule hazırlayan başka bir sureti taşımasıdır. Felekî cisimlerde özelleşme, onların mahiyetlerine has heyûlâlarındandır. Her bir feleğin kendine has bir heyûlâsı vardır ve diğer feleğin maddesinden farklıdır. Feleklerin maddeleri ancak kendilerinde hasıl olan sureti kabul ederler. Böylece teselsül argümanı unsurî cisimler açısından türsel sureti kabule hazır olan madde ve felekî cisimler açısından da maddelerine has suretleri kabul etmeleriyle savuşturulmuş olur.

Böyle bir açıklamaya karşı şu cevap verilebilir: Hem felekler hem unsurlar için tek ve daha basit bir ilke ikame edilebilir. Felekler hakkında söylenen unsurlar hakkında da söylenebilir: Şöyle ki her unsurî cismin maddesinin, tıpkı feleklerin maddesinde olduğu gibi, o unsura özgü olduğu, ardından bu özgü madde sayesinde yeni bir surete hazırlanarak yeni sureti giydiğini söyleyebiliriz. Tersinden İbn Sînâ'nın unsurlar hakkındaki açıklaması felekler hakkında da işletilebilir: Her feleğin kendine özgü maddesi, tıpkı unsurlarda olduğu gibi, başka

niteliklerin yerleşmesine zemin hazırlar. Sonuç olarak basitlik ilkesi gereği, belirli bir mekan, konum, kolay ve zor bölünme gibi özellikler için türsel surete ihtiyaç yoktur. Mesele biraz daha şöyle ayrıntılandırılabilir: Eğer teselsül argümanına İbn Sînâ'nın cevabı dikkate alınırsa unsurî cisimlerin belirli niteliklerle vasıflanmasının, sadece maddede bulunan isti'dâda dayanması da mümkün görülebilir. Neden bir türsel suret gerek duyulmaktadır? Ya açıklanması beklenen özelleşme madde ile açıklanır, basitlik ilkesi gereği türsel suret gibi ilave bir şeye gerek yoktur, ya da kendinde bir açıklamaya ihtiyaç yoktur. Meseleyi anlaşılır kılmak için örneklerle açıklamak gerekirse şöyle diyebiliriz: Bıçakta keskinlik özelliği bulunmaktadır, çünkü demir ısıtıldığında bir yandan keskin bir şekle sokulabilecek öte yandan soğutulduğunda sertleşebilecek özelliğe sahip. Bu özellikler ise demirin bileşenlerinin belirli bir niteliğe sahip olmasıyla ilişkilidir. Böylece herhangi bir türsel suret kabul etmeksizin, doğal cismin bir özelliği, maddesinin özellikleriyle açıklanmış olur.⁹⁶

Felekî cisimler için ise şu açıklama yapılabilir: Feleklerin maddeleri belirli bir türsel sureti kabul etmeyi gerektiriyorsa, neden unsuri madde de doğrudan bir niteliği gerektirmesin?⁹⁷ Bu durumda teselsül argümanı, türsel suretin nihai bir açıklama sunmadığını ve ona atfedilen görece açıklayıcı rolün nitelikler tarafından yerine getirebileceğini ortaya koymaktadır.

Aşırı genelleştirme argümanı: Tenezzül kabilinden cisimlerde bulunan niteliklerin cisimlere ek bir şeye dayandığını kabul ettiğimizde dahi bunun bütün cisimlere teşmil edilmesinin gerekçelendirilmesi gerekir. Örneğin, felekî

⁹⁶ Râzî, el-Mülâhhas, 2/751; a.mlf. Şerh Uyûni'l-hikme, 3/28.

⁹⁷ Râzî, el-Mülâhhas, 2/751; a.mlf. Şerh Uyûni'l-hikme, 3/28; a.mlf. Şerhu'l-İşarat, 2/17.

cisimlerin şekil ve konumlarını, feleğin maddesinin zorunlu sonucu olarak düşünebiliriz. Örneğin, unsurî cisimler iki kısma ayrılır. Bir kısmı şekilleri kolayca kabul eder bir kısmı da zor kabul eder. Şekilleri kolay kabul etmenin vucudî bir illeti olduğunu söyleyebiliriz ama şekilleri zor kabul etmenin vucudî değil, ademî bir illetin sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Veya tersini de düşünebiliriz. Böylece cisimlerde türsel suretin bulunmamasının imkansız olduğu gösterilmemiş olur.⁹⁸ Ayrıca bu durum, cisimlerde türsel suretin bulunmasının mümkün olduğuna işaret etse de imkandan zorunluya ve gerçekleşmeye geçemediği için ileri sürülen iddiayı aşmış olur.

Bu tahliller, cisimlerdeki özelliklerin türsel surete başvurmaksızın da açıklanabileceğini göstermektedir. Cisimlerdeki niteliklerin türsel surete alternatif olarak araz ya da kuvvelerle açıklanıp açıklanamayacağı ise başka bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradaki gerekçelendirme biçimi öncelikle türsel suretin gereksiz ontolojik bir yük olduğunu göstermeyi hedeflemiştir.

1.2.3. Türsel Sureti Reddetme Gerekçeleri

Türsel sureti kabul etmenin sonsuz hâdisler silsilesini zorunlu kıldığı yönündeki eleştirileri şimdilik ele almayacağız.⁹⁹ Çünkü sonsuz hâdisler silsilesinin imkansızlığının bağımsız bir şekilde kanıtlanması gerekir; ayrıca felâsifenin bu tür bir teselsülü kabul ettiği bilinmektedir.¹⁰⁰ Lakin burada türsel

⁹⁸ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/751; a.mlf. *Şerhu'l-İşârât*, 2/17.

⁹⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/82.

¹⁰⁰ Muhammed Fatih Kılıç, “Nasîrüddîn et-Tûsî'nin Ezeli İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risale fi'l-illeti'tâmme)”, *Mukaddime* 8/1, (2017), 143-4.

sureti “gereksizleştiren” argümanların yanında, türsel sureti kabul etmenin sistem içi sorunlar barındırdığını gösteren gerekçeler de bulunmaktadır.

Türsel suretin mahalli ile ilişkisi: Türsel suretlerin cisimlerde mevcut olduğunu varsayalım. Bu suretlerin bulunduğu mahallin ne olduğuna dair iki ihtimal vardır. Türsel suret ya cisimde bulunur ya da cisimselliğin heyûlâda bulunmasını gerektirerek heyûlâda bulunur. Her iki durumda da türsel suret, varlığını cisimselliğe bağımlı kılar. Birinci durumda bu açıktır; zira hâll, mahalline bağımlıdır. İkinci durumda ise türsel suret, heyûlâ aracılığıyla cisimselliğe bağımlı hale gelir. Bu durumda bir kısır döngüyle karşı karşıya kalırız. Suret cisimselliğe, cisimsellik surete muhtaç olur.

Birden bir çıkar sorunu: Felsefe açısından “Birden bir çıkar” ilkesi metafiziksel önemi haiz bir ilkedir.¹⁰¹ Kendinde bu ilkenin gerekçeleri veya doğruluğu tartışılabilir. Ama bu sistemin içerisinde kalarak türsel sureti düşünmemiz gerekirse söz konusu ilke muvacehesinde bir sorun oluşmaktadır. Çünkü ya cisimde bulunan nitelik, miktar ve şeklin ilkeleri olan tek bir suret kabul edilir, bu durumda tek bir suretten birçok niteliğin sadır olduğuna hükmedilmesi gerekir. Bu ise “Birden bir çıkar.” ilkesiyle uyuşmaz. Eğer cisimde her bir nitelik için özel bir suret kabul edilirse, tek bir madde birçok sureti kabul etmiş olur. Bu da imkansız görülür.

Bir önceki kısımda teselsül argümanına karşı getirilen açıklama denemesinde cisimde suretlerin mertebeler içerisinde ve birbirine dayanacak

¹⁰¹ Davlat Dadikhuda, “Birden Bir Çıkar Ne Demek? İbn Sînâ, Behmenyâr ve Fahreddin er-Râzî’ye Göre Mübâhasât’taki Bir Kuralı”, *Nazariyat* 6/2, (2020). Wahid Amin, “From the One, Only One Proceeds”, *Oriens* 48, (2020).

şekilde birbirini takip ettiğine işaret edilmişti. Yani heyûlâ cisimlik suretinden sonra türsel sureti almakla ikinci sureti farklı bir mertebede kabul eder. Bundan dolayı heyûlâ aynı mertebede iki suretle kaim olmaz. Böyle bir açıklamayla bu eleştiri yöneltilebilir mi? Buna binaen cisimde bulunan nitelik, miktar ve şeklin dayandığı suretler mertebeler içerisinde, birbirini takip ettiklerinden dolayı söz konusu ilkeye aykırı olmadığı gibi, tek bir maddenin birçok sureti kabul etmesini de gerektirmez.

Lakin böyle bir açıklamanın da anlamlı olmadığını görebiliriz. Çünkü nitelikler, eserler ve gerekler birbirini takip eder ve sıralı olarak bize tezahür etmemektedirler. Cismin belirli bir mekânda bulunması, o cismin belirli bir miktar ile vasıflanmasından dolayı daha evlâdır gibi bir düşünce anlamlı değildir. Aynısı şekil, sıcaklık veya soğukluk gibi nitelikler için de geçerlidir. Cisimlerde her bir arazi diğerinden bağımsız olarak görmekteyiz. Eserler arasında bir sıralılık ve tertip bulunmadığına göre, eserlerin illetleri arasında da bir tertip bulunmaması gerekir. Bu durumda suretler tertip halinde olmazlar ve problem bâki kalır.¹⁰²

1.2.4. Türsel Suret ve Arazlar Arasındaki Fark

Önceki bölümde, gerçeklikte cisimlerde gözlemlenen türsel çeşitliliğin türsel surete dayandırılmayacağı iki farklı açıdan ele alındı. Öncelikle, türsel sureti kabul etmemizi zorunlu kılacak gerekçelerin mevcut olmadığı tartışıldı. Bu şekilde, türsel suretin varlığına ilişkin bir ispatın bulunmadığı ileri sürüldü.

¹⁰² Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/753.

Bununla birlikte, yalnızca delil yokluğu yeterli görülmedi; zira bir delilin eksikliği, o şeyin yokluğunu ispatlamak için tek başına yeterli değildir. Bu nedenle Râzî, türsel suretin kabul edilmesinin birtakım problemlere yol açacağını, dolayısıyla onu reddetmek için geçerli delillerin de bulunduğunu ileri sürdü. Yine de vazedilen soru cevabını bulmadı. Peki, cisimlerde gözlemlenen türsel çeşitliliğin temel kaynağı nedir? Diğer bir ifade ile, Râzî'nin İbn Sînâcı türsel suret anlayışını reddetmesi ve bunun yerine cisimlerin şekil, miktar ve niteliklerde farklılaşmasını arazî olarak kategorize etmesi, kayda değer bir hamle midir? Bu hamlenin artı değeri tam olarak nedir?

Râzî'nin mezkûr tutumunu bir alıntı ile hatırlamak faydalı olacaktır:

Diyelim ki, üç sıfatın vucudî illetlere dayanması gerektiğini kabul ettik. Ama bu illetlerin neden suretler olması gerektiğini savunuyorsunuz? Açıklaması: Suret, mahallini takavvum eden hâl anlamına gelir. Yani mahallinin varlığının sebebi olan hâldir. Bunu bildikten sonra, getirdiğiniz delilin arazların cisimlerde mevcut olan bir şey nedeniyle olduğuna delalet edebilir. Ama bunun dışında bu (illetlerin) cisimlerin varlığının sebepleri olduklarına da (ilave bir) delil gerekir. Ancak bu (delil ile) şeylerin suret olduğu sabit olur. Aksi takdirde (bu illetler) suret değil, araz olurlar. Ve ben şimdiye kadar, filozoflardan bu matlubu ispat edenini görmedim.¹⁰³

Bu pasajdan anlaşılacağı üzere, Râzî cisimlerde müşahade ettiğimiz türsel çeşitliliğin nesnelerin varlığının mukavvim unsuru olan bir surete dayandırılması için herhangi bir gerekçenin bulunmadığını vurgular. Bu noktada, daha önce açıkladığımız gibi, Râzî'nin, bu niteliklerin nesnede bir araz olarak bulunan kuvvelere mi dayandırılması gerektiği yoksa herhangi bir kuvveye başvurulmadan doğrudan nesnede bir araz olarak mı kabul edilmesi gerektiğini açık bıraktığı görülmektedir. Çünkü niteliklerin, cisimde doğrudan bir araz olarak ya da bir kuvveye dayanan arazlar olarak kabul edilmesinden bağımsız olarak,

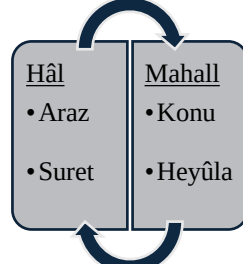
¹⁰³ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/752.

Râzî'nin açıkça karşı çıktığı nokta, niteliklerin nesnenin temel unsuru olan türsel surete dayandırılmasıdır. Bu bölümde tezin odaklandığı konu, tanrısal faaliyet (divine action) tartışması değildir. Başka bir ifadeyle, buradaki tartışma, yaratıcının kuvveler aracılığıyla mı yarattığı yoksa bir tür vesilecilik şeklinde her an müdahalede mi bulunduğu değildir. Burada esas mesele, doğa bağlamında modalite açısından herhangi bir sınırlandırmanın bulunup bulunmadığıdır. Bu nedenle, Râzî'nin türsel suret yerine arazları benimsemesi, imkan alanlarının doğal bir sınırlamaya tabi olmadığı yönünde bir adım olarak değerlendirilebilir. Bu noktayı daha iyi bir şekilde açıklığa kavuşturmak için suret ile araz arasındaki farkın analiz edilmesi faydalı olacaktır.

Suret ile arazın nasıl ayrıştırılabileceği ve suretin cevher statüsünün nasıl korunabileceği konusunda, Aristoteles'in *Metafizik Zeta* ve *Kategoriler* eserlerinde yer alan araz tanımına ilişkin şarihler dönemindeki yorumlar ve ardından İbn Sînâ'nın yaptığı düzenlemeler önemli bir başlangıç noktası sunmaktadır.¹⁰⁴ Bu tartışmaların, suret ile arazın birbirinden dakik ve net bir şekilde ayrıştırılmasına zemin sağladığını vurgulamak gerekir. Tarihsel süreçteki bu tartışmaların sonucu olarak ortaya çıkan ince ve net ayırım, Râzî'nin türsel suret yerine araz kavramını öne sürmesini birçok açıdan daha anlamlı hale getirmektedir.

¹⁰⁴ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, (İstanbul: Klasik, 2017), 124-142.

Bir şey “bir şeydedir” denildiğinde başka bir şey tarafından özelleştirildiği ve onda yayılmış bir şekilde bulunduğu kastedilir.



Şekil 2

Birine işaret edildiğinde diğerine de ya takdiren ya da tahkiken işaret edilmiş olur. Bir şeyde bulunan ise ya niteleyen olur veya olmaz. Eğer niteleyen olursa ona “hâl” denir. Yani bir şeyde bulunan olur. Nitelenen ise “mahall”dir. Hâl ve mahall arasında bir ihtiyaç ilişkisi vardır. Eğer mahall hâlin varlığının sebebi olursa, mahalle konu (موضوع) denir. Hâl ise araz olur. Muhtaçlık ilişkisi (Şekil 2’de ok işareti ile temsil edilen) ters olduğunda ise, yani hâl mahallin varlığının sebebi olunca, mahall heyûlâ, hâl ise suret olur. Bir konuda bulunmamak bir mahallde bulunmaktan daha genel bir kavramdır. Mahallde olmayan her şey bir konuda da değildir, ama konuda olmayan her şeyin bir mahallde olmadığı doğru değildir. Çünkü suret konuda bulunmaz ama bir mahallde (heyûlâ) bulunur. Cevherin şartı bir konuda olmamak olduğundan dolayı, suret bir konuda değildir ama bir mahalldedir. Bir mahallde bulunmayan ama kendisi de bir mahall olmayan ise heyûlâ ve suretten mürekkep olan cisimdir. Araz ise bir konuda var olandır.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Râzî, Şerhu Uyûni’l-hikme, 3/14 vd.

Burada özellikle dikkat çeken nokta, suretin, âyanda “bu” olarak işaret edebileceğimiz bir nesnede bulunan arazdan farklı olmasıdır.¹⁰⁶ Suret heyûlâya ilişmeden önce “bu” olarak işaret edilebilecek bir cisim mevcut değildir; zira suret, mürekkep cismin varlığını mümkün kılan temel unsurdur. Üçer’in tahliline dayanarak özetlemek gerekirse, bir şeyin araz olarak kabul edilmesinin şartları şunlardır: (1) Arazın bulunduğu konu, hâriçte var olan ve “bu” olarak işaret edilebilecek belirli bir nesne olmalıdır. (2) Araz konuyu kâim kılmaz. Onun zatının mukavvim unsuru değildir. Nitekim zaten araz ilişmeden önce “bu” olarak işaret edebileceğimiz bir nesne karşımızda bulunur. (3) Araz konuya dışardan ilişir, yani konunun zâtının bir parçası değildir. Bunun aksine, heyûlâ ile suret ilişkisinde, suret “bu” olarak işaret edilemeyen bir mahalle yerleşir. Suretin ilişmesiyle birlikte mahal bilfiil varlık kazanır ve bu nedenle suret, mahalli belirgin hale getirir.¹⁰⁷

Araz ve suret arasındaki ayrımı bu şekilde ortaya koyduktan sonra Râzî’nin suret yerine arazı tercih etmesinin farklı uzanımları takip edilebilir. Râzî’nin cisim olmak bakımından cisme tekabül edecek şekilde kullandığı heyûlâ, kendisine işaret edilebilen kendinde kâim arazları kabul edebilen bir konudur. Bu minvalde Râzî’nin heyûlâ kavramı bir mahall değildir ve bir konu olarak takavvumu, yani hâriçte var olabilmesi için bir surete ihtiyaç duymaz. Hâriçte varlığının mukavvim unsuru olan bir surete ihtiyaç duymamasının sonucu, heyûlânın mutlak imkanın taşıyıcısı olarak kendinde kâim bir zâtı teşkil etmesidir. Bu bölümün ilk kısmında açıkladığımız gibi, İbn Sînâcî ilk heyûlâ kavramsal bir

¹⁰⁶ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 35.

¹⁰⁷ İbrahim Halil Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 166-70.

araç olarak işlev görmektedir ve hâriçte her zaman onu bir suretle özelleşmiş, yani mutlak imkan sınırlandırılmış bir şekilde bulunmaktadır. Bunun mukabilinde Râzî, İbn Sînâcî ilk heyûlâyı ontolojik bir üst düzeye çıkararak, kendinde kâim bir zât ve cisim olmak bakımından cismin bilkuvve her şey olabilen olarak vazeder. Râzî'nin, cisimleri birbirinden ayırt eden unsurun türsel suret değil, araz olduğunu düşünmesi, cisimlerin mütemasil oldukları ilkesine uygun düşmektedir. Çünkü böylece cisim olmak bakımından cisim kendinde ilkece her şey olabilen bir zâttır ve modal olarak her niteliğe eşit uzaklıktadır. Sadece doğal cisimlerin yapısı zât-sıfat veya mevzu-araz ilişkisi olarak düşünüldüğünde, doğal alanda hakiki anlamda böyle bir mutlak imkan alanı tesis edilebilir. Aksi takdirde, her bir seviyede belirli bir türsel suretle özelleşmiş ve bu suretin gereği olarak imkan alanı sınırlandırılmış bir madde söz konusu olur. İmkanın ilkesi olan madde kendinde bir zât olmadığından, mutlak imkanın her daim bir suretle sınırlandığını söylememiz gerekir. Râzî ise, türsel suret yerine arazlara dayanarak türleşmeyi açıklamakla böyle geniş bir imkan alanının korunmasının zeminini tesis etmiş olur. Doğal nesnenin, cisimlerin ve cisimlerin birbirinden ayrışmasını sağlayan unsur olarak arazların bu şekilde ele alınmasını, Râzî'nin düşüncesinde cisim ile arazlar arasında bir heterarşi ilişkisi olarak değerlendirmeyi öneriyoruz. Bunu, İbn Sînâcî hiyerarşik doğal nesne anlayışına karşı ortaya konulan bir yaklaşım olarak şimdi ayrıntılı olarak ele alabiliriz.

1.3. Sonuç: Cisimde Suretsel Hiyerarşi yerine Arazların Heterarşisi

İbn Sînâ'nın doğa felsefesine göre, cismin varlık kazandırıcı unsurları madde ve surettir. Ancak, herhangi bir madde herhangi bir suretle terkip ilişkisinde bulunamaz. Madde ve suret arasında belirli bir münasebetin bulunması gerekir. İbn Sînâ, madde-suret ilişkisinde maddeyi değersizleştiren ve işlevsizleştiren yaklaşımlara karşı çıkarak, hilomorfik doğa anlayışında araştırmamızın temel sorusuyla bağlantılı önemli bir ilke ortaya koyar: “Çünkü her suret, her maddeye müsait (uygun) değildir. Ve de her madde her suret için hazırlanmış değildir.”¹⁰⁸ İbn Sînâ bir maddede belirli bir türsel suretin hulul edebilmesi için, o surete uygun “türsel maddenin” bulunması gerektiğini düşünür. Maddenin belirli bir türsel sureti kabul etmeye yönelik hazırlığı birincil isti'dâd olarak terimselleştirilir. İkincil isti'dâd, doğal nesnenin hâriçte var olduktan sonra kazandığı nitelikler ve eserlerdir.¹⁰⁹ Birincil isti'dâd türün bilfiilliği için zorunludur ve kendi içerisinde hiyerarşik bir yapı sergilemektedir. Çünkü birincil isti'dâdın tam hazırlık aşamasına gelmesi önceki hareket ettirici kuvvelerin gerçekleşmesine bağlıdır. Bu bağlamda İbn Sînâ, tam, eksik, yakın ve uzak infiali kuvvelerden bahseder. Örneğin, çocuk yetişkin bir insan için tam isti'dâd halini teşkil ederken, hiyerarşik olarak sperm, zigot, embriyo, bebek gibi uzak kuvvelerin gerçekleşmesi zorunludur. Bu süreçleri birer mertebe olarak değerlendirdiğimizde, her bir mertebe hâriçte tahakkuk eden bir doğal cisimdir,

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *Şifâ: Fizik*, 1/56-8.

¹⁰⁹ İbn Sînâ felsefesinde isti'dâd, türleşme ve bireyleşme hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Kübra Tiryaki, *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde İsti'dâd: Türleşme ve Bireyleşme Bağlamında Bir İnceleme*, Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi (2023), 42-44.

kendinde bir madde ve bir suretten oluşur ve aynı zamanda bir üst mertebenin hazırlayıcı ilkesidir. Bir diğer ifadeyle, her bir mertebe bir üst mertebenin imkanını taşır ve imkan doğal cismin gerçekleşmesine doğru daralarak ilerler.¹¹⁰ Burada dikkat çekilmesi amaçlanan mesele şudur: Herhangi bir doğal nesnenin hâriçte tahakkuk etmesi için bu süreçlerin tamamı zorunlu olarak görülmektedir. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz gibi, isti'dâd belirli bir maddenin bir “türün maddesine” dönüşmesini ve böylece o türün suretini kabul etmesinin imkan zeminidir. Her bir mertebede bir sonraki mertebeye geçişte bir önceki mertebe bu anlamda zorunlu bir isti'dâda haiz olmalıdır. Hiyerarşik olarak tasvir ettiğimiz doğal cisme dair bu nazariye, her bir mertebede maddeyi imkanın zemini olarak vazederken, aynı zamanda sınırlayıcı karaktere de haizdir. Bu sebeple, tekraren, her maddede her araz veya tür gerçekleşemez. Maddenin imkanı o surete doğru sınırlanmış olması gerekir. Bu süreci İbn Sînâ bir örnekle “yakın kuvvet” ve “uzak kuvvet” kavramlarıyla açıklar:

Bazı şeyler ise, diğerlerini engellemez, fakat isti'dâdın tamamlanması için başka bir karineye gerek duyar. İşte bu kuvvet, uzak kuvvettir. Yakın kuvvet ise, fiilinden etkilendiği fâil kuvvetten önce bir fâil kuvvetin kendisine bitişmesine muhtaç olmayan kuvvettir.¹¹¹

¹¹⁰ Tiryaki, İbn Sînâ'nın yetkinleşme sürecinde meydana gelen mertebeleri ve suret değişimini, türsel değişim ile tür içindeki bir evrim süreci olarak ikiye ayırdığını vurgular. Bu ayırımın Râzî düşüncesi bağlamında nasıl gözetileceği belirsizdir. Özellikle türleşme arazlara indirgendikten sonra, zatî sıfatlar ile zata eklenen sıfatlar arasındaki ayırımın ayrıca ele alınması gerekir. Bu araştırma, doğa felsefesi bağlamındaki imkan kavramının çizdiği çerçeveyi aşacağından dolayı burada ayrıntısına girilmeyecektir. Zira, madde-suret ilişkisi bağlamında, maddenin bir sonraki mertebede suretin imkanını taşıması, suretin türsel olup olmaması açısından bir farklılık yaratmaz. Bk. Kübra Tiryaki, *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde İsti'dâd: Türleşme ve Bireyleşme Bağlamında Bir İnceleme*, 122-3.

¹¹¹ İbn Sînâ, *Şifâ: Metafizik*, 1/157.

Doğal cisimlerde maddenin taşıdığı imkan açısından bir hiyerarşinin bulunduğunu “uzak kuvvet” kavramı üzerinden anlaşılır kılabiliriz. İbn Sînâ’nın verdiği bir örnek üzerinden açıklayacak olursak: Ağaç, madde ve suretten oluşan bir doğal cisimdir. Bununla beraber, bir başka doğal cismin maddesi de olabilir. Ancak her doğal cismin maddesi haline gelemmez. Örneğin, ağaç, bir insanın imkanlarını taşıyan bir madde olma kapasitesine sahip değildir. Çünkü insanın imkanını taşıyan madde, özel isti’dâd doğru ilerleyen süreçte bazı imkanları geride bırakarak hususileşmektedir. Bir diğer ifadeyle, ağaç, uzak kuvve olarak ahşap bir anahtar olma imkanını taşır ve sökücü, doğrayıcı ve yontucu gibi yakın kuvvetler devreye girdiğinde tam isti’dâd gerçekleşir.¹¹² Doğal nesnelerin oluşumuna bu şekilde baktığımızda, dikkatimizi imkanın gerçekleşmeye yönelik yönüne vermiş oluruz. Lakin gerçekleşme sürecinde dışlanan imkanların da dikkate alınması gerektiğini belirtmeliyiz. Ağaç, yakın kuvvelerin etkisiyle ahşap bir anahtar olma imkanına yönelirken, bir kapı ya da masa olma potansiyelini yitirir. Aynı şekilde, unsurlar seviyesinde madde-suret terkinde maddenin taşıdığı imkan genişler, imtizaç seviyesinde ve insani oluşumundaki sonraki seviyelerin her birinde imkan alanını barındıran bir madde söz konusudur. Ancak, bu seviyelerin her birinde önceki seviye, bir sonraki seviyenin imkanını hem içerir hem de sınırlandırır. Öyle ki, ancak bedensel bir konuda bir nefsin gerçekleşebileceğini söylememiz gerekir.¹¹³ Hiyerarşideki daha alt seviyelerin tamamı, bedensel bir yapının varlığı için gerekli koşulları oluşturur. Ve artık bedensel bir konunun insani nefsi kabul etmeye dair imkanı barındırmakla beraber, artık onda bıçak olma imkanının bulunmadığını söyleyebiliriz. Lakin

¹¹² İbn Sînâ, *Şifâ: Metafizik*, 1/157.

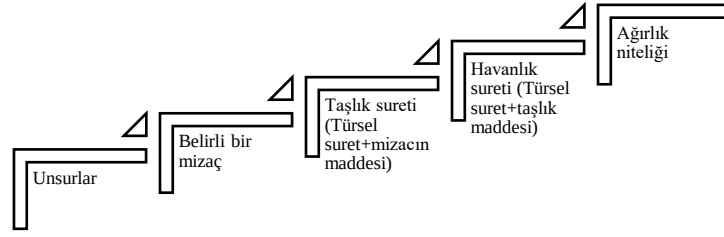
¹¹³ İbn Sînâ, *Şifâ: Metafizik*, 1/160.

doğal cismin tahakkuk edebilmesi için mümkün olması şarttır. Madde, doğal cismin bilfiilliğinin illeti değildir ve fakat, imkanının taşıyıcısı olma cihetinden bilfiilliğin şartıdır. Madde ve maddenin taşıdığı isti'dâd gerçekleşmedikçe illetin tesiriyetinin şartı gerçekleşmemiş olur. İmkan, maddeyle ilişkilendirildiğinden dolayı, doğal nesnenin dış dünyada varlık kazanması için zorunlu olan doğal şartlar, aynı zamanda metafiziksel şartlar haline getirilmiş olur. Böylece doğal imkan alanı, metafiziksel imkan alanıyla örtüşmektedir.¹¹⁴

Doğal nesnelerin barındırdıkları maddeler, imkanın bir hiyerarşisini teşkil ettiği gibi suretlerin hiyerarşisini de gerektirmektedir. Ağaç, madde ve suretten oluşan bir doğal cisim olmakla birlikte diğer yandan bir üst hiyerarşik seviyede masanın maddesi olabilir. Bununla beraber ağacın neyin maddesi olarak hizmet edebileceği kendisiyle özelleşmiş olduğu suret tarafından belirlenir: ağaçlık sureti. Bir mertebedeki suret, bir sonraki mertebedeki maddenin yönünü sınırlandırmaktadır.

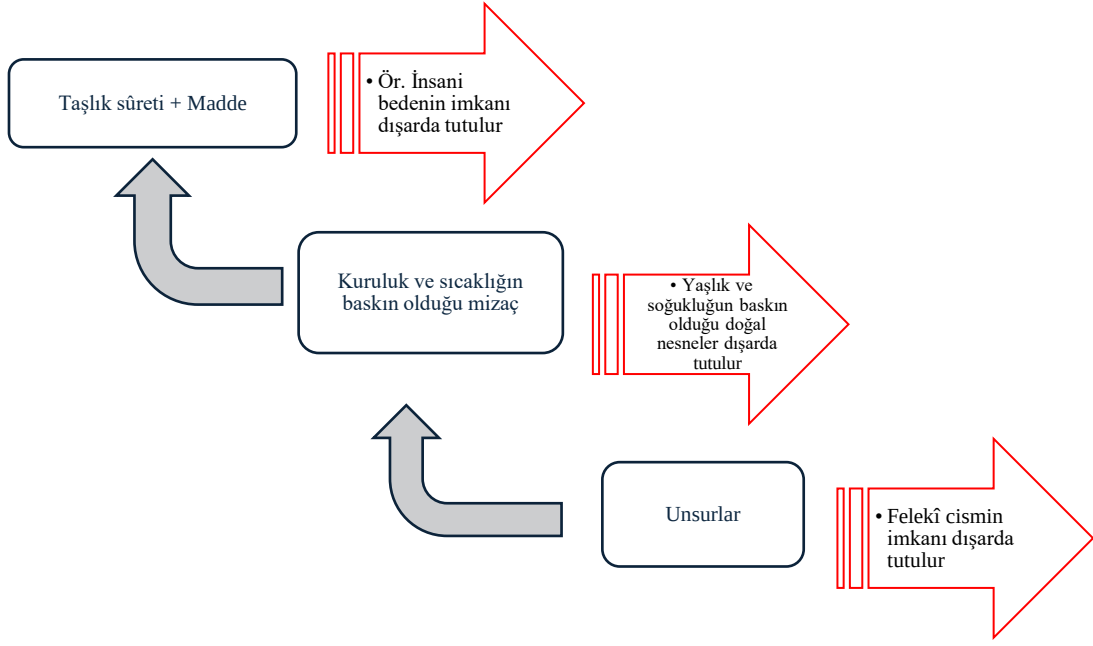
¹¹⁴ İbn Sînâcî doğa felsefesi içerisinde bir nesnenin oluşumunda madde ve isti'dâda dikkat çekmenin İbn Sînâ'yı Aristotelesçi hareket ilkelerine dayalı oluşum nazariyesine indirgediğimiz anlamına gelmez. İbn Sînâ'da doğal nesnenin oluşum sürecinde maddenin, faal aklın ve metafiziksel fâil illetin rolleri, Aristoteles'ten farklı olarak hareket verici değil, varlık verici fâilin rolüyle ilgili İbrahim Halil Üçer ve Kübra Tiryaki ayrıntılı olarak analizlerde bulunmuştur. Burada isti'dâd kavramına yoğunlaşmanın temel amacı, bu araştırmanın imkan kavramına odaklanmasıyla ilgilidir, yoksa İbn Sînâ'yı Aristotelesçi bir yaklaşıma indirgemek değildir. Bk. İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-Fesâd, VI'nın Karşılaştırmalı bir Analizi", ed. Zahir Tiryaki, Kübra Tiryaki, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, (İstanbul: Nobel, 2016); a.mlf. "Aristotelesçi Dunamis'in Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti'dâd ve Teheyü' Anlayışı Üzerine", *Nazariyat* 2/3, (2015). Kübra Tiryaki, *İbn Sînâ'nın Doğa Felsefesinde İsti'dâd: Türleşme ve Bireyleşme Bağlamında Bir İnceleme*, 30-2.

Bu aynı zamanda birincil ve ikincil isti'dâdın hiyerarşik yapısı barındırdığını da göstermektedir. Son olarak İbn Sînâcî hiyerarşik yapıyı bu şekilde örneklendirebiliriz: Ağırılık bir nitelik olarak bir tür olan taşın suretine dayanmaktadır. Yine bir türsel suretin (taşlık sureti) varlığına gelmesinin imkanı belirli bir mizaca dayanmaktadır, ki imtizaç eden unsurlarda kendinde bir madde ve suretten müteşekkildir. (Şekil 3)



Şekil 3

İbn Sînâ'ya göre, havanda bulunan ağırılık niteliği, cismin mukavvim unsuru olan bir türsel surete dayandığından dolayı, şartların tahakkuku ve engellerin kalktığı “tabiî durumda” mahiyetin lazımı olarak o nesneden ayrılamaz. Yine havan bir suret ve belirli bir madde -taştan aldığı maddeden- müteşekkildir. Ki taş, havan olmaklığın suretinin isti'dâdını taşır. Hiyerarşiyi takip ettiğimizde taş da bir suret ve mizaçtaki belirli bir karışımdan müteşekkildir. Şekil 3'te önce gelen basamak sonra gelen basamağın imkanını taşır. Bir de diğer taraftan dışarda bırakılan imkanlara odaklandığımızda şöyle bir şekil 4 çizebiliriz:



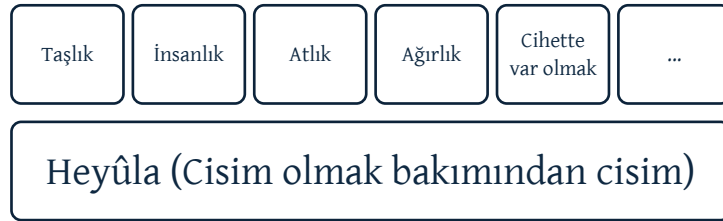
Şekil 4

Unsurlar, belirli bir imtızacın imkânının taşırken, felekî cismin imkanı dışarda tutulmuş olur. Râzî, felekî cismin özelliklerinin yerküresel cisimde gerçekleşmesini veya tersini mümkün görürken, İbn Sînâ'nın doğa felsefesinde bu imkansızdır. Benzer şekilde, bir mizaç kuruluk ve sıcaklığın baskın olduğu bir formda mevcutsa, bu mizacın maddesi, yaşlık ve soğukluğun baskın olduğu doğal nesnelerin oluşum imkânını yitirmiştir. Bir üst seviyede, kuruluk ve sıcaklığın baskın olduğu mizaç, taşlık suretini kabul etmeye uygun bir isti'dâd oluşturabilir. Bununla birlikte, taş, bir madde olarak, insani beden oluşumu için gerekli olan imkanı barındırmaz.

Bunun mukabilinde, Râzî doğal nesnelerde bir hiyerarşi değil bir heterarşiyi kabul eder. Bütün zıtların imkânını taşıyan tek düze bir cisim üzerinde herhangi nitelik gerçekleşebilir. Şekil 4'ün ilk basamağında bile dışarıda tutulan bir imkânın olmadığını Râzî açık bir şekilde ifade eder:

Herhangi bir cisimde bulunması mümkün olan her sıfatın diğer cisimlerde de bulunması mümkündür. Herhangi bir cisimde eksik olan bir sıfatın diğer cisimlerde de bulunmaması mümkündür. Durum böyle olunca, feleği felek yapan sıfatların feleğin cisminde bulunmaması ve onda yer küresel sıfatların bulunması mümkündür. Yer küreyi yer küre yapan sıfatların yer kürede bulunmaması ve onda felekî sıfatların bulunması mümkün olur. Bu ise ispatlamak istediğimizdir.¹¹⁵

Râzî'ye göre, cisim olmak bakımından cisim kendinde çeşitliliğin ilkesini barındırmadığı, belirli bir türe doğru bir “türsel madde” teşkil etmediği ve madde imkan kavramından bağımsız olduğu için, her cisimde her araz gerçekleşebilir. Maddenin farklı arazlara nispeti eşit derecededir, herhangi bir evleviyet barındırmaz ve imkan madde tarafından taşınılan vucudî bir özellik değil, madde ve nitelikler arasında bir nispettir. (Şekil 5)



Şekil 5

Taş, bir cisimdir ve ağırlık niteliğini taşır. Ancak bu ağırlık niteliği, cismin mukavvim unsuru olan bir surete bağlı değildir. Ayrıca, taşın imkanını belirleyen bir madde+suret öncelememektedir. Bu nedenle, taşın yüksekte atıldığında yere düşmesi, taşta araz olarak bulunan bir nitelikte açıklanır. Heterarşik ilişki içerisinde olabilen özellikler türün özellikleri olabildiği gibi, türün ferdinin hâricte var olmasıyla ilişkili arazî özellikler olabilir. Örneğin, yukarıda İbn Sînâ'nın

¹¹⁵ Râzî, *el-Metâlib*, 1/104.

açıklamasıyla, insanın oluşumunda zorunlu olan yakın ve uzak kuvvetlerden bahsedilmiştir. Bu bağlamda sperm, zigot, embriyo, bebek gibi uzak kuvvelerin bir çocuğun oluşumunda, çocuğun ise yetişkin ve yaşlı bir insanın gerçekleşmesinde zorunlu olduğu belirtilmiştir. Bu süreçler, bir tür içerisindeki bir ferдин oluşumu için gerekli görülen aşamalardır. Ancak Râzî, bu aşamaların atlanabileceğini ve hiyerarşinin kırılarak, zigot, embriyo, bebek, çocuk veya genç olmaksızın, doğrudan hâricte bir yaşlının yaratılabileceğini ifade etmektedir.

Aynı zamanda, Râzî türe dayalı özelliklerin heterarşik bir ilişki içinde olduğunu düşünür. Buna örnek olarak, âsânın cisminin yılanın özelliklerine kâbil olmasını verebiliriz. Âsâ, ahşaptan yapılmış, sert, hareketsiz ve hayvansal iradeye sahip olmayan cansız bir cisimdir. Ancak Râzî'ye göre, “âsânın cismi, kendisiyle yılan olunan sıfatlara kâbildir.” Bu ifadede dikkat çeken nokta, bir türleşmeye işaret eden “kendisiyle ... olunan sıfat” ifadesidir.

Râzî, bu bağlamda, doğal cisimlerin zât sıfatlarının, cisim olmak bakımından cisme nispetinin eşit uzaklıkta olduğunu, yani heterarşik bir ilişki içinde bulunduğunu savunur. Her zât sıfat her Râzî'ci heyûlâda gerçekleşebilir. Âsânın yılanı dönüşmesinin mümkün olması, bu düşünceye dayanmaktadır. Ona göre, cisim olmak bakımından tüm cisimler özdeştir. Dolayısıyla, bir cismin sahip olabileceği herhangi bir özellik—bu türün özelliği olsun ya da olmasın—diğer bir cisim için de mümkündür. Nihayetinde, yılanı yılan yapan, yani türselliğini sağlayan özellikler âsânın cisminde gerçekleşebilir.

İbn Sînâ'ya göre, madde imkanın zeminidir ve teorik olarak “heyûlânın faslı her şeye isti'dâdlı olmasıdır.”¹¹⁶ Bununla beraber, “neler var olabilir?” sorusu bu şekilde geniş bir imkanla cevaplanamaz. Bunun nedeni, daha önce de belirtildiği üzere, salt maddenin hiçbir zaman bağımsız bir şekilde var olmamasıdır. Heyûlâ hâriçte bir cismin parçası olarak bulunduğu her zaman bir suretle özelleştiği için, bilfiillik ilkesi olan suret, isti'dâdın yönünü belirleyen ve sınırlayan bir unsurdur. Yalnızca, kendinde bir suretle özelleşmiş doğal bir cismin, başka bir doğal cisme göre madde işlevi görebileceğinden bahsedebiliriz. Cisimlerin birbirinden ayırıştırıcı özelliğinin araz değil suret olduğunu savunmak, böyle bir hiyerarşik yapıyı beraberinde getirmektedir. Bunun mukabilinde, Râzî'nin teklif ettiği gibi, heyûlâ-suret yerine cisim-araz ilişkisi temel alındığında, “her şeye isti'dâdlı” olma özelliği sınırlayıcı bir surete ihtiyaç duymayan bir cisim anlayışını mümkün kılar. Sonuç olarak, Râzî, doğal cismin yapısına ilişkin heterarşik bir anlayış benimseyerek, “her şeye isti'dâdlı” olma özelliğini dış dünyada var olan bir cisme atfetmekte ve böylelikle doğal alanda imkanı sınırlandırıcı herhangi bir unsur kabul etmemektedir.

Bunun devamında, doğal nesneler arasında müşahedemize konu olan çeşitli ilişkiler metafiziksel zorunluluğu haiz değildir; bu sebeple metafiziksel imkan ve zorunluluk doğadaki adetsel imkan ve zorunlulukla örtüşmemektedir. Râzî'nin ifade ettiği gibi, doğal cisimler arasında Zorunlu Varlık'ın birbirine sebep olarak vazetmesi nedeniyle bir ilişkinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Felekî cisimlerin hareket ve konumları ile dünyadaki olaylar arasındaki ilişkiyi ele alan *Ahkâmün-Nücum* disiplinde yazılmış *el-Ahkâmü'l-Âlâiyye'nin* ilk bölümünde, bu

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Şifâ:Metafizik*, 1/63.

ilmin uygulanması âlemdeki sebepler ilişkisine dayanan bir teori ile gerekçelendirilir.

Lakin Allah Teâla bazı şeyleri diğer bazı şeylere sebep kılmıştır. Nasıl ki, ekmeğin yenmesi doygunluğun, suyun içilmesi susuzluğun giderilmesinin, ilacın içilmesi karışımların dışa vurulmasının, ibadetin kurtuluşun ve masiyetin cezalandırılmanın sebebi ise (...)¹¹⁷

Âlemde belirli doğal cisimler ve belirli etkiler birbiriyle ilişkilendirilmiştir. Bu ilişkiler, Allah'ın belirlediği vazî ilişkilerdir. Râzî'nin cisim ve çeşitliliğin ilkesi olarak arazları belirlemesi, müşahedemize konu olan bu âlemi doğası itibariyle olumsal bir yapıda görmeyi mümkün kılmaktadır. Çünkü ne cisim olmak bakımından cisim anlamında, heyûlâ ile arazlar arasında ne de doğal cisimler ve etkileri arasında İbn Sînâ'nın öngördüğü üzere bir *münasebet* beklenir. Cisim tüm arazlara açık bir imkan alanı sunmaktadır. Ne cisimlerin özellikleri ne taşıdıkları arazlar, ne de cisimler arasındaki ilişkiler herhangi bir içsel zorunluluğa dayanmaktadır.

¹¹⁷ Râzî, *el-Ahkâmü'l-'Alâiyye*, 7a.

İKİNCİ BÖLÜM: DOĞAL NESNELERİN ÖZELLİKLERİNİN OLUMSALLIĞI

Cisimlerin cisim olmak bakımından mütemasıl oldukları ve doğal cisimleri birbirinden ayıran özelliklerin bir heterarşik düzen içinde bu ortak mahiyete eşit uzaklıkta bulunduğu düşüncesi, doğal cisimlerde gözlemlenen özelliklerin dağılımının olumsal¹¹⁸ olduğunu göstermektedir. Doğal bir cismin cisimselliğini ifade eden heyûlâ/madde, kendi başına bir belirlenim içermediğinden, cisimsellik seviyesi herhangi bir araz ya da özelliğe yönelik bir öncelik taşımamaktadır. Bu değerlendirme, modalite bağlamında “doğada neler var olabilir?” sorusunun doğanın içsel yapılarıyla yanıtlanamayacağını ve cisimlerdeki özelliklerin modalite açısından eşit düzeyde mümkün olduğunu ortaya koyar.

Bu bölümde, Râzî felsefesinde terkin olumsallığı prensibi bir bütün olarak âlem, semâvî cisimler, unsurî cisimler ve insana dair olgular üzerinden incelenecektir. Ardından, bu örneklerden elde edilen veriler ışığında tahsis delili sunulacak ve terkin olumsallığından ortaya çıkan gerçekleşmiş terkin bir tercih edeni olarak Fâil-i muhtâr’ın ispatı tahlil edilecektir. Son olarak, terkin olumsallığının ispat yoluyla Fâil-i muhtâr hakkında bilgi sunduğu, aynı zamanda Fâil-i muhtâr teorisinin doğadaki imkan sınırlarını bu ölçüde genişletmenin dayanağı olduğu sonucuna ulaşılabacaktır.

2.1. Terkin Olumsallığı: Râzîci Rekombinasyon Prensibi

¹¹⁸ Bu bölümde “olumsal” kavramının kullanılması sebebi, vâki olan bir durumun başka olabilmesini vurgulamaktır. Burada âlemde vâki olan durumların farklı olabilme senaryoları tahlil edileceğinden, bu kavram daha uygun düşmektedir.

Terkibin olumsuzluğu kavramı, ezelî cisimlerin yalnızca terkinin bir müessire dayandığı şeklinde bir yanlış anlamaya yol açmamalıdır. Râzî'nin *el-Metâlib*'deki¹¹⁹ ifadelerinden hareketle, bu âlemin sonsuz mümkün şekillerden birinin tahakkuk etmesine dayanarak, âlemin bir bütün olarak varlığı ve özellikleri itibariyle mümkün olduğu kastedilmektedir. Terkinin olumsuzluğu prensibi terimi (*the principle of recombination*) çağdaş metafizik tartışmalarından ödünç alınmıştır. David Lewis'in ortaya koyduğu terkinin olumsuzluğu prensibi basitçe şu şekilde ifade edilebilir: Her şey her şeyle birlikte var olabilir. Bu nedenle, cisimler, özellikler ve bireyler arasında zorunlu ilişkiler yoktur. Doğal cisimler, özellikler ve nedensel ilişkiler her türlü mümkündür. Bu prensip, Lewis'in modal realizm anlayışıyla ilişkili olmakla birlikte, birbirini zorunlu olarak gerektirmez.¹²⁰ Bu karineler ve açıklamalar dikkate alınarak, bu bağlamda, Râzî'nin doğal cisimler ve özellikler konusundaki olumsuzluk anlayışı bu prensip ile özetlenebilir. Bu prensip, kendinde herhangi bir özelleşmeyi barındırmayan bir taşıyıcı zât ile ona iliştilerebilecek özellikler ve nedensel bağlar üzerinden bir ontoloji inşa eder. Bu bölümde, Râzî'nin terkinin olumsuzluğu prensibini uyguladığı alanlar örneklerle birlikte ele alınacaktır.

¹¹⁹ Râzî, *el-Metâlib*, 3/112. “Âlemin terkin ve telifi sonsuz farklı şekillerde (*ala vücuh kesira muhtalifa ğayr mutenahiye*) olabilir.”

¹²⁰ Bk. David Efird, Tom Stoneham, “What is the Principle of Recombination?”, *dialectica* 62/4, (2008).

2.1.1. Bir Bütün Olarak Âleme Dair Olumsuzluklar ve Metafiziksel Zorunlu Bağların Reddi

Râzî'ye göre, âlem gibi zaman da hâdis olduğundan, “Allah âlemi daha önce de yaratabilirdi” ifadesinin daha doğru şekli, “Âlem daha eski ya da daha yeni de olabilirdi” şeklinde olmalıdır. Başka bir ifadeyle, yukarıdaki cümlede yer alan “daha önce” ibaresi, ezelî bir zaman çizgisinde âlemin varlığını geçmişte bir zaman noktasına taşımayı ima etmemektedir. Râzî'nin ifadelerine başvurarak söylemek gerekirse, sabit felek yüz bin defa dönmüşse, onun 150 defa dönmesi de aklen mümkün görülür. Âlemin bir bütün olarak başka bir vakitte değil de belirli bir vakitte yaratılması mümkün senaryolardan biridir ve metafiziksel herhangi bir neden, âlemin yalnızca belirli bir vakitte yaratılmasının zorunlu olduğunu ima etmemektedir.¹²¹

Âleme dair olumsal olan bir diğer özellik ise, onun yaratıldığı mekândır. Râzî'ye göre, âlemin meydana geldiği mekân, diğer mümkün mekânlardan yalnızca biridir ve âlemin başka mekânlarda meydana gelmesi de aklen mümkün görülmektedir. Râzî, bu çıkarımı şu şekilde ifade eder: “Böylece, aklen bunların zıtlarının ve benzerlerinin de meydana gelmesi mümkündür.”¹²²

Râzî'nin “Aristoteles'in ashabı” olarak adlandırdığı filozoflara göre, birden fazla âlemin varlığı imkansızdır. Bu görüşün lehine üç delil sunulabilir: 1) Âlemin şekli küreseldir ve eğer iki âlem olsaydı, bu iki küre arasında belirli bir boşluğun

¹²¹ Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în fî usûli'd-dîn*, nşr. Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 2004), 1/210; a.mlf. *el-Metâlib*, 3/179.

¹²² Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, (Beyrut: Dâr ihyâ et-turâs el-arabiy, 1460), 12/150.

bulunması gerekirdi. Ancak boşluğun varlığı imkansız olduğundan, iki âlemin varlığı da imkansızdır. 2) İki âlemin var olduğunu varsayarsak, bu âlemde de dört unsurun, yani toprak, hava, su ve ateşin bulunması gerekir. Çünkü cisimlerin terkihi ve mizacı, zorunlu olarak yalnızca bu dört unsur ile mümkün olur. Ayrıca tek bir cismin tabîî mekânı ancak tek bir mekân olabilir. Durum böyle olunca, unsurlardan bir tanesinin bu iki mekândan birinde bulunması daimi bir şekilde kasrî bir hareket olur. Daimî bir kasrî hareket ise imkansızdır. Sonuç itibariyle iki âlemin var olması imkansızdır. 3) Son olarak, âlemin yaratıcısının Mûcib bi'z-zât olduğu kabul edilirse ve “birden ancak bir çıkar.” ilkesi eklendiğinde, Mûcib bi'z-zât'tan zorunlu olarak yalnızca bir tek aklın sudûr etmesi gerekir. Eğer birden çok âlem var sayılırsa, sudur teorisinde serdedilen akıllar sisteminin dışında başka akılların da Mûcib bi'z-zât'tan sâdır olduğu varsayılmış olur ve bu yanlıştır.

Râzî, bu üç delili sunduktan sonra, Meşşâî felsefenin zorunluluk iddiasını sorular sorarak zayıflatır. Çünkü o, zorunluluk iddiasına karşı muhtemel senaryolar öne sürerek meseleyi olumsal bir zemine taşır.

İlk argümana yönelik, olumsuzluğu vurgulayan sorular şu şekilde sıralanabilir: 1) Âlemin şeklinin küre olduğunu nereden biliyoruz? Cevher-i fert ile ilgili meselelerde, âlemin küre olduğuna dair delillerin zayıf olduğu gösterilmiştir. 2) Batlamyus'un *Macestî* adlı eserine atıf yaparak Râzî, Mars'ın kendi feleği içinde döndüğü alanın, Güneş'in feleğinin tamamından daha büyük olduğunu söyler. Benzer şekilde, büyük feleğin, sekiz felek ve unsurlarla birlikte çok büyük olan başka bir feleğin alanın içerisinde döndüğü düşünülemez mi? Bu senaryolarla Râzî, âlemleri feleklere kıyaslayarak, bir boşluk varsaymadan birbirlerinin alanında var olabilecek âlemlerin mümkün olabileceğine işaret eder. Bu ihtimali çürütmek için öne sürülen gerekçeleri ise iknâî gerekçeler olarak

değerlendirir. 3) Tartışmayı hasmın bakış açısına yaklaştırarak sürdüren Râzî, birçok âlemin varlığını kabul ettiğimizde boşluğun varlığının gerekliliği kabul edilse bile, bu durumun kendi görüşünü reddetmek için yeterli bir gerekçe olup olmadığını sorgular.

İki âlem varsayıldığında, unsurların tek bir tabî mekâna sahip olması gerektiğinden, ayrışmanın mümkün olmadığını ileri süren argümana karşılık, Râzî, sıfatlar ve lâzımlarda ortaklığın, mahiyetin tamamında bir ortaklığı zorunlu kılmadığını savunur. Râzî'ye göre, şu şekilde bir senaryo düşünülebilir: Bu âlemin ateşi, diğer âlemin ateşiyle sıcaklık, kuruluk, parlaklık ve yükselme gibi lâzımları bakımından eşit olsa bile, asıl mahiyetlerinde farklılaşabilir. Ayrıca, İbn Sînâ'nın ateşin suretinin sıcaklık, kuruluk, parlaklık ve yükselmeden farklı bir suret olduğunu ifade ettiğini göz önünde bulundurduğumuzda, etki ve eserlerinde eşit olsalar bile, bir suretin diğerinden mahiyet itibarıyla farklı olması neden mümkün olmasın?

Râzî, aynı argüman üzerindeki tartışmasını sürdürür ve mahiyetin tamamında eşit oldukları varsayılsa bile, cismin belirli bir mekâna değil, mutlak anlamda herhangi bir mekâna ihtiyaç duyabileceğinin söylenebileceğini ifade eder. Nitekim, yerkürenin bir parçası şu mekanda, diğer parçası ise başka bir mekandadır. Yerkürenin parçalarındaki, suyun farklılıklarından ve mekanlardaki farklılıktan bir imkansızlık sonucu çıkmaz.

Son olarak, Râzî, daimî kasrî hareketin imkansız olduğu iddiasını sorgular ve zayıflatmaya çalışır. Bu önermenin apaçık (bedihi) olmadığını belirterek, bu konuda burhânın ve delilin gerekliliğini ifade eder.

Sudur teorisi ve “birden bir çıkar” ilkesine dayanarak tek bir âlemin var olması gerektiği iddiasına karşı, Râzî bu görüşün daha önce eleştirildiğini hatırlatır. Sonuç olarak, Râzî, Meşşâî filozofların âlemin tek olması gerektiği yönündeki argümanlarını bir örümceğin ağına benzetir.¹²³

Râzî, *el-Mûlahhas*’ta benzer şekilde birden çok âlemin var olmasının mümkün olabileceğini öne sürmektedir. Ayrıca, unsurların tabîî mekânlarının aynı olması gerektiğinden âlemler arasında ayrışmanın mümkün olmadığına dayanan argümana karşılık, heyûlâlarının farklı olabileceğini belirtir. Nasıl ki felekler döngüsel hareket, yuvarlaklık ve şeffaflık gibi özelliklerinde ortak olmakla birlikte, mekânlarının özelleşmesini sağlayan heyûlâları birbirinden farklıysa, farklı âlemlerin unsurları için de bu durum düşünülebilir. Böylece kasrî hareket düşüncesine gidilmesi gerekmez.¹²⁴

Dikkat çekici bir nokta şudur: Râzî, birden çok âlemin varlığı lehine doğrudan argümanlar sunmaz. Hatta, meseleyi bir ayete¹²⁵ atıfla ele alarak, insanların bu konuda çok az bilgiye sahip olduğunu ifade eder. Burada asıl amaç, Meşşâî felsefenin âlemin bütünü hakkındaki zorunluluk anlatısını, farklı ihtimalleri göstererek olumsuzluk zeminine taşımaktır.

¹²³ Râzî, *el-Metâlib*, 6/193-195. Râzî’de birden çok âlemin imkanı hakkında kaleme alınan bir çalışma için bk. Bilal Öztürk, *İslam Düşüncesinde Birden Fazla Âlemin İmkânına Dair Tartışmalar: İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî Özelinde Bir İnceleme*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi (2024).

¹²⁴ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/835-837.

¹²⁵ Kur’an-ı Kerîm, İsrâ suresi, 85. Ayet.

2.1.2. Semâvî Doğal Nesnelere Dair Olumsuzluklar

Âlemin bir bütün olarak yaşı, kapladığı mekân ve birden çok olabilmesiyle ilgili olumsuzluklar ele alındıktan sonra, âlemin diğer yönlerine dair olumsuzluklar da savunulabilir. Var olanlara ilişkin tüm olumsal senaryoların eksiksiz bir listesini sunmak elbette mümkün değildir. Öncelikle semâvî doğal nesnelerin miktarı, parçalarının tahsisi, hareket ve sükun halinde olma, daha hızlı veya daha yavaş hareket etme, hareketin yönü, hareketin başlangıcı gibi durumların olumsal olduğu iddia edilebilir. Meşşâî doğa felsefesine göre bu özellikler zorunlu olarak gerçekleşirken, Râzî'ye göre bunlar mümkün ihtimallerden yalnızca birinin gerçekleşmiş hâlidir. Dolayısıyla doğal bir nesnenin, yalnızca kendi içerisinde kalarak özellikleri, halleri ve nedensel rolleri açıklanamaz.

Semâvî doğal nesnelerinin özelliklerinin mümkün olduğuna dair Râzî on üç örnek sayar:

- 1) Feleklerin sayısı ve kalınlığının daha fazla ya da daha az olması mümkünken, belirli bir sayı ve kalınlıkla özelleşmiştir. Örneğin, Mars gezegeninin kalınlığı, güneşin tümel feleğinin çağından daha büyüktür. En büyük feleğin kalınlığı ise bilinmemektedir.¹²⁶
- 2) Her felek parçalardan mürekkeptir. Bir feleğin iç bükeyinde yer alan parçanın dışbükeyinde bulunması ya da bunun tersi mümkündür. Her birinin belirli bir mekânda bulunması, olumsal bir durumdur.¹²⁷

¹²⁶ Râzî, *el-Metâlib*, 1/192.

¹²⁷ Râzî, *el-Metâlib*, 1/192.

- 3) Hareket ve durağanlık, birbirlerinin yerine geçebilecek şekilde, her bir cisim için mümkündür. Hareketin felekî cisme, durağanlığın ise toprak küreye has kılınması olumsal bir durumdur.¹²⁸
- 4) Gerçekleşen her hareketin daha hızlı ya da daha yavaş olması mümkündür. Hızın ve yavaşlığın belirli bir düzeyde gerçekleşmesi, olumsal bir durumdur. Ayrıca sabit yıldızlar küresinin tam bir dönüşüne karşılık Güneş küresi otuz altı bin defa döner. Râzî'ye göre, bundan daha ilginç olanı ise şudur: Atlas feleği, sabit yıldız feleğinden çok daha büyük olmasına rağmen tam dönüşünü bir günde tamamlar. Halbuki sabit yıldızlar feleği ancak 36 bin Güneş yılında bir dönümünü tamamlar.¹²⁹
- 5) Her hareketin, diğer yönler yerine belirli bir yöne doğru gerçekleşmesi olumsal bir durumdur.¹³⁰
- 6) Her bir feleğin konumu itibarıyla üstünde ya da altında başka bir feleğin bulunması olumsal bir durumdur.¹³¹
- 7) Felekî maddelerin, felekî suretle vasıflanması ve unsurî maddelerin unsurî suretle vasıflanması olumsal bir durumdur.¹³²
- 8) Feleklerin maddelerinin, yıldızların maddelerinden özellikleri bakımından farklı olması olumsal bir durumdur.¹³³
- 9) Yıldızların her birinin, feleklerin belirli bir noktasında yer alması olumsaldır.¹³⁴

¹²⁸ Râzî, *el-Metâlib*, 1/193.

¹²⁹ Râzî, *el-Metâlib*, 1/193; a.mlf. *Nihâye*, 1/324.

¹³⁰ Râzî, *el-Metâlib*, 1/193; a.mlf. *Nihâye*, 1/325.

¹³¹ Râzî, *el-Metâlib*, 1/193.

¹³² Râzî, *el-Metâlib*, 1/193.

¹³³ Râzî, *el-Metâlib*, 1/193.

¹³⁴ Râzî, *el-Metâlib*, 1/193.

- 10) Her bir yıldızın belirli bir oluş ve belirli bir tabiatla özelleşmesi olumsaldır.¹³⁵
- 11) Her bir burcun belirli bir tabiat ve özellikle özelleşmesi olumsaldır.¹³⁶
- 12) Âlemin dışında sonsuz boşluğun bulunduğu delille ispat edilmiştir. Âlem küresinin bu boşluğun belirli bir parçasında gerçekleşmesi olumsaldır.¹³⁷
- 13) Filozofların iddiasına göre bütün felek küreleri basittir. Bu da kürelerin birçok bakımdan imkanla nitelenmesini zorunlu kılar.¹³⁸ Birincisi: Kürenin bütün parçaları tabiat ve mahiyet bakımından eşit olduğu için yıldızın içerisinde bulunduğu oyuğun feleğin sadece belirli bir yönünde bulunması mümkün şeylerdendir. İkincisi: Kürelerin tabiatları basit olunca ortamerkezli (*mümessel*) feleğinden dışmerkezli feleğin ayrışmasını sağlayan iki tamamlayıcıdan (*mütemmim*) her birinin tabiatı basit bir tabiattır. Bununla birlikte birinci tamamlayıcı kısmı incelikle, ikinci tamamlayıcı kısmı ise kalınlıkla özelleşmiştir. O halde bunlar mümkün şeylerdendir. Üçüncüsü: Bütün feleklerin üst yüzeyinin tabiatı alt yüzeyinin tabiatına eşittir. Bir şey için mümkün olan her şey dengi için de mümkündür. O halde: Ay küresinin Utarit (*Merkür*) küresine iç bükeyiyle temas etmesi mümkün olduğu gibi, dış bükeyiyle temas etmesinin de mümkün olması gerekir. Bu mümkünlük sabit olduğu zaman feleğin yırtılma, parçalanma ve dağılmasının mümkün olması gerekir. Dördüncüsü: Filozoflar yüzük kaşının yüzükte çakılı olması gibi tedvîr

¹³⁵ Râzî, *el-Metâlib*, 1/193.

¹³⁶ Râzî, *el-Metâlib*, 1/194.

¹³⁷ Râzî, *el-Metâlib*, 1/194.

¹³⁸ Bu örnek *Nihâye*'de müstakil bir delil olarak serdedilir: Râzî, *Nihâye*, 1/326.

(episikl) feleğinin dışmerkezli feleğin kalınlığında çakılı olduğunu iddia ettiler. Bu durumda asıl soru şu haliyle tekrar gündeme gelir: Felek küresinde bulunduğu farz edilen bütün parçalar tabiat bakımından eşit olmalarına rağmen tedvir feleği niçin başka yerde değil de bu yerde bulunmaktadır?”¹³⁹

El-Metâlib'de serdedilen bu örnekler ek olarak Râzî, *Tefsir-i Kebîr*'de feleklerin hareketinin bir başlangıcı olması gerektiğini öne sürerek başlangıcın olumsuzluğuna dikkat çeker. Sudur teorisine göre, feleklerin hareketi ezeli olmasına rağmen, Râzî'ye göre hareket ezeliyet kavramıyla çelişkili olduğundan her hareketin mutlaka bir başlangıcı olmalıdır. Feleklerin hareketinin bir başlangıcı olduğunu varsaydığımızda, bu hareketin diğer muhtemel vakitlerde değil de belirli bir vakitte başlamış olması olumsaldır.¹⁴⁰

Şimdiye kadar verilen örnekler, feleklerin konumu, miktarı, hareketi ve hareketin özellikleri, yani yönü ve hızı hakkında verilen örneklerdi. Bunun ötesinde Râzî, feleği felekî yapan özelliklerin de olumsal olduğunu ifade etmektedir: “Cisimler bütün mahiyetlerinde eşittir. Onların bir kısmı semâvî diğer kısmı da unsûrîdir. Onların (semâvî ve unsûrî) olarak tavsif edilmesi olumsaldır.”¹⁴¹ *El-Metâlib* ve *Tefsir*'den özetlediğimiz bu örnekler ek olarak, semâvî cisimlere dair iki örnek de *el-Mebâhis*'de serdedilmektedir. Bu örnekler, felekte bulunan kutuplar ve yıldızların konumları ile ilgili olumsuzluklara işaret eder. 1) Feleklerin parçaları birbirine mütemasildir. Sonra onda iki nokta belirir

¹³⁹ Râzî, *el-Metâlib*, 1/194.

¹⁴⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 12/147-150.

¹⁴¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 12/147-150.

ve bu noktalar kutup olur. Lakin iki kutbun farklı olması da mümkündür. Aynı şekilde, felekte diğerleri değil de belirli bir daire meydana gelir ve bir hat oluşur; bu hat da diğer hatların mihveri olur. 2) Feleğin cirminin parçaları benzerdir. Her yıldız felekteki belirli bir konuma has kılınmıştır. Akıl bu yıldızın diğer yıldızın mekânında meydana gelmesini mümkün görür. Çünkü diğer yıldızın mekânı onun için eşittir. Aksi takdirde parçaları benzer olmazdı.¹⁴²

Semâvî cisimlere dair olumsallıkların listesine bir de güneşin özelliklerini ekleyebiliriz. Râzî, güneşin azametini gösteren özelliklerin bulunduğunu söylemektedir. Güneş ise sonlu bir cisim olduğundan dolayı bir miktara sahiptir. Akıl ise güneşin sahip olduğu miktarın olduğundan daha az veya daha çok olmasını mümkün görür. Nasıl ki bir binayı inşa eden usta kendi iradesine göre binanın büyüklüğünü ve ölçülerini belirlerse, Bâri Teâlâ da güneşi belirli bir miktarda kendi iradesine göre belirlemiştir.¹⁴³

Yukarıda sıralanan örnekler semavî cisimlerin edindikleri sıfatların, hallerin ve nedensel rollerin olumsal olduğunu göstermektedir. Bir sonraki kısımda unsurî doğal nesnelere dair olumsallıklara işaret edilecektir. Bununla birlikte Râzî'nin unsurî doğal nesnelere dair şaşırtıcı durumları tasvir ederek, doğada bir tek düzeliğe göre işleyen tabiatın değil, olumsal olan durumlardan birinin tahsis edilmesiyle kendilerine has özelliklerin gözlemlenebildiğini göstermektedir. Aşağıda örnekleri daha ayrıntılı ele aldığımızda, Râzî'nin unsurî cisimlerle ilgili durumların neden tabiata değil de muhassis olan bir Fâil-i muhtâr'a dayandırılması gerektiği daha fazla belirginleşecektir.

¹⁴² Râzî, *el-Mebâhis*, 1/604-7.

¹⁴³ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 31/192.

2.1.3. Unsurî Doğal Nesnelere Dair Olumsuzluklar ve Metafiziksel Zorunlu Bağların Reddi

Doğal nesnenin bileşenleri hakkında bir görüşe sahip olmak, o bileşenlerin metafiziksel bir rol üstlendiklerini kabul etmeyi gerektirmez. Râzî, doğal nesnelerin temel bileşenlerinin dört unsur olduğunu düşünür. Lakin unsurlar, mizaç teorisi ve buna bina edilen tıp, astroloji ve firâse gibi tabîî bilimleri metafiziksel yüklerinden arındırır. Çünkü istikrâ ve tecrübeyi aşan ileri metafiziksel iddiaları kabul etmenin herhangi bir gerekçesi bulunmamaktadır. Bu minvalde Râzî, istikrâyâ dayanarak doğal cisimlerin unsurlardan oluştuğunu söyleyebileceğimizi ifade eder.

Râzî, *el-Mûlahhas*'ta kişinin dört unsurun bilgisine ulaşma sürecini adım adım ilerleyerek titizlikle tasvir eder. Başlangıçta, duyuşal deneyimlerimiz aracılığıyla tümevarımsal bilgi ediniriz; bu, bizi dört temel niteliği kabul etmeye götürür. Çeşitli nitelikler arasında bu dördü, doğal nesnelerin birincil bileşenlerini oluşturdukları için araştırmamız açısından önemlidir. Bu duyuşal bilgiden dört unsurun varlığını çıkarırız: sıcak ve kuru, ateşe; nemli ve sıcak, havaya; soğuk ve nemli, suya; soğuk ve kuru, toprağa karşılık gelir. Bu dört unsurun doğal nesnelerin temel ilkeleri ve bileşenleri olup olmadığına dair şüphelere cevaben Râzî, istikrâyâ dayanmamız gerektiğini vurgular (*el-i'timâd fîhi alâ'l-istikrâ*).¹⁴⁴

¹⁴⁴ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/834.

Benzer şekilde, tıp üzerine yazdığı tamamlanmamış erken dönem eseri *el-Kitâb fi't-tıbb*'da,¹⁴⁵ İbn Sînâ'nın tanımını eleştirdikten sonra unsurları aşağıdaki gibi yeniden tanımlar: “Unsurlar, var olanların evvelî cismani parçalarıdır.”¹⁴⁶ Ayrıca, “var olanları, madenleri, bitkileri ve canlıları kapsayacak şekilde açıklar; bunlar, Râzî'nin heyûlâ kavramı hakkındaki tahlillerinde de geleneksel adlandırmaya uygun bir şekilde “mevâlîd”¹⁴⁷ olarak adlandırılmıştır.

Unsurların doğal cisimlerin temel bileşenleri olduğuna dair bilgi belirli bir yöntemle elde edilir: Râzî, toprak ve suyun varlığını tespit etmek için iki istikrâî delil ve ateş ve havanın varlığı için iki istikrâî delil sunar. Burada serdettiği delillerde tabiplerin tecrübesine başvurur. Râzî, bu bilgilere ulaşmak için uygulanan yöntemin “tahlil” ve “terkip” yöntemleri olduğunu ifade eder. Râzî'nin altını çizdiği gibi bu yöntemlerin duysal ve tecrübî bilgiye dayandığını göstermek için aşağıdaki örnekler serdedilebilir. Bu örnekler Râzî'nin tıp ilminde yazdığı eserlerde geçtiğinden dolayı insan bedeninde dört unsurun ispatını ele almaktadır. Terkip yöntemiyle insan bedeninde su ve toprak unsurlarının ispatı şöyle yapılır: İnsan bedeni birbirine benzeyen parçalardan mürekkeptir. Birbirine benzeyen parçaların oluşumu öncelikli olarak meni ve ikincil olarak kandan olur. Meni ise kandan oluştuğundan, sonuç itibarıyla insan da kandan oluşur. Kan gıdadan gelir. Gıda ise ya hayvansal ya da bitkiseldir ama hayvanın bedeni insanın bedeni gibi gıdadan beslendiğinden, hepsi bitkilerden mütevellittir. Bitkilerin su

¹⁴⁵ Bu eser hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, ed. Ömer Türker, Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (İstanbul: İSAM Yay. 2013), 101-2.

¹⁴⁶ Fahreddin er- Râzî, *el-Kitâb fi't-tıbb*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, n. 4743, vr. 9a

¹⁴⁷ Râzî, *el-Metâlib*, 6/5-6.

ve topraktan oluştukları açıktır. Böylece terkip yöntemiyle, su ve toprak unsurları ispat edilmiş olur.¹⁴⁸ Tahlil yöntemiyle hayvanın bir organını alıp parçalayınca bir tarafta sulu cevhere, diğerk tarafta topraksal cevhere ulaşıldığı görülür; bu, onda su ve toprak unsurlarının var olduğuna delildir.¹⁴⁹

Bedenin havasal ve ateşsel cevherlerden oluştuğuna da deliller sunulur. Bunlardan biri şöyledir: Bedende sıcaklık ve soğukluk aşırı olduğunda acı çeker. Acı, münâfînin duyumsanmasıdır. Münâfînin duyumsanması ise tabîî durumun değışimidir. Bu durumda, bedenin tamamının soğuk cevherden oluştuğunu farz ettiğimizde ve dışardan soğukluğam maruz kaldığını düşündüğümüzde, ya dışardan gelen soğukluk bedenin soğukluğunu azaltır ya çoğaltır ya da ne azaltır ne de çoğaltır. Dışardan gelen soğukluğun bedendeki soğukluğu azalttığı ve çoğalttığı yanlıştır. Bu durumda, bedenin tamamı soğuk cevherlerden oluşsaydı, dışardan maruz kaldığı soğukta tabîî durumu değışmezdi. Sonuç itibariyle, soğukluk sebebiyle acı çekmemesi gerekirdi. Ancak, mizaçtaki karışımın dengesizliği acıya sebep olduğundan, bedenin tamamının soğuk cevherlerden oluştuğunu söyleyemeyiz; aksine, onda sıcak cevherler de bulunur. Bu sebeple, dışardan soğukluğam maruz kaldığında tabîî dengesi bozulur ve acı hissedilir.¹⁵⁰

Râzî, tahlil ve terkip yoluyla dört unsuru tespit eden ve doğıal nesnelerin bunlar dışında herhangi bir bileşenden oluşmadığını gözlemleyenlerin, doğıal nesnelerin yalnızca bu dört unsurdan oluştuğı sonucuna vardıklarını ifade eder. Râzî, bu tecrübe ve duyulara dayalı gerekçelerin ötesinde, unsurların aklî taksime

¹⁴⁸ Râzî, *el-Kitâb fî't-tıb*, 9b.

¹⁴⁹ Râzî, *el-Kitâb fî't-tıb*, 9b.

¹⁵⁰ Râzî, *Şerhu müşkilâti Kitâb el-Kânûn*, nşr. Neccefkulî Habîbî, (Tahran: Meclis şivârî islâmî, 2018), 66-7. a.mlf. *el-Kitâb fî't-tıb*, 9b-10.

(*bi't-taksîm el-aklî*) dayalı olarak bu dört unsurla sınırlandırılması gibi metafizik iddiaları “başarılması mümkün olmayan bir çaba” (*fe-kad hâvele mâ lâ yumkinuhû l-vefâ bihi*) olarak nitelendirir.¹⁵¹

Yukarıda bahsedilen kaynaklar ışığında, Râzî'nin unsurları kabul etmesinin öncelikle duyusal bilgiye dayandığı, ancak daha güçlü bir şekilde, bir bilim cemaatinin istikrâ yoluyla doğal nesnelerin toprak, su, hava ve ateş olmak üzere dört unsurdan oluştuğunu gösteren bilgilere dayandığı anlaşılmaktadır. Râzî'nin, iddialarını bu bilginin ötesine genişletmeye çalışmadığını vurgulamak çok önemlidir. Râzî'nin *el-Mûlahhas*'ta belirttiği gibi, belirli bir bilim cemaatinin (*el-istikrâ' el-urfi*) istikrâ yoluyla elde ettiği bilgi, tam mütevellit cisimlerin (*el-mütevellidâtü't-tâmme*) yalnızca bu dört unsurdan oluştuğunu gösterir. Bununla birlikte, şimdiye kadar bilinmeyen başka unsurlar veya bileşenlerin var olup olamayacağı sorusu temelde açık kalmaktadır. Aslında, oluşan cisimlerin başka unsurlardan mütevellit olmamalarının aklen mümkün olup olmadığı sorusu herhangi bir delille cevaplanamaz:

Bu konudaki hakikat şudur ki, bilim adamlarının özel istikrâsı, tam mütevellit cisimlerin yalnızca bu dört unsurdan oluştuğunu gösterir. Ancak bu unsurların bileşik cisimlerin tüm bileşenlerini mi yoksa sadece bir kısmını mı oluşturduğu ve bu bileşik cisimlerin farklı unsurlardan meydana gelmesinin aklen mümkün olup olmadığı sorusuna gelince, bunlar akıl veya delille kesin olarak belirlenemeyecek sorulardır.¹⁵²

Ayrıca doğal cisimlerin müteşekkil oldukları unsurların sayısı konusunda da aklî bir hükümde bulunmanın mümkün olmadığını söyler. Bu konudaki şüphesini *et-Tibbu'l-kebîr*'de ilginç bir örnekle dile getirir. Daha önce özetlediğimiz

¹⁵¹ Râzî, *el-Mebâhis*, 2/73.

¹⁵² Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/835.

üzere, temel unsurların tahlil ve terkip yoluyla müşahede edildiğini ifade ettikten sonra, altın gibi tahlil ve terkip yoluyla analiz edilmeyen bir cevherin dört unsurdan mı oluştuğu yoksa aslında kendisinin basit bir madde mi (*el-cirmu'l-basît*) olduğu sorusunun cevapsız kaldığını ifade eder. Bunun tespit edilmesi için tecrübe ve duyulara dayalı bir delil gerektiğini savunur; altının toprağa dönüşümünü veya tam tersini gözlemleyene kadar bu belirsizliğin çözülemeyeceğini öne sürer:

Bilin ki bu iki argüman, insanlar, hayvanlar ve bitkiler gibi tahlili ve terkibi gözlemlenen şeylerle ilgili olarak burada aranan şeye sadece işaret edebilir, ancak altın gibi hiç gözlemlenmeyen şeylerin su ve topraktan oluşup oluşmadığını bilmiyoruz, çünkü o basit bir cirim olabilir; altının toprağa dönüştüğünü veya toprağın altına dönüştüğünü hiç gözlemlemedikçe ... şüphe devam eder.¹⁵³

Râzî, doğal cisimlerin temel yapı taşlarına dair araştırmalarında yalnızca duyuşal gözlem ve tecrübeye dayanır ve bu alanda herhangi bir aklî veya metafiziksel zorunluluk için bir temel bulunmadığını vurgular. Bu yaklaşım, doğal cisimlerin temel yapısıyla ilgili olumsuzluk fikrini desteklediği gibi, unsurların karışımı ya da bir nesnede bir arada bulunmalarının da olumsal olduğunu örneklerle ortaya koyar.

Râzî, unsurî doğal nesnelerin olumsal durumlarına işaret ederken, bu nesnelerde birbirine zıt özelliklerin bir arada bulunduğunu örneklerle açıklar. Tek bir nesnede soğuk ve sıcak tabiatın bir arada bulunması ya da doğal nesnenin dönüşüm ve gelişim süreçlerinde özelliklerinin bazen zıddına dönüştüğünü ifade ederek, tek bir tabiatın sabit bir şekilde etkili olduğu fikrini reddeder. Benzer

¹⁵³Râzî, *el-Kitâb fi't-tibb*, vr. 9a-b.

şekilde, unsurî nesnelerde belirli özellikler veya nedensel roller arasında herhangi bir metafiziksel zorunlu bağ bulunmadığını savunur. Bu özelliklerin hem olumsal olduğunu hem de Fâil-i muhtâr tarafından tahsis edildiğini düşünmektedir. Aşağıda ele alınacak örnekler, bitkilerden meteorolojik olgulara kadar uzanan doğal nesnelerin olumsallığını gözler önüne sermektedir.

Bitkiler ve meyvelerde gözlemlediğimiz bazı değişimlerin, tek bir özelliğin derecesindeki farklılıklarla açıklanabileceğini söyleyebiliriz; örneğin, sarı rengin koyulaşması veya açılması gibi. Ancak çoğu zaman, bitkilerin özelliklerinde birbirine zıt niteliklere dönüşümlerin meydana geldiğini de gözlemliyoruz. Örneğin, yeşil bir rengin siyah ya da kırmızı renge dönüştüğünü gözlemlediğimiz gibi, ekşi bir tadın tatlıya dönüşmesi ya da başlangıçta soğuk bir tabiata sahip bir şeyin sıcak tabiata geçişi de gözlemlenebilir. Bu durum, soğuk tabiatın yalnızca farklı yoğunluklarda değişim göstermesiyle sınırlı değildir; tabiatın defalarca birbirine zıt özelliklere dönüştüğünü de gözlemlemek mümkündür. Örneğin, soğuk bir tabiatın sıcak bir tabiata dönüştüğüne tanık olabiliriz. Benzer şekilde, meyveler olgunlaştıkça ilk halleriyle kalmaz ve hatta tamamen zıt bir duruma dönüşebilir.

Râzî'ye göre burada değişimin sebebi tabiatlar, yıldızlar ya da felekler olamaz; çünkü bu illetlerin bütün cisimlere nispeti aynıdır. Cisim olmak bakımından her bir cisim, farklı oluşum, gelişim ve dönüşüm süreçleri itibariyle mütemâsildir. Belirli bir cismin belirli bir doğal süreçten geçmesi metafiziksel bir zorunluluk taşımaz.¹⁵⁴ Doğal süreçler içinde bir nesnenin bir özellikten zıt bir

¹⁵⁴ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 13/111.

özelliğe dönüşebildiğini gözlemleyebildiğimiz gibi, aynı meyvenin farklı parçalarının aynı anda zıt özelliklere sahip olabileceğini de görürüz. Râzî, bu duruma narın özelliklerini örnek gösterir. Narın üç kısmı vardır: kabuğu, taneleri ve çekirdekleri. Bu kısımların tümü, soğuk, kuru, tutucu ve buruşturucu özellikler bakımından güçlüdür. Ancak narın suyu, adeta bu özelliklerden tamamen farklı bir nitelik sergileyerek, oldukça lezzetli, itidale yakın ve mutedil mizaçlara en uygun bir yapıdadır. Sonuç olarak, Râzî, Bârî Teâlâ'nın nar içinde birbirine zıt sıfatları bir araya getirdiğini ve mümkün olan bu özelliklerden bazılarını narın katı parçalarına, bazılarını ise suyuna tahsis ederek tek bir doğal nesnede zıt nitelikler yarattığını ifade eder.¹⁵⁵

Râzî, unsurî doğal nesnelerin özelliklerinin olumsuzluğunu açıklarken, bu nesnelerde zıt durumların bir araya geldiğini gözlemlediğimizi ve bunun, tekdüze bir etki yaratan bir tabiatın eseri olamayacağını vurgular. Verdiği örnekler de dikkatlice incelendiğinde, zıtlıkları barındırdığını açıkça ortaya koyar. Örneğin, bulutların bir takım sıvı ve nemli parçalardan ve bir takım kuru ve yakıcı parçalardan meydana geldiğini söyler. Bulutlar, birbirine zıt olan su (soğuk ve nemli) ile ateş (kuru ve yakıcı) gibi maddelerden oluşur. Bu zıtların bir araya getirilmesi, ancak müreccih olan bir Fâil-i muhtâr'ın eseri olabilir. Râzî, bulutlarda zıtlık durumu olduğuna karşı öne sürülmesi mümkün olan bir açıklamayı aktarır: Rüzgar bulutun cismine girmiş ve soğukluk dış yüzeyini kaplamış olabilir. Sonra rüzgar bulutu zorlayarak parçalar haline getirir ve böylece parçalanmadan dolayı ısınmayı doğuran güçlü bir hareket meydana gelir, ki bu ısınma şimşegin çakmasıdır. Râzî, böyle bir açıklamanın duysal verilerimizle uyumlu olmadığını

¹⁵⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 13/110.

düşünür ve gözlemlerimize dayanarak bu izahı çeşitli açılardan eleştirir. Râzî'ye göre, eğer durum açıklamada belirtildiği gibi olsaydı, şimşek ve gök gürültüsünün her zaman birlikte gerçekleşmesi gerekirdi. Çünkü gök gürültüsü, bulutun parçalanmasından kaynaklanan bir ses olarak anlaşılmalıydı; dolayısıyla, her nerede ve ne zaman bir şimşek meydana gelse mutlaka bir gök gürültüsünün de oluşması gerekirdi. Ancak durumun böyle olmadığını biliyoruz; çoğu kez bir şimşek çakması, hemen arkasından bir gök gürültüsü olmadan gerçekleşebilmektedir. Bir diğer eleştiri, soğuk ve sıcak tabiatlarının birbirini ortadan kaldırmadan nasıl bir arada var olabildiği sorusuna dayanır. Sıcaklığın sebebi olan hareket çok kuvvetli iken meydana gelen ısınma, bulutun soğukluğunu gerektiren sıvının zıddıdır. Büyük ateşler üzerine su döküldüğünde sönerken, tamamı su olan bir bulutun, bu sıvının yoğunluğu karşısında nasıl kuru ve yakıcı bir özellik barındırabildiği sorusu gündeme gelir. Soğuk tabiat bu kadar güçlü iken onda nasıl oluyor da onun tamı tamına zıddı olan bir ateş meydana gelebiliyor? Son olarak, yukarıda aktarılan açıklamanın yetersiz kaldığı bir noktaya işaret edilmektedir: Ateşin, bulutun parçalarının patlamasıyla meydana gelen güçlü hareketten kaynaklandığı kabul edilse dahi, bu, ateşin kırmızı renginin nereden geldiğine dair bir açıklama sunmamaktadır. Sonuç olarak, Râzî'ye göre, buluttan şimşeğin çakması, zıtları bir araya getirmeye muktedir olan Fâil-i muhtâr'ın eseridir.¹⁵⁶

Unsurî doğal nesnelerin özelliklerine metafiziksel zorunluluğu atfedemeyeceğimizi gösteren bir diğer örnek de bitkilerin hareketinin tek bir yöne olacak şekilde tabî bir hareketle olmadığını gözlemlememizdir. Râzî burada

¹⁵⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 19/23.

bir çekirdekten bir bitkinin oluşumunu açıklarken çekirdeğin yarıldıktan sonra yukarıya doğru hareket eden bir fidanın bulunduğu gibi çekirdeğin altında meydana gelen yarıktan da köklerin oluştuğuna işaret etmektedir. Bu sebeple çekirdek hem yukarıya doğru hareket eden hem de yerin derinliklerine doğru uzanan kökleri gerektirecek özelliklere sahiptir. Eğer çekirdeğin özelliği köklerin çıkmasını gerektiriyorsa, nasıl oluyor da ondan yukarıya doğru bir fide oluşabiliyor? Eğer çekirdeğin özelliğinden yukarıya doğru bir hareket gerekiyorsa, aynı çekirdekten nasıl aşağıya doğru bir hareket gerçekleşebiliyor? Tek bir doğal nesneden birbirine zıt hareketin meydana geldiğini saptadıktan sonra, bu tesirin tek düze bir tabiattan kaynaklanmadığı ortaya çıkar. Ayrıca Râzî, parmaklarla ezilmesi mümkün olan kök dallarının, toprağın sertliğine rağmen nasıl onu deldiğini sorgular ve burada yumuşak ve zayıf bir cisimde kuvvetli bir gücün bulunmasının, nesnenin tabiatıyla açıklanamayacağını ifade eder.¹⁵⁷

Râzî, doğal nesnelerde birbirine zıt özelliklerin oluşmasına dikkatini yoğunlaştırır. Çünkü onun açıklamasına göre, zihin, mislin misilden çıkışının tabiat veya hâssiyyenin tesiriyle gerçekleştiğini vehmedebilir. Lakin, zıddın zıddan çıkışının müessirinin tabiat veya hâssiyye olması imkansızdır. Bu, durum aynı zamanda cisimlerin özellikleri ve nedensel rolleri arasında herhangi bir zorunluluğu gerektirecek metafiziksel bağın bulunmadığını göstermektedir. Nitekim, misilden yalnızca mislin çıkması metafiziksel olarak zorunlu olsaydı, tavuktan önce ölü bir yumurta, ölü bir yumurtadan ise canlı bir tavuğun çıkışı metafiziksel olarak imkansız olurdu.¹⁵⁸ Yukarıda verilen örnekler, hem birbirine

¹⁵⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 13/88-89.

¹⁵⁸ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 13/91.

zıt olan özelliklerin var olduğunu hem de cisimdeki bu özelliklerin olumsal ve takdir eden Fâil-i muhtâr'ın tahsisıyla meydana geldiğini göstermektedir.

Unsurî cisimler başlığı altında bitkiler ve meyvelerden örnekler verildikten sonra, daha spesifik olarak insanda bulunan özellikler ile beden-insan arasındaki ilişkiye dair olumsallık ele alınabilir.

2.1.4. İnsanî Nefse Dair Olumsallıklar ve Metafiziksel Zorunlu Bağların Reddi

İnsanî nefsin içinde bulunduğu cismin zorunlu olarak bir bünye olması gerekmediği gibi, insanın organlarının düzeni de olumsaldır. İhkâm delili bağlamında hasmın pozisyonundan bir argüman geliştirirken Râzî'nin başvurduğu olumsallık, insanın bedenindeki organların düzeninin olumsal olmasıdır. Cisimler, sıfatları kabul etme açısından birbirine eşit olduklarından dolayı, bir cismin kalplık diğer cismin beyinlik özellikleri kabul etmesi eşittir. Belirli bir cismin, belirli bir organın özelliği ile tahsis edilmesi, Fâil-i muhtâr'ın iradesine dayanmaktadır.¹⁵⁹

İnsanın aslî unsurlarının ne olduğu ve neyden yaratıldığı sorusu da Râzî'nin bu bağlamda ele aldığı meselelerden biridir. Kur'ân-ı Kerîm'deki farklı ayetlerde insanın aslı olarak toprak ve su ifade edilmektedir. Burada bir çelişki bulunmadığı, aksine ayetlerde hem toprak hem suyun insanın aslı olarak sayılmasının, onların olumsallığına işaret ettiği sonucuna varılmaktadır: “[Toprak

¹⁵⁹ Râzî, *Nihâye*, 2/168.

ve suyun] asıl olmaları zâtları itibariyle değildir. Aksine yaratan (*câ'il*) suyu ve toprağı asıl kılmıştır (*ca'ala*). Eğer irade etseydi bunu asıl kılardı ve başka bir şey irade etseydi diğerini asıl kılardı. Eğer irade etseydi ikisini de asıl kılardı.”¹⁶⁰

İnsanın aslî unsurlarıyla ilgili bir diğer ilgi çekici nokta, kemâl-noksan ilişkisinin bir hiyerarşiyi gerektirmemesidir. Asıl itibariyle beklenen, kâmil olanın eritilmesi veya yok edilmesiyle su ve toprak gibi nakıs bir şeyin var edilmesidir. Lakin Allah'ın hikmeti nâkıs olanın daha kâmil olana vesile kılınması şeklinde gerçekleşmiştir. Bu da hem insanın unsurî asıllarının olumsal olduğunu hem de metafiziksel zorunlu bir hiyerarşinin bu asılları açıklanmasının mümkün olmadığını göstermektedir.

İnsanın yaratılışındaki bir diğer şaşırtıcı yön, onun hayat sıfatına en uzak olan bir unsur olan topraktan yaratıldığıdır. Toprak, kuru ve soğuk olmasına karşın hayat, sıcak ve rutubetlidir. Renk bakımından toprak bulanıktır, hayat (ruh) ise nurlu ve parlaktır. Toprak hareketi (fiili) yönünden ağır, hayat ise hafiftir. Hareketsizlik bakımından toprak hareketten uzak ilen, canlı sağa-sola, geriye-ileriye ve yukarı-aşağıya hareket edebilir. Tüm bu noktalar, toprağın unsurlar arasında hayattan en uzak unsur olduğunu gösterir. Doğal nesnelerde görülen unsurlar, madenler, bitkiler, hayvanlar ve nihayet bunların en şerefli olan, meleklere benzeyen insanın—kendisine en uzak olan topraktan yaratılmış olması ilgi çekici bir noktadır.¹⁶¹ Buradan da yola çıkarak, Râzî, doğal nesnelerin asıllarının kendi zatlara itibariyle belirli bir nesnenin aslı olmadığını, aksine Bârî Teâlâ'nın iradesi ve tercihiyle asıl “kılındıkları” sonucuna varılır. Bu sebeple,

¹⁶⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/109.

¹⁶¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 25/108.

doğal nesnelerin asılları metafiziksel olarak bir zorunluluk barındırmadığı gibi kendi zatlari itibariyle olumsaldır.

Benzer şekilde, hayat sıfatının meydana gelebileceğı fiziksel şartlar da Râzî'ye göre minimaldir. Ne bir bünye ne de belirli bir mizaç, hayat sıfatının bir varlıkta yaratılması için bir şarttır. Cisimler, cisim olmaları bakımından hayat sıfatını kabul etme konusunda eşittirler.¹⁶² Bu nedenle, Allah hem doğal nesnelerde, örneğın bir dağda ya da bulutların parçalarında, hayat sıfatını yaratabileceğı gibi, aslı parçalar dışında bedeni tamamen yok olmuş bir kabirdeki insanda da acı ve lezzeti idrak etmesi için hayat sıfatını yaratabilir.¹⁶³

2.2. Tahsis Delili ve Fâil-i Muhtâr

İlk bölümde teorik alt yapısını sunduğumuz doğal nesnelerin heterarşik yapısını ikinci bölümün ilk kısmında örneklendirmiş olduk. Burada, temelde iki yönden bir olumsuzluğun bulunduğunu vurgulamak mümkündür. Birincisi, akıl, mevcut özellik dağılımlarından farklı olarak cisimlerin çeşitli özelliklere sahip olmasını tecviz eder. İkincisi ise mevcut özellik dağılımının, tek düze etkiler üretmeyi gerektiren bir tabiatın işleyişine indirgenemeyecek biçimde, zıt özelliklerin aynı cisimde bulunmasını mümkün kılmasıdır. Bu iki veriden yola çıkarak şöyle bir soru sorulabilir: Özelliklerin dağılımı olumsal ise, olumsal olan durumlardan vâkî

¹⁶² Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 20/224.

¹⁶³ Râzî, *el-Metâlib*, 7/ 261-2.

olan bu dağılımının sebebi/illeti nedir? Tahsis delili olarak ifade edeceğimiz bu delili Râzî şu şekilde düzenlemektedir:

- (1) Bir şeyin hükmü denginin hükmü gibidir.
- (2) Cisimler mahiyetleri bakımından türdeştir.
- (3) Cisimler mümkün farklı özelliklere sahiptir.
- (4) Mümkünler bir müreccih'e dayanmalıdır.

Muhtemel müreccihin sebr ve taksim usulüne uygun bir şekilde aklî taksimi şu şekildedir:

- a) Cismin zatı
- b) Cisimden başka
 - b1. Cismin mahalli
 - b2. Cisimde hâl
 - b3. Ne cisimde hâl ne de cismin mahalli

Aklî taksimden sonra her bir şıkla ilgili değerlendirme şu şekildedir:

- a) Cismin zatı, cisimlerde bulunan özelliklerin belirleyicisi olamaz; çünkü cisimlerin zatı mütemasil türdeştir, sıfatlar ise çeşit çeşittir. Ortak olan, farklılığın illeti olamaz.
- b) b1. Cisim, kendiyle kâim nesne olduğundan, onun kendisine yerleştiği bir mahalden söz edemeyiz.
- b2. Cisimler, duyulur sıfatları bakımından farklılaştığı gibi, bu duyulur sıfatları gerektiren sıfatları bakımından da farklılaşır. Bu durumda, onların da sıfatlara dayanması gerekir ve bu durum teselsülle sonuçlanır. Buradaki teselsül iki şekilde olabilir. Eğer defaten bir teselsül ise, bunun yanlış

olduğu açıktır. Eğer her bir hâdisin öncesinde başka bir hâdisin bulunduğu bir teselsül söz konusuysa, bunun da yanlış olduğu hudûs ispat edilerek ve âlemin kıdemi reddedilerek açıklanmıştır.

b3. Farklılığı gerektiren illet cisim ya da cismânî ise, ilk şıklardaki sonuç tekrarlanır. Çünkü bu durumda, bu cismin diğer cisimlerdeki durumları gerektirecek bir sıfatla özelleştiği sorulur. Farklılığın kaynağı cisim veya cismânî değilse o zaman ya muhtâr ya da mûcib bir illettir. İletinin mûcib olması mümkün değildir; çünkü mucib ilke cisim veya cismânî olmadığı için cisimleri ona yakın veya uzak olmak gibi sebeplerle özelleşemez. Bir başka ifadeyle mûcib illetin bütün cisimlere nispeti eşit olduğundan, cisimler bu sıfatları kabul etme konusunda eşit kalır. Sonuç olarak, belirli bir sıfatın belirli bir cisim tarafından kabul edilmesi, diğer sıfatlardan daha öncelikli değildir. Çünkü kâbil illetler tesiri kabul etmede eşittir. Bu sebeple, müessirin hepsine nispeti eşit olur. Böylece mûcib illet görüşünün yanlış olduğunu biliriz. Tüm şıklar iptal edildikten sonra, cisimlerdeki özelliklerin muhassisinin Fâil-i muhtâr olduğunu biliriz.¹⁶⁴

Râzî, muhtelif eserlerinde tahsis deliline farklı bağlamlarda yer verir. Râzî, hem Allah'ın varlığını ispat etmek amacıyla kurduğu dörtlü yollardan biri olarak sıfatların imkanından Allah'ın varlığına istidlalde bulunur hem de Allah'ın kudret ve irade sıfatını ispat etmek için tahsis delilini kullanır. Delilin ana yapısı eşitlik → olumsal çeşitlik → müreccih şeklinde olmakla birlikte farklı eser ve

¹⁶⁴ Râzî, *el-Metâlib*, 3/89.

bağlamlarda formülasyonları değişebilmektedir. Örneğin *el-Mūlahhas*'ta¹⁶⁵ Râzî, sebr ve taksim kısmını şu şekilde kısımlandırıyor:

Müreccih ya

a. Cisim → Cismiyette eşit olan mahiyet, çeşitliliğin illeti olamaz.

b. Cisimden başka

(b1) Cisimde hâl

(b1)a: Cismin lâzımı

i) Gerektirme cismiyet sebebiyle olursa cisimler arası eşitlik yine belirir.

ii) Gerektirme cismiyete zâid bir şeyle olursa, aynı sorun tekrarlanır. → Ya kısır döngü ya da teselsül gerekir.

(b1)b: Cismin lâzımı değilse → lâzım olan hüküm/sıfat onun lâzımı olmaz

(b2) Cismin mahalli. → Cisim bir mahalde bulunamayacağından dolayı imkansız.

(b3) Ne cisimde hâl ne de cismin mahalli.

(b3)a Eğer söz konusu şey, cisimsel, cismânî, hâliyet veya mahalliyet ile özelleşmişse, taksim başa döner ve sorgulama yeniden başlar.

b3b Bunlardan biri değilse,

¹⁶⁵ Râzî, *el-Mūlahhas*, 2/1058-1059.

- i) Bazı cisimlerin, mufâriktan belirli sıfatları kabul etmede diğer cisimlerden daha öncelikli olması durumu, evleviyetle ilgili bir mesele olup, bu durumda taksim başa döner.
- ii) Mufârik mûcib değildir; çünkü aksi takdirde, bazı cisimlerin belirli sıfatları kabul etmede diğer cisimlerden daha öncelikli olmalarıyla tahsis edilmesi gerekirdi.
- iii) Sıfatların mufârik illeti, Fâil-i muhtâr'dır.

2.3. Sonuç: İmkan Alanının Genişliğinin Zemini Olarak Fâil-i Muhtâr

Duyularımızla idrak ettiğimiz özelliklerin değişimi, bir özelliğin zıddına dönüşmesi veya tamamen yok olması, doğal nesnelerdeki düzenin metafiziksel zorunluluk içerecek şekilde kendi içinde açıklanamayacağını göstermektedir. Aynı şekilde, akıl, doğal nesnelerin sahip oldukları özelliklerin farklı şekillerde olabileceğini de mümkün görür. Râzî, fizik alanındaki olumsuzluğu, nesnenin neliğini belirleyen yöne kadar genişletmektedir. Öyle ki, sıfatları kabul etmede cisimler birbirinin yerine geçebilir. Bunu *Tefsîr-i Kebîr*'de "bedeliyet"¹⁶⁶ olarak ifade eden Râzî, bu bedeliyeti felekî ve arzî özellikler için de geçerli olduğunu savunur. Felekî cismi felekî yapan özelliklerin arzî cisimde bulunması ve arzî cismi arzî cisim yapan özelliklerin felekî cisimde gerçekleşebileceğini iddia eder:

¹⁶⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10/57.

“Durum böyle olunca feleğin cisminden feleğin kendisiyle felek olduğu sıfatların izale olması ve onda arzî sıfatların hâsıl olması; arzın cisminden kendisiyle arz olduğu sıfatların izale olması ve onda felekî sıfatların hâsıl olması mümkündür.”¹⁶⁷

Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın var olanlarda gördüğümüz varlık-mahiyet ayrımına dayanarak oluşturduğu imkan delili, mahiyet tarafında değil, varlık tarafında duyulan şüpheye dayanarak bir illet arayışına yönelir. Böylece, her mümkün varlık, varlığı kendisinden olamayacağı için bir zorunlu varlığa dayanmak zorundadır. Râzî'nin imkan delili, bu anlamı kapsamakla birlikte onu daha da genişletmektedir. Çünkü nesnelere dair olumsuzluk, sadece varlık yönünden değil, mahiyet yönünden de hem duyusal hem de aklî olarak bilinebilmektedir. İmkan kavramının mahiyetle olan ilişkisi bir sonraki bölümde ele alınacağından, burada ayrıntılara girilmeyecektir. Bu bölümün sonucunda vurgulanmak istenen şudur: Râzî'ye göre, nesnenin varlığında bir imkan kavrandığı için bir illete ihtiyaç duyulduğu gibi, nesnenin “ne ise, o olduğu” yönünden, yani mahiyeti açısından da bir olumsuzluk ve imkan kavranmaktadır. Burada da nesneyi diğer nesnelerden ayırtıran özelliklerin, hükümlerin ve sebepsel rollerin olumsal olması nedeniyle bir müreccih ve muhassise ihtiyaç bulunmaktadır. Râzî bu sebeple, ispat-ı vâcib yollarından birini “sıfatların imkanı” olarak başlıklandırmaktadır. Olumsuzluk olgusu, iki yönlü bir yapı sergiler. Olumsuzluk, bir yandan ispat yönünden bir müreccih ve muhassise dair bilgi sunarken, diğer yandan sübut yönünden Fâil-i muhtâr nazariyesinin olumsuzluk alanını genişletmesini sağlar. İspat yönünden, yukarıda sunduğumuz tahsis delili, nesnelerdeki sıfatların dağılımının olumsuzluğundan bir müreccihe, yani Fâil-i muhtâr'a istidlal sağlar. Diğer yandan,

¹⁶⁷ Râzî, *el-Metâlib*, 1/180.

Fâil-i muhtâr nazariyesi, bir sonraki bölümde ayrıntılı sunacağımız üzere, yeter sebep ilkesini kendisiyle sınırlandırdığımız ve mümkün senaryolar arasında neden bu senaryoyu tercih ettiğine dair bir neden talep etmemize gerek bırakmayan bir irade sahibi fâili gerektirdiği için, gerçek anlamda imkanın bu denli genişliğini sağlamaktadır.

Buna dair imkan kavramının umumiliği bir başlangıç noktası teşkil eder:

- a. Eğer bazı şeylerin makdûr olmasının imkanının illeti tüm mümkünlerde bulunuyorsa (p), bütün mümkünlerin Allah'ın makdûru olması gerekir (q).
- b. Bazı şeylerin makdûr olmasının imkanının illeti tüm mümkünlerde bulunmaktadır. (p)

➔ O halde bütün mümkünler Allah'ın makduru olur. (q)

p ve q arasındaki mülazemet şu şekilde gerekçelendirilir: İlet malûlden ayrılmaz. O halde, imkanın illeti bütün mümkünlerde mevcutsa, bu mevcudiyet zorunlu olarak bütün mümkünlerin Allah'ın makdûru olmasıyla sonuçlanır.

Râzî, olumsuzluk ve Fâil-i muhtâr nazariyesini ilişkilendirerek şöyle ifade eder:

Kâdir-i muhtâr, iki eşit durumdan birini, baskın bir yön olmadan tercih edebilir. Bunu bildikten sonra şöyle deriz: Âlemin terkibi ve telifi sonsuz farklı şekillerde (*ala vücuh kesira muhtalife ğayr mutenahiye*) olabilir. Vâki olan bu şekil, sonsuz yönlerden bir tanesidir. Kâdir olan fâil, bu şekli ve diğer tüm şekilleri [yaratmaya] kâdirdir. Ancak, Kâdir, eşit olan iki durumdan birini baskın bir yön olmadan tercih edebilir. O sebeple, kâdirden diğer şekiller değil de bu muayyen şekil sâdır olmuştur.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Râzî, *el-Metâlib*, 3/112.

Devamında, Râzî, insanlardan her bir şahsın daha büyük veya daha küçük olması mümkünken belirli bir büyüklükte, diğer tüm şekiller mümkünken belirli bir tabiat ve belirli bir mizaçta yaratıldığını ifade eder. Bu olumsuzluk karşısında, neden bu vâki olan şekil gerçekleşti de diğerleri değil, sorusuna, kâdir olan fâilin sadece Fâil-i muhtâr olmasıyla cevap verilebileceğini söyler: “Buna dair bir cevabımız yoktur. Ancak kâdir sadece kâdir olması bakımından diğer sıfatlar mümkünken bir şeyi özel sıfatla yaratır. Çünkü Kâdir-i muhtâr’ın özelliği (hâssiyye), iki eşit arasında bir baskın yön olmadan tercih yapabilmesidir.”¹⁶⁹

Üçüncü bölümde yeter sebep ilkesinin Fâil-i muhtâr söz konusu olduğunda sınırlandırıldığı ayrıntılı gösterilecektir. Doğada imkan alanının Fâil-i muhtâr’ın tercihiyle açıklamanın gücü, onun tercihinin nihai bir neden açıklaması sunmasıdır. Zira, Fâil-i muhtâr’ın tercihi hakkında ileri bir illet arayışına gidilme ihtiyacı duyulmaz. Râzî’nin de ifade ettiği gibi, Kâdir-i muhtâr’ın özelliği, bir illet olmaksızın mümkünler arasında tercih etmesidir.

Sonuç olarak, Râzî’nin felsefesinde doğal nesneler, özellikler ve ilişkilere dair olumsuzluk iki yönlü bir öneme sahiptir. Bir yandan, doğadaki olumsuzluk, onun yaratıcısının Fâil-i muhtâr olduğunu gösterir. Diğer yandan, Fâil-i muhtâr nazariyesi, makdûr olanın, yani diğer ifadeyle var olabilecek olanın, imkanı, zorunluluğu ve imkansızlığı hakkındaki hükümlerinin duyusal bilgi ve tecrübeyle

¹⁶⁹ Râzî, *el-Metâlib*, 3/112. Râzî, yeter sebep ilkesinin Fâil-i muhtâr’da niheyete ermesi gerektiğini Muhassal’da şu şekilde açıklar: “Bunlar, niçin kanıtlamasının (*limmiyyet*) talebi üzerine inşa edilmiştir. Oysa o, geçersizdir. Çünkü her şeyin illetli kılınması gerekmez. Aksi takdirde o illetin illeti de başka bir illet ile illetli kılınırdı ve teselsül gerekirdi. Bilakis kesinlikle illetli kılınmayacak bir şeyde sonlanması gerekir. Buna en uygun olan şey ise Allah Teâlâ’nın fiilleri ve hükümleridir. O her ne ki yaparsa yapmasının bir illeti yoktur.” Bk. Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: El-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, (İstanbul: Klasik, 2019).

cevaplandırılmayacağını gösterir. Bunun temelinde, doğada var olan her nesnenin hem cisim hem de nitelik yönünün Fâil-i muhtâr'ın tercihine dayandığı, ancak bu tercihin kendisinin nihai bir neden olarak başka bir nedene dayanmadığı anlayışı yatmaktadır. Bu yaklaşım, doğaya ilişkin geniş bir imkan kavramına zemin hazırlar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FÂİL-İ MUHTÂR NAZARİYESİ VE RÂZÎ FELSEFESİ

Fâil-i muhtâr nazariyesi, Râzî felsefesinde özel ilahiyatın bir meselesi olmasının yanı sıra epistemolojiden ontolojiye ve hatta doğa felsefesine kadar iz düşümlerini takip edebileceğimiz bir ilkedir. Bu minvalde Râzî, Fâil-i muhtâr nazariyesini farklı mesele, bağlam ve rollerde işletmektedir. Bu bölüm, Râzî'nin tüm temel eserlerini dikkate alarak Fâil-i muhtâr nazariyesinin hangi şekillerde uygulandığını ele almaktadır. Lakin, bir nazariye olarak atıfta bulunulan Fâil-i muhtâr kavramını anlaşılır kılmak için öncelikle muhtâr ile mûcib arasındaki farkın tam olarak hangi yönlerde bulunduğu tartışılmalıdır. Devamında, Fâil-i muhtâr nazariyesinin “oyun bozan”, argümanın eksikliğini ortaya koyan bir delil ve çözüm üretici olarak kullanımı, örnekleriyle birlikte sunulacaktır. Bu bölümde, Râzî felsefesinde Fâil-i muhtâr nazariyesinin imkan ve zorunluluk kavramı etrafındaki analizine geçmeden önce, bu ilkenin Râzî düşüncesindeki konumu ve oynadığı rolün tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

3.1. Fâil-i Muhtâr ve Mûcib bi'z-zât: Fark Nerede?

Râzî düşüncesinde, Fâil-i muhtâr nazariyesinin imkan ve zorunluluk kavramlarıyla irtibatını ele almadan önce, bu nazariyenin açık bir şekilde temyiz edilmesi gerekir. Nitekim ontoloji, bilgi teorisi ve doğa felsefesi gibi alanlardaki tartışmalarda Fâil-i muhtâr nazariyesi uygulandığında, muhtârın mûcibden farklı olduğu zorunlu bir bilgi olarak kabul edilmektedir. Lakin, bu farkın tam olarak nerede yattığını açıklamak, imkan ve zorunluluk kavramlarını anlamak için elzem gözükmektedir.

Muhtâr ve mûcib arasındaki fark, üç meseleyi merkeze alarak açıklığa kavuşturulabilir. Bunun için (a) tercih bila müreccihin imkanı, (b) zât veya sıfatın

îcâb etmesi ve c) terk veya başka bir şekilde yaratmanın imkanı sorgulanacaktır. Bu üç mesele, muhtâr ile mûcib arasındaki farkı ortaya çıkaracaktır. Ancak, Râzî'nin farklı eserlerinde sunduğu anlatı ve görüşleri doğru bir şekilde konumlandırmak için bir noktayı daha dikkate almamız gerekir. Zira, farklı bağlamlarda kâdiriyet, irade sonrası ve fiilin gerçekleşmesi aşamalarından bahsedilmekte; tartışılan aşamaya göre yukarıdaki üç meseleye dair verilen cevaplar da değişiklik göstermektedir. Aşağıda meseleleri ele alırken bu yönün belirleyici bir rol oynadığını göreceğiz.

3.1.1. Tercih bila müreccihin imkanı

Mûcib bi'z-zât nazariyesinin savunucuları, Fâil-i muhtâr nazariyesini kabul etmenin, mümkünün herhangi bir sebebe ihtiyaç duymadan gerçekleşebileceğini ve bunun bir sonucu olarak âlemin yaratıcısının ispat edilmesinin mümkün olmayacağını gerektirdiğini iddia etmektedir. Bu eleştirinin açıklaması şöyledir: Eğer Bâri Teâlâ belirli bir şeyi yaratmayı tercih ediyorsa, bu tercih ya belirli bir sebebe dayalıdır ya da belirli bir sebebe dayanmaksızın gerçekleşmektedir. Eğer tercih belirli bir sebebe dayanıyorsa, yarattığı şey evleviyetle gerçekleşmeyi gerektirir. Öyle ki, evleviyet olmasaydı, o tercih gerçekleşmezdi. Bu nedenle tercihe dayalı fiil gerçekleştiren her fâil kemâli talep edendir. Diğer taraftan, fiili tercih etme belirli bir sebebe dayanmıyorsa, yokluğu ve varlığı eşit olan bir şey, herhangi bir sebep olmaksızın gerçekleşmiş olur. Bu durum, yeter sebep ilkesini zedeler. Bu eleştiri karşısında, Fâil-i muhtâr nazariyesini savunanlar şu ikilemle karşılaşılır: Ya Fâil-i muhtâr bir sebebe dayalı olarak tercih ettiği iddia edilecek ve böylece kemâli talep eden eksik bir

varlık durumuna düşecektir ya da yeter sebep ilkesi, Fâil-i muhtâr'ın tercihi bağlamında iptal edilecektir.¹⁷⁰

Râzî, burada ikinci seçeneği tercih etmektedir. Ona göre, irade etme aşamasında muhtâr, imkan-ı hâss şeklinde, yani ne varlıkta ne de yoklukta zorunluluğu içermeyen (على سبيل الصحة) bir tarzda yaratmaktadır. Diğer yandan, tercihin kendisi de bir nedene dayanıyorsa, bu neden tercihi zorunlu kıldığından, fâil bu durumda mûcib hâline gelir.¹⁷¹ Bu durumda iradeli bir fiilin de sonuç itibarıyla bir sebebe dayandığını söylersek aslında iradeli düşündüğümüz fiil zorunlulukla gerçekleşmiş olur. Bu nedenle, Râzî'ye göre muhtâr ile mûcib arasındaki farkı sürdürebilmek için, irade etme aşamasında muhtâr fâil bağlamında yeter sebep ilkesini sınırlandırmamız gerekir.¹⁷² Bu, yukarıda ispat-ı vacibi imkansız kılacak bir sonuca da götürmez çünkü iradenin zatî sıfatı tahsis/tercihi gerektirmek olduğundan dolayı, başka bir sebeplilik zincirine aktarmaya gerek kalmaksızın tek sebebin fâilin muhtâr olmasıyla açıklanması yeterli durmaktadır.¹⁷³

Aynı soruyu kâdiriyet aşamasında sorduğumuzda ise, Râzî'nin yeter sebep ilkesini sürdürdüğünü söylememiz gerekir. *El-Metâlib*'in cebir ve kader konuları hakkındaki cildinde mûcib ve muhtâr farkını açıklarken, Râzî'nin böyle bir ayrımı gözettiğini tespit edebiliriz. Çünkü kâdiriyetin kendisi bir tercihi içermediği için,

¹⁷⁰ Râzî, *el-Mebâhis*, 2/510-1; a.mlf. *el-Metâlib*, 9/16.

¹⁷¹ Râzî, *el-Metâlib*, 4/62-63; a.mlf. *el-Metâlib*, 3/48,

¹⁷² Râzî, *el-Erba'in*, 1/181; a.mlf. *el-Metâlib*, 3/49; Francesco Omar Zamboni, *At the Roots of Causality: Ontology and Aetiology From Avicenna to Fakhr al-Din al-Râzî*, (Brill: Leiden, 2024), 252-256. İbn Sînâ felsefesinde yeter sebep ilkesinin geçerliliği ile ilgili bk. Kara Richardson, "Avicenna and the principle of sufficient reason" *The Review of Metaphysics* 64/4, (2014).

¹⁷³ Râzî, *el-Erba'in*, 1/181-2; a.mlf. *Muhassal*, 351-352; a.mlf. *el-Metâlib*, 3/77-100; a.mlf. *el-Metâlib*, 4/323-360; a.mlf. *Nihâye*, 2/ 281-282; a.mlf. *el-Müllahhas*, 2/1077.

müreccih olan iradenin kâdire eklenmesi zorunludur. Burada Râzî, Mûcib bi'z-zât pozisyonundan yöneltlen eleştiriye, yani bu durumda ispat-ı vâcibin imkansız olacağı ilzamına, hak verir.¹⁷⁴ İnsanın özgürlüğüyle ilgili tartışmada, Râzî şu muhtemel eleştiriyle karşı karşıya kalır: Ya şahidde ve ğaibde cebr görüşü savunulacak ve her muhtârın aslında iradesinin îcâb edilmesiyle mecbur olduğu sonucuna varılacaktır. Bu durumda, Râzî'nin pozisyonu, felâsifenin Mûcib bi'z-zât nazariyesini destekler. Ya da şahidde ve ğaibde kaderiyye görüşü savunulacak ve Râzî'nin görüşü, Mu'tezile'nin özgür insan anlayışına ulaşacaktır. Râzî ise, “yakînî bir fark”¹⁷⁵ ile şahidde ve ğaibde muhtâr ile mûcibin farkını göstereceğini vaad eder ve bunu aşağıda özetleyeceğimiz şekilde açıklar. Buradan hareketle, Râzî'nin muhtâr kavramının şahidde ve ğaibde farklı olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi, Râzî'nin seçili ve nadir meseleler hakkında kabul ettiği yakınlık değerlendirmesinde bulunduğu bu farkı tahlil edebiliriz.

Râzî'ye göre, muhtâr ile mûcib arasında mutlak iki fark gözetilebilir: a) Doğal müessirin (mûcib) tesiri değişime kapalıdır ve her zaman aynı kalır. Muhtâr'ın tesiri ise dâîye bağlı olarak değişebilir. Bir insanda sağa gitme yönünde bir dâî oluşursa sağa gider, sola gitme yönünde bir dâî oluşursa sola gider. b) Doğal müessir, kendisinden sudur eden fiilin farkında değilken, muhtâr fâil şuur ve idrak sahibidir. Bir fiilin fayda sağlayacağını bildiğinde, o fiile yönelik bir dâî oluşur ve bu fiil lüzum yoluyla gerçekleşir. Muhtâr ile mûcib arasında şahid ve ğaib farkı gözetmeksizin böyle bir açıklama getirdikten sonra Râzî, Allah ve diğer fâiller arasında nasıl bir ayırım yapılması gerektiğine dikkat çeker: Ona göre, şahiddeki

¹⁷⁴ Râzî, *el-Metâlib*, 9/9, 15.

¹⁷⁵ Râzî, *el-Metâlib*, 9/16.

fâillerin iradeleri hâdistir ve başka bir müreccihe ihtiyaç duyar. Bu durum sonsuza kadar geri gidemez; dolayısıyla sonuç olarak Allah'ın o fâildeki dâî veya müreccihi yarattığını söylememiz gerekir. Diğer yandan Allah'ın iradesi kâdim ezelîdir ve başka bir iradeye bağlı değildir.¹⁷⁶ Bu pasajlarda Allah'ın yaratmasının bir iradeye dayandığına dikkat çekerken, Râzî'nin, diğer eserleriyle çelişecek şekilde, yeter sebep ilkesini mutlak geçerli gördüğünü söylemek yanıltıcı olur. Zira burada Râzî'nin meselenin farklı bir aşamasını ele aldığına dikkat etmemiz gerekir. Nitekim Râzî burada yeter sebep ilkesini problematize ederken "rüchan"¹⁷⁷ kelimesini kullanırken, yukarıda atıfta bulunduğumuz ve Fâil-i muhtâr hakkında mümkün gördüğü müreccihsiz tercihi ifade ederken "tercih"¹⁷⁸ kelimesini seçmektedir.

Yukarıda ulaştığımız sonucu şüphe altında bırakabilecek bir eser *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*dir. Genel tabloyu çizmek gerekirse, irade faslının başından 508-514. sayfalara kadar Râzî, kâmil bir varlığın bir şeyi kastederek fiil yapmasının, onda noksanlığı gerektireceğinden imkansız olduğunu öne süren gerekçeyi aktarmaktadır. Râzî, bu pasajların İbn Sînâ'dan açıklanarak alıntılandığını kendisi ifade etmekte ve delillerin zayıflığı konusunda şaşkınlığını dile getirmektedir.¹⁷⁹ Devamında "tahkik edildiğinde"¹⁸⁰ ifadeleriyle, Râzî'nin

¹⁷⁶ Râzî, *el-Metâlib*, 9/15vd.

¹⁷⁷ Râzî, *el-Metâlib*, 9/16-17. (يكون رجحان الفاعلية على التاركية ، لا بد وأن يكون معللا بعلّة موجبة.)

¹⁷⁸ Râzî, *el-Erba'în*, 2/38 (هل يمكنه ترجيح أحد المتأثرين على الآخر لمحض كونه قادرا مختارا ، أم لا ؟ وعننا : أن ذلك غير ممتنع - على ما قررناه في مسألة القادر - فزال السؤال); *el-Mülâhhas*, 2/177. (وإن المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا لمرجح (السؤال); *Muhassal*, 351-352 (المرجح).) (والجواب عن أصل الكلام ما بينا أن القادر يمكنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح.)

¹⁷⁹ Râzî, *el-Mebâhis*, 2/512.

¹⁸⁰ Râzî, *el-Mebâhis*, 2/514.

burada müreccihsiz tercihin imkanı konusunda Bâri Teâlâ ve insan için aynı durumun söz konusu olduğunu söylediği izlenimi oluşmaktadır:

Tahkik ettiğimizde şöyle bir sonuca hükmederiz: biz insanlar veya Allahu Teâlâ hakkında fark etmeksizin, irade eden ile irade etmeyen arasındaki fark daha önce ifade ettiğimizdir. İrademiz irade edilenin varlığı ve yokluğuna nispeti eşit olduğu sürece, bu iki taraftan birini tercihe elverişli değildir. İradenin varlığa nispeti yokluğa olan nispetine ağır bastığında ise, tercih ancak zorunluluk seviyesine ulaştığında gerçekleşir. Bu sebeple kesin irade bunda (عند) gerçekleşir. İşte orada fiili icab eder.¹⁸¹

Alıntılanan bu pasajla ilgili iki yorum mümkündür:

1) *El-Mebâhis*'in Râzî'nin kendi görüşlerini ortaya koyduğu bir eser olduğunu varsayarak, diğer eserlerden farklı bir pozisyonu savunduğu düşünülebilir. İnsanlar ve Allahu Teâlâ arasında bir fark gözetilmemesi ve insan için müreccihsiz tercih nasıl imkansız ise Allah için de imkansız olduğunun belirtilmesi dikkate alındığında, bu pasaj, yeter sebep ilkesinin sınırsız bir şekilde geçerli görüldüğü sonucunu verir. Zira Râzî, diğer eserlerin aksine, burada iradenin nispeti eşit olduğu sürece tercihe elverişli olmadığını ifade eder (فان ارادتنا).¹⁸² (ما دامت متساوية النسبة إلى وجود المراد وعدمه لم تكن صالحة لترجيح احد ذينك الطرفين على الآخر). Aynı içeriği İbn Sînâ'ya isnat ederek şu şekilde ifade eder: (كان ترجيح إرادة الوجود على).¹⁸³ Halbuki, yukarıda işaret ettiğimiz gibi, diğer eserlerinde tercihin, iradenin zatî bir sıfatı olduğunu ve bir illete dayanması gerekmediğini ifade eder. Bu pasajdan çıkan sonuç, Allah'ın yaratmasının ve tesiriyetinin bir illete dayanması gerektiğidir. Râzî'nin diğer

¹⁸¹ Râzî, *el-Mebâhis*, 2/514.

¹⁸² Râzî, *el-Mebâhis*, 2/514.

¹⁸³ Râzî, *el-Mebâhis*, 2/510.

eserlerinde¹⁸⁴ mûcib ile muhtâr arasındaki farkın müreccihsiz tercihin imkanı olduğunu ifade eden sözleri hatırlandığında, *el-Mebâhis* özelinde iradeli ile iradesiz fâil arasındaki tek farkın fiili bilmek olduğu yaklaşımı savunulmuş olur.

Bu yorumu daha az muhtemel kılan bazı noktalar şunlardır: 1) *el-Mebâhis*'in genel karakteristiği: Râzî, eserin başında “mutekaddimîn ve evvelîn” olarak adlandırdığı düşünürlerin eserlerini incelediğini, gereksiz uzatmalardan veya aşırı kısaltmalardan kaçındığını, meselelere, gerekçelere ve karşıt argümanlara düzenli bir şekilde yer verdiğini ifade eder. Bu, eserin özgünlüğünü kaybedecek şekilde bir özet niteliğinde yazılmadığını gösterdiği gibi, “mutekaddimîn ve evvelîn”¹⁸⁵ olarak adlandırdığı felâsifenin görüşlerini en azından ele aldığı bir eser olduğunu kanıtlar. Nitekim eserin başında açıkladığı üzere, İbn Sînâ felsefesinin takririni sunmuş; bu felsefeyi mutlak yücelticilerden ve mutlak eleştirmenlerden farklı tutumla, alışılmışın dışında olsa da olduğu gibi yansıtarak şerh etmiştir. “Tahkik” kavramını bu çerçevede ele almak da anlamlı olabilir. Buna göre, tahkik, Râzî'nin kendi görüşünü değil, filozofların görüşlerini, argümanlarını ve sonuçlarını ortaya koyma amacını ifade etmektedir. Bir diğer ifadeyle, İbn Sînâ felsefesi içerisinde savunulan görüşün doğru bir şekilde ortaya konulmasıdır.¹⁸⁶ Ayrıca *İtikâdat fırak al-muslimîn ve'l-muşrikîn*¹⁸⁷ adlı eserinde *el-Mebâhis*'i felâsifeye karşı yazılmış bir eser olarak sayar. Bu durum, eserin tamamen

¹⁸⁴ Râzî, *el-Erba'în*, 1/181; a.mlf. *el-Metâlib*, 3/49.

¹⁸⁵ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/88.

¹⁸⁶ İslam Düşünce Atlası, “Ömer Türker, Sonrakilerin Eleştirel Geleneği: Tahkik, (Erişim 14.10.2024) <https://islamdusunceatlasi.org/sonrakilerin-elestirel-gelenegi-tahkik>.

¹⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, *İtikadat fırak el-muslimin ve'l-muşrikîn*, nşr. Ali Sami en-Neşşâr, (Kahire: Mektebe en-nahda al-mısıryye, 1938), 91.

sistematik bir şekilde Râzî'nin kendi görüşlerini ortaya koyma amacı taşımadığını gösterir.

Bununla birlikte, *el-Mebâhis*'i yalnızca felâsifenin görüşlerini özetleyen bir eser olarak değerlendirmek de doğru olmayacaktır. Zira Râzî, eser içerisinde birçok noktada İbn Sînâ'ya açıkça muhalefet etmektedir,¹⁸⁸ “ve'l-hakk indî”¹⁸⁹ gibi, kendi görüşünü ortaya koyduğunu ifade eden sözler kullanmaktadır.

İfade edilen bu noktaları dikkate alarak, ikinci bir yorumun, daha muhtemel olduğunu söyleyebiliriz: 2) Râzî, *el-Mebâhis*'de yer yer kendi görüşüne yer vermektedir ama genel hatları itibarıyla bu eserin eleştirel bir ekol şerhi olarak okumanın anlamlı olacağını düşünüyoruz. Bu çalışmada *el-Mebâhis* özelinde bir soruşturma yürütülmemiş olduğundan, en azından Fâil-i muhtâr ile mûcib bi'z-zât farkını tespit etme konusunda *el-Mebâhis*'teki pasajların, Râzî'nin diğer eserlerini merkeze alarak tespit ettiğimiz felsefi ana iddialarını zedelediği sonucuna varabiliriz.

Bunun ötesinde, ikinci yorumu güçlendiren bir diğer argüman, Râzî'nin diğer eserlerinde filozoflara atfederek sunduğu görüşlerin, argümanların ve eleştirilerin, *el-Mebâhis*'teki açıklamalarla —daha özet bir formda da olsa— aynı olduğudur.¹⁹⁰ *El-Erba'în* ve *el-Metâlib*'in kıdem cildindeki felasifeye atfedilen

¹⁸⁸ Râzî'nin *el-Mebâhis*'de İbn Sînâ'ya muhalefet ettiği meselelerin bir kısmı: a) İmkan subutî değil. b) Bilgi bi'l-kuvve veya bi'l-fiil tafsil yoluyla olur. c) Tesir subutî bir vasıf değil d) Birden çok sudur edebilir; böyle mümkünler Allah'a dayandırılır, e) Varlık kavramı teşkiki değildir, tahakkuk eden tamamıyla var olur/olmaz,

¹⁸⁹ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/212.

¹⁹⁰ Râzî'nin *el-Mebâhis*'de atomculuk aleyhine getirdiği delillerin de İbn Sînâ'nın delillerinin bir özeti olduğunu dikkate alabiliriz. Bu, *el-Mebâhis*'in özel bir karakteristiğe sahip olduğu yorumunu destekler. *El-Mebâhis*'de atomculuğa karşı getirilen delillerin tamamı İbn Sînâ'nın *Şifâ: Fizik*'deki

görüşleri dikkate alarak *el-Mebâhis*'deki pasajlardaki paralelliğe baktığımızda şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır.

Râzî, felâsifenin görüşünü özetlerken beş delil sunmaktadır. 1) Tercih bila müreccih ilkesi özelinde istisna kabul etmek kuralın kendisini zayıflatır ve böylece ispat-ı vâcib imkansızlaşır.¹⁹¹ 2) Müreccihin olmadığı doğru değildir, vicdanî olarak her zaman bir müreccihin olduğunu biliriz.¹⁹² 3) Mükemmel bilgi, fiili îcâb eder.¹⁹³ Burada zikredilmeyen diğer deliller ise 3) Tam illet delili¹⁹⁴ 4) Terk, aslî yoklukta bekâ¹⁹⁵ 6) Sıhhat/Mümkün olan ne kalıyor?¹⁹⁶

Son olarak, pasajda muhtâr ile mûcib arasındaki farkın bilgiye indirgenmesi hem *el-Metâlib*'in ilgili pasajlarıyla uyuşmaz¹⁹⁷ hem de Râzî'nin diğer eserlerinde felâsifeye atfederek kurduğu argümanlarla¹⁹⁸ paralellik taşır. Sonuç itibariyle, *el-Mebâhis*'deki muhtâr ve mûcib ile ilgili ifadeleri, Râzî'nin filozofların görüşlerini şerh ederek aktardığı şekilde okumak daha muhtemel görünmektedir.

argümanlarından üretildiğine dair bk. Alnoor Dhanani, "The Impact of Ibn Sina's Critique of Atomism on Subsequent Kalam Discussions of Atomism", 97.

¹⁹¹ Râzî, *el-Metâlib*, 3/84; a.mlf. *el-Metâlib*, 6/112; a.mlf. *el-Mebâhis*, 2/510.

¹⁹² Râzî, *el-Metâlib*, 4/108; a.mlf. *el-Mebâhis*, 2/511.

¹⁹³ Râzî, *el-Metâlib*, 3/80.

¹⁹⁴ Râzî, *el-Metâlib*, 3/77; a.mlf. *el-Metâlib*, 4/108; a.mlf. *el-Mebâhis*, 1/603

¹⁹⁵ Râzî, *el-Metâlib*, 3/84 vd.

¹⁹⁶ Râzî, *el-Metâlib*, 3/83; a.mlf. *el-Metâlib*, 4/102.

¹⁹⁷ Râzî, *el-Metâlib*, 9/16 vd.

¹⁹⁸ Râzî, *el-Erba'în*, 2/176.

3.1.2. Zâtın îcâbı, Sıfatın îcâbı

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, mûcib ve muhtâr arasındaki farkı tespit edebilmek için tartışılan konunun hangi aşamasının ele alındığını dikkate almak gerekir. Zira hem Mûcib bi'z-zât hem de Fâil-i muhtâr nazariyelerine göre, müessirin tesiri için gerekli olan tüm faktörler bir araya geldiğinde eser zorunlu hale gelir. Öte yandan, tüm faktörler bir araya gelmedikçe, eserin zorunlu hale gelmesi mümkün değildir. *El-Mebâhis*'teki pasaja tekrar baktığımızda, iradenin tereccühünden bahsedilmesi bağlamında, irade eklendikten sonra dahi bir müreccihin sorgulandığını görebiliriz. Ancak, irade eklendikten sonra fiilin gerçekleşmesinin zorunluluğu açısından, Mûcib bi'z-zât ve Fâil-i muhtâr nazariyeleri arasında bir fark bulunmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Fâil-i muhtâr'ın bir şeyi irade ettiğinde mûradın gerçekleşmemesi düşünülemez. Bir diğer ifadeyle: Muhtâr olan, fiili ihtiyâr ettiğinde (irade sonrası aşamasında) terkin ihtiyârının da düşünülebildiği değil, fiilin ihtiyârının yerine (kâdiriyet aşamasında) terkin ihtiyârının tasavvur edilebileceğidir.¹⁹⁹ Râzî, bu sebeple *el-Mebâhis*'de felâsife görüşlerini şerh ederek açıklarken, irade ve kasıt kavramının reddedildiğini gösteren ifadelere yer verir;²⁰⁰ buna karşın *el-Metâlib*'de kâdiriyet aşamasında müreccih/iradenin gerekliliğini vurgular.²⁰¹ Sonuç olarak, Mûcib bi'z-zât görüşü temelde kasıt ve iradeyi reddederek îcâbı zâta yükler; Fâil-i muhtâr görüşü ise irade ve kasıt kavramlarını kabul ederek îcâbı bu sıfatlara bağlar. Bu

فهو أنه ليس القادر عبارة عن الذي عند اختيار الفعل يتصور منه اختيار الترك ، فإن ذلك يجرى ¹⁹⁹ Râzî, *el-Erba'în*, 1/181: مجرى الجمع بين الضدين . وهو محال . بل القادر هو الذي يتصور منه اختيار الترك ، بدلا عن اختيار الفعل . وبالعكس . وهذا المعنى، معقول في حق الله تعالى،

²⁰⁰ Râzî, *el-Mebâhis*, 2/508-513.

²⁰¹ Râzî, *el-Metâlib*, 9/27.

minvalde, iki nazariye eseri gerektirme anlamında îcâb cihetinden farklılaşmamakla birlikte, îcâbın kaynağı konusunda farklılaşırlar.

3.1.3. Terk veya başka türlü mü makdûr mu?

Yukarıda açıkladığımız gibi, muhtâr ile mûcib arasında tam illetten eserin îcâb etmesi açısından bir fark yoktur. Peki, muhtârın terk etme imkanını veya yarattığından başka türlü yaratma imkanını barındırdığını, mûcibin ise bu imkanları barındırmadığını söyleyerek bir farklılık tespit edebilir miyiz? Öncelikle, burada tesir öncesi ve sonrasını ayırmak yerinde olacaktır. Bu bağlamda, kâdirin “isterse yapar, istemezse yapmaz” şeklindeki tanımının İbn Sînâ tarafından da kabul edildiğini söyleyebiliriz.²⁰² Şartlı kıyasın doğruluğu mukaddemin doğruluğuna bağlı olmadığından, “istemezse” durumunun hiç tahakkuk etmemesi halinde bile cümle doğru kabul edilir. Sonuç olarak, kâdirin “yapmasının mümkün olması” şeklinde anlaşılması hem muhtâr hem de mûcib için geçerli kabul edilebilir. Bu durumda, Râzî’nin *el-Mebâhis*’teki bu pasajının ne İbn Sînâcı felsefe açısından ne de Fâil-i muhtâr nazariyesi açısından bir problemi ele aldığı söylenebilir. Daha çok Mu’tezile kelâmından tevarüs edilen ilim ve irade sıfatı arasındaki ilişkiye dair tartışmaya atıfta bulunur gözükmektedir:

Zâtın murîd veya kâdir olmasının şartı, “yapmamasının mümkün olması” değildir. Çünkü Allahu Teâlâ, belirli bir şeyi belirli bir vakitte yapacağını bilirse ve bu fiil gerçekleşmeseydi, Allah’ın ilmi maluma mutabık olmaz, ilmi cehl olurdu. Bu ise imkansızdır. İmkansızca yol açan da imkansızdır. O halde, bu fiilin gerçekleşmemesi imkansızdır. Bu durumda, fiilin gerçekleşmesi şüphesiz zorunlu hale gelir, çünkü çelişğin iki tarafının da yanlış olması mümkün değildir. Bununla birlikte, Allah murîd ve kâdirdir.

²⁰² İbn Sînâ, *Şifâ: Metafizik*, 2/155-6.

O halde, fiilin makdûr veya murâd olması, onun gerçekleşmemesinin imkanını içermediğini biliriz.²⁰³

Alıntılanan bu pasaja dikkatle baktığımızda, söz konusu problemin ilim ve irade sıfatları arasındaki ilişkiye dair olduğunu görebiliriz. Allah'ın gerçekleşeceğini bildiği şeyi takdir etmemesi imkansızdır, çünkü bilgisi vakıaya mutabık olmalıdır; aksi takdirde bilgisizlik söz konusu olur. Bu durumda, ilim kâdirin terk etme veya başka bir şekilde yaratmasını imkansızlaştırmaktadır. Öncelikle, bu eleştirinin Abbad b. Süleyman'a geri götürülebileceğine işaret edilmelidir.²⁰⁴ Zira bu eleştirinin İbn Sînâ tarafından kullanılmış olmasına rağmen, İbn Sînâci felsefeden kaynaklanan bir eleştiri olmadığını belirtmemiz gerekir. Bunu dikkate aldığımızda problemin kaynağının ilim sıfatına dair anlayışta yattığını görürüz. Eğer ilim maluma, malum ise vakıaya tâbi ise, ilim sıfatı terk etme veya başka türlü olabilme imkanını ortadan kaldırmaz. Öte yandan, İbn Sînâci felsefede olduğu gibi, ilim sıfatı aynı zamanda yaratıcı veya varlık verici bir nitelik taşıyorsa, bu durumda Zorunlu Varlıktan sudûr eden her şey, ilim sıfatının bir gereği olarak gerçekleşir. Tûsi, ilim sıfatı ile ilgili bu farkı şu şekilde ifade etmektedir:

'Allah'ın gerçekleşeceğini bildiği şeyin gerçekleşmesi zorunludur.' iltizamıyla ilgili bir mesele bulunmaktadır. Eğer 'gerçekleşmesi zorunludur' ifadesiyle, Allah'ın ilmi onu var kılar (*mûciden lehu*) anlamında, yani ilimden sudur etmesinin zorunlu olduğu kastediliyorsa, buna Zorunlu Varlık'ın kendi zâtına dair bilgisi ve madumlar hakkındaki bilgisiyle nakz getirilir. Eğer ama bu ifadeyle, gerçekleşen şeyin Allah'ın ilmine mutabık olmasının zorunlu olduğu kastediliyorsa, bu doğrudur. Bundan ise cebr sonucu çıkmaz;

²⁰³ Râzî, *el-Mebâhis*, 2/514.

²⁰⁴ Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, *Makâlatu'l-islamiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdu'l-hamîd, (Kahire: Mektebetu'n-nahda el-mısıriyye, 1950), 254.

çünkü Allah, var olacak olanı bilir ve bununla beraber mecbûr değildir. Çünkü bu zorunluluk sonradandır, önceden değil.²⁰⁵

Tûsî'nin vurguladığı gibi, ilim sıfatı mûcid olarak kabul edildiğinde mucbir olur; ama eğer mutabakatın zorunluluğundan bahsedilirse, bu sonradan ortaya çıkan bir durum olduğundan dolayı mucbir değildir. Bu durumda ilim, kâdirin yarattıklarına mutabık olmak zorundadır. Bu anlamda Zorunlu Varlık'ın gerçekleşeceğini bildiği bir şeyin yaratmaması imkansızdır; ancak bu, ilminin onu zorladığı anlamına gelmez. İbn Sînâcî felsefeye göre, Zorunlu Varlık'ın kendisini akletmesi sonucunda âlemin sudûr ettiği düşünüldüğünde, ilim mûcid konumundadır. Bu nedenle, Mûcib bi'z-zât aynı zamanda Mûcib bi'l-'ilmdir; çünkü zaten bu nazariyeye göre, Zorunlu Varlık'ın zatı ve ilmi arasında herhangi bir ayırım bulunamaz. Vardığımız noktayı özetlemek gerekirse, muhtâr ile mûcib arasındaki bir diğer fark ilim sıfatının fonksiyonu ile ilgilidir. Muhtâr'ın yaratmasında ilim, maluma ve dolayısıyla vaki olana tabidir; buna karşın Mûcib'in bilmesi yaratmasıdır, bu sebeple vaki olan, ilme tâbidir. O halde, terk konusunda ilim sıfatının dahli mûcib için açık iken, muhtâr için net değildir.

Peki, problemi biraz daha yakından incelediğimizde, ilim sıfatının ezeli taallukunun irade sıfatının ezeli taallukunu sınırlandırdığını söylemek mümkün müdür? Eğer ezelde Allah, x nesnesini t1 anında yaratmayı irade etmiş ve ilim sıfatı da x nesnesinin tahakkuk edeceğini biliyorsa, o halde t1 anında x nesnesinin tahakkuku zorunlu hale gelir. Bu durumda, t1 anında Allah'ın x nesnesi yerine y nesnesini yaratmasının imkansız olduğu ve dolayısıyla kâdir olmadığı söylenebilir

²⁰⁵ Nasireddin et-Tûsî, *Telhisu'l-Muhassal*, nşr. A. Nûrânî, (Beyrut: Dâru'l-edvâ, 1985), 296.

mi? Bu soru, asıl muhassisin hangi sıfat olduğu ile ilgilidir. İmkan bütün mümkünlerde eşit olduğu için her mümkün, makdurdur. Bu sebeple, kudret sıfatı belirleyici bir muhassis olamaz. Çünkü kudretin bütün mümkünlere taalluku eşit uzaklıktadır.²⁰⁶ İlim sıfatı da muhassis olamaz, çünkü vaki olana dair ilim vukua tâbidir. Vuku ise gerçekleştirmeye/yaratmaya tabidir. Eğer yaratma ve vaki kılma, vukua dair ilme tabi olsaydı kısırdöngü olurdu.²⁰⁷ İrade sıfatını dikkate aldığımızda irade sıfatının başka herhangi bir kaynağa başvurmada kendisinde tercihin ve tahsisin kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Hülâsâ, hâriçte muayyen bir nesnenin yaratılışında sıfatların taallukları birbirinden ayırt edilerek, sıfatlar arasında zamansal olmayan bir öncelik-sonralık ilişkisi kurulabilir.

Bununla birlikte bu noktada bir sorun belirmektedir. Muayyen nesnenin meydana getirilmesinde ilim sıfatı, kudret ve iradeye tâbî bir şekilde vakiya dair kâşif-taallukuna sahipken, irade ve kastın önşartı olarak maksudun tasavvur edilmesi söz konusudur. Râzî, ilim sıfatını ispat ederken buna binaen bir gerekçe sunmaktadır:

- (1) Kâdir kasıt ve iradeye göre fiil yapandır.
- (2) Bir şeye dair kasıt ancak o şeyin tasavvurundan sonra gerçekleşir.

Sonuç: Bir şeyin yaratılması ancak o hakikatlerin tasavvurundan sonra mümkün olur.²⁰⁸

²⁰⁶ Râzî, *Nihâye*, 2/278-9.

²⁰⁷ Râzî, *Nihâye*, 2/280.

²⁰⁸ Râzî, *Nihâye*, 2/181. Ayrıca bk. Râzî, *el-Metâlib*, 3/117.

Râzî, Fâil-i muhtâr'ın bir şeyi karatmaya kastettiğinde “mevcut olmak bakımından mevcudun zorunlu ve mümkün kısımlarına ayrıştığını”²⁰⁹ bilmesi gerektiğini düşünür. Bunu bilmek ise ancak zorunlunun ve mümkünün ne olduğuna dair bilgiyle olabilir. Bu durumda, ilim kasıt ve iradenin şartıysa, şart meşrutu öncelemesi gerektiğinden, ilim sıfatı irade sıfatını ve böylece kudret sıfatının taallukunu da öncelemesi gerekir. Lakin bu, önceden vazettiğimiz kudret-irade-ilim sıralamasını bozmaktadır. Çünkü bu çerçevede imkan ve imkansız gibi kavramların Fâil-i muhtâr'ın irade sıfatına değil, ilim sıfatına dayandırmamız gerektiği sonucu çıkabilir. Bu, şu anlama gelir: Fâil-i muhtâr önce mümkünü tasavvur ediyor, sonra irade ederek kudretiyle yaratıyor. Daha sonra ise, vakıaya mutabık olan bir bilgi bulunuyor. Lakin burada şu noktaya dikkat çekmek önemlidir. Râzî'ye göre, mümkünler Allah'ın ilminde çoklu ve sabit değiller, çünkü o, Allah'ın ilim sıfatı bağlamında, izafet görüşünü savunarak, sadece zât ve taallukların var olduğunu söylemektedir.²¹⁰ İlim sıfatı, bir suretin bilende husulü olarak değil, bilen ile bilinen arasında bir izafet şeklinde düşünüldüğünde, mümkünlerin bilinebilir olması için sâbit olması gerekmediği savunulabilir hale gelir. Bu minvalde, irade sıfatının tahsisine konu olabilen tüm mümkünler, kastın şartı olması hasebiyle hangi anlamda Allah'ın ilminde tasavvur edildiği sorusuna, temeyyüz kavramına dikkat çekerek bir cevap aranabilir. Tezin dördüncü bölümünde ayrıntılı bir şekilde tahlil edeceğimiz üzere, Râzî, temeyyüzün iki anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. *Gayriyet temeyyüzü*, olarak isimlendirebileceğimiz temeyyüz, “bir şeyin kendisi dışında

²⁰⁹ Râzî, *el-Metâlib*, 3/118.

²¹⁰ Râzî, *el-Metâlib*, 3/65.

(ğayr) olmadığının doğru olmasıdır”.²¹¹ *Hüviyet temeyyüzü*, olarak isimlendirebileceğimiz ikinci anlamda temeyyüz ise, “bir şeyin kendinde özel bir hususiyeti ve hüviyeti olmasıdır.”²¹² Kastın şartı olan tasavvurun mümkün olabilmesi için, “gayr olandan temeyyüz” anlamında bir temeyyüzün yeterli olduğu düşünülebilir.

Sonuç itibariyle, Râzî düşüncesinde mümkünlerin Allah’ın ilminde sâbit şeylerin olmadığını iddia edebiliriz. Bu, hem Râzî’nin ilim sıfatıyla ilgili mülahazalarına uygundur hem de izafetin şartlarına dair açıklamaları çerçevesinde, kendinde vucudiyeti ve subutiyeti olmayan mümkünle dair bilginin hasıl olduğu düşüncesiyle uyumludur. Bununla birlikte, şu soruya Râzî tarafından tatmin edici bir cevap verilmediğini söylememiz gerekir: Fâil-i muhtâr nazariyesinde mümkün-zorunlu irade sıfatına mı, ilim sıfatına mı dayandırılmalıdır? İlim sıfatına dayandırmak mümkün değildir, çünkü ilim muhassis değil, kâşiftir. İrade sıfatına da dayandırmak mümkün değildir, çünkü irade maksudun (mümkünün) tasavvuruyla şartlanmıştır. Şart meşrutu öncelemelidir.²¹³ Bir muhtemel çıkış yolu, imkanın mahiyetin lazımı olduğu için yaratılmadığı olabilir. Buna binaen belirli bir sifata dayandırma arayışı anlamsız olarak değerlendirilebilir. Lakin mahiyetin mec’ul olduğu savunulduğunda -ki tezin dördüncü bölümünde Râzî’nin bu görüşü kabul ettiği açıklanacaktır- mahiyet yaratılmış olduğundan lazımları da yaratılmış olacaktır. Böylece imkanın hangi sıfatla ilişki halinde olduğu anlamlı bir soru olarak durmaktadır.

²¹¹ Râzî, *el-Halk ve’l-ba’s*, 233. Ar. كونه بحيث يصدق عليه أنه ليس غيره.

²¹² Râzî, *el-Halk ve’l-ba’s*, 234. Ar. أن تكون له نفسه هوية و خصوصية.

Bir diğ er mesele, irade ve kudret sıfatının muayyen bir nesneye taalluk ettiğ inde onun ger ekleşmesinin zorunlu olmasının, Allah'ın F  il-i muht ar olmasıyla  elişmemesidir. R  z   *el-Erba'  n*'de problemi şu şekilde vazeder: Ezelde irade ve kudret belirli bir şeyin yaratılmasına taalluk ettiyse, Allah'ın o şeyi yaratmaması, imkansızdır.   nk  , o şey yaratılmasaydı, ezelden bu zamana o nesneye dair taallukun ger ekleşmiş olduğ undan emin olunamazdı. R  z   bu eleştiriye yersiz bulur;   nk   “asl   salahiyyet”, yani Allah'ın x yerine y nesnesini yaratma konusundaki temel yetkisi b  ki olduğ undan, m  cib ile muht ar arasındaki fark ge erliliğ ini korumaktadır.²¹⁴ Sonu  olarak, irade ve kudret sıfatlarının ezeli taalluklarının gereğ inin ger ekleşmesi zorunludur; aksi takdirde, Allah'ın irade ve kudret sıfatlarıyla birlikte tam illet olmaması gibi bir sonu  ortaya  ıkardı. Bu a ıdan, irade sıfatının taalluku ezeli tahsis a ısından zorunludur; ancak Allah'ın tahsis  ncesinde herhangi bir m  mk  n nesneyi tahsis ve irade edebilme imkanına sahip olması, O'nun muht ar olması i in yeterlidir. R  z  , irade sıfatının ezeli taallukunun değ işebileceğ ini kastederek, “yapmamasının m  mk  n olması” şeklindeki tanım ı kabul etmeyebilir. Bununla birlikte, nesneleri g  zlemlediğ imizde, nesnelerin zaman i indeki dağ ılım ı ve t  rlerdeki ya da nesnelerdeki  zelliklerin dağ ılım ı kendinde m  mk  n bir durum olduğ undan, bu dağ ılımın tek muhassisi olan irade sıfat ı nedeniyle Allah başka t  rl   de irade edebilirdi. Bu anlam, muht arı tam anlamıyla yansıtan bir sonucu ifade eder.

Bir başka deyişle, ifadelerin sınırlılığ ı nedeniyle  yle bir izlenim oluşabilse de sıfatlar arasında zamansal ya da nedensellik a ısından bir  ncelik-sonralık ilişkisi değ il, tebeyyet anlamında bir ilişki olduğ u d  ş n lebilir. Kudret sıfat ı,

²¹⁴ R  z  , *el-Erba'  n*, 1/181, 210-1

tesirin özelleşmesini (tahsisini) sağlayan sıfat değildir. Râzî, kâdiri “İhtiyarına bağlı olarak tesir etmesi ve etmemesi imkansız olmayan müessir”, şeklinde tanımlamaktadır. Bu açıdan, kudret sıfatının var kılma (icâd) açısından tüm mümkünlere nispeti eşittir. Var kılma tesirini belirleyen ve özelleştiren ise irade sıfatının taallukudur, yani tercihtir. Ayrıca, irade sıfatının tahsis kaydı dikkate alınmadan, tüm mümkünlere yönelik ilişkisinin eşit olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle, irade sıfatının tahsis edici taallukundan önce, tüm mümkünler tahsise konu olabilirler. Bu anlamda, tercih ve tahsisi belirleyen bir unsur bulunmamaktadır. Ancak iradenin tahsisinden sonra hem iradenin taalluku hem de kudretin taalluku gerçekleşir ve bu sayede dış dünyada belirli bir nesne var olur. Böylece sıfatlar arasında irade-kudret-ilim şeklinde bir tebeiyet ilişkisinin bulunduğu sonucuna varabiliriz. Bu açıklama, muayyen bir mümkün nesnenin yaratılışıyla irtibatlı anlamlı bir zemin sunmaktadır.

3.2. Fâil-i Muhtâr Nazariyesinin Farklı Kullanımları

3.2.1. Oyun Bozan Olarak Fâil-i Muhtâr

İbn Sînâ metafiziğinde zorunlu olarak kabul edilen bazı ilkeler, Râzî’nin Fâil-i muhtâr nazariyesine atıfta bulunarak eleştirilmektedir. Bu eleştirilerde Râzî, iddia edilen zorunluluğu bozucu bir faktör olarak Fâil-i muhtâr nazariyesini devreye sokmaktadır. Bu yaklaşım, bu tezde “oyun bozan” olarak isimlendirildi; çünkü Râzî, aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere, Fâil-i muhtâr’ı bir muaraza şeklinde vazetmektedir ve ilkenin zorunluluğuna karşı, onun zorunlu olmadığını savunmaktadır.

Bu ilkelerden biri, malulün illetiyle eşzamanlı olması gerektiği yönündeki ilkenin mutlak anlamda geçerliliğinin zorunluluğudur. Tesir etmede muteber olan tüm faktörler bir araya geldiğinde, tam illet olarak ifade edeceğimiz bu illetin malulü ile zorunlu olarak eşzamanlı gerçekleşmesi beklenir. Bu minvalde, Allah'ın bu âlemi yaratması için muteber olan tüm faktörler ya ezelde bir araya gelmiştir ya da gelmemiştir. Bir diğer ifadeyle, Allah bu âlemi yaratmak için ya ezelde tâm illettir ya da değildir. İkinci şık, yani Allah'ın bu âlemi yaratması için gerekli tüm faktörlerin ezelde bir araya gelmediği görüşü yanlıştır; çünkü bu durumda, sonradan ortaya çıkan bir faktörün gerçekleşmesi için bir sebep aranır ve bu sebep üzerine yapılan sorgulama yine baştan alınır. Eğer bu faktör ezeli ise, onun eserinin de ezeli olması gerekir. Eğer bu faktör hâdis ise, yine onun gerçekleşmesinin sebebi sorgulanır. Böylece bir sonsuz zincirle karşılaşılır. Bu durumda, Allah'ın bu âlemi yaratması için muteber olan faktörlerin ezelde toplandığı ve dolayısıyla Allah'ın ezelde tam illet olduğu görüşü doğrudur. İlet – malûl birlikteliğinin zorunluluğu ilkesi gereğinde, ezelde tam olan illetin malulünün de ezelde gerçekleşmiş olması gerekir; bu da âlemin kadîm olmasını gerektirir. Râzî ise bu çıkarımın büyük öncülünü reddetmektedir: Fâil-i muhtâr nazariyesi kabul edildiğinde illet ile malûl eşzamanlı gerçekleşmek zorunda değildir. Çünkü Allah'ın ezelde bu âlemi belirli bir zamanda ihdâs etmeyi irade etmiş olma ihtimali vardır. Böylece ezelde tam olan kadîm bir illetten malûlün hâdis olarak gecikmeli meydana gelmesi mümkündür.²¹⁵ Bu örnek, Râzî'nin Fâil-i muhtâr nazariyesini bir muaraza olarak kullandığını ve zorunluluk iddiasına karşı bir alternatif sunduğunu göstermektedir.

²¹⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/415-416.

Fâil-i muhtâr nazariyesinin “oyun bozan” olarak öne sürüldüğü bir diğer ilke, “Birden bir çıkar” ilkesidir. Râzî’ye göre bu ilke, İbn Sînâcî felsefenin âlemdeki düzeni açıklayan temel ilkelerinden biri olarak paradigmatik bir tezdır.²¹⁶ İbn Sînâ’nın hiyerarşik sudur teorisinin dayandığı temel ilke, “Birden bir çıkar” ilkesidir.²¹⁷ Bu ilke, yalnızca tek bir âlemin var olabileceğini öngörür. Râzî, birden çok âlemin imkansız olup olmadığını tartışarak, Fâil-i muhtâr nazariyesinin kabulü durumunda Zorunlu Varlığın, zorunlulukla etkide bulunan bir illet değil, iradesiyle tercih eden bir illet olması sebebiyle birden fazla malûlün sudur edebileceğini öne sürer:

Şöyle denilebilir: “Birden fazla malulün tek bir illetten sudur etmesinin imkansız olduğunu kabul etmiyoruz. (...) Bu durum, zorunlulukla gerektiren (*mûcib*) bir illet hakkında imkansızdır. Ancak Fâil-i muhtâr söz konusu olduğunda bu geçerli değildir. Nitekim Allahu Teâlâ Fâil-i muhtârdır.”²¹⁸

Birden çok âlemin imkanı daha önce açıklandığından dolayı kısaca özetlemekle yetinebiliriz. Sonuç olarak, yukarıdaki örneklerde Fâil-i muhtâr nazariyesinin yalnızca uluhiyet konularıyla sınırlı kalmayıp başka konularda da uygulandığı ve İbn Sînâcî felsefenin zorunluluk iddialarını kıran “oyun bozan” bir argüman olarak kullanıldığı görülmektedir.

²¹⁶ Muhammad Fariduddin Attar, *Avicenna and Fakhr al-Din al-Râzî on the Cosmic System: The Rule of One, Efficient Causality, and Celestial Mediation*, Yayınlanmamış doktora tezi, (McGill University, 2023).

²¹⁷ Râzî, *el-Mebâhis*, 2/535.

²¹⁸ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/836.

3.2.2. Argümanın Eksikliğini Gösteren Fâil-i Muhtâr: Sened-i Cevâzî İle Men'

Râzî, İbn Sînâ'nın *Şerhu'l-İşârât* ve *Şerh Uyûni'l-hikme* gibi eserlerine yazdığı şerhlerde, İbn Sînâcî argümanları aktarırken dikkate alınmayan bir ihtimal olarak Fâil-i muhtâr nazariyesine vurgu yapar ve buna dayanarak sebr ve taksîm yöntemine dayalı argümanların tamamlanmadığını öne sürer. Bir metin şerhinden ziyade bir ekol şerhi olarak değerlendirebileceğimiz *el-Mebâhisu'l-meşrîkiyye* ve *el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık* eserlerinde de Râzî, Fâil-i muhtâr nazariyesini argümanlardaki eksiklikleri gösteren bir unsur olarak kullanır. Râzî, pek çok yerde "Lime la yecûz..." ifadesini kullanarak eksiklik argümanını "limmî /cevazî sened" formunda ve bir men'²¹⁹ kalıbıyla sunar.

Fâil-i muhtâr nazariyesinin, argümanlardaki eksikliklere işaret eden bir unsur olarak doğa felsefesi meselelerinde sıkça kullanıldığını görebiliriz. Bunun teorik çerçevesine öncelikle değinip daha sonra somut örneklerine geçilecektir. Râzî'ye göre müreccih ilkesi gereğince, mümkün olan bir nesnenin gerçekleştiğini idrak ettiğimizde, bir sebep bilgisine ulaşabiliriz. Mümkün, varlık ve yokluk bakımından eşit derecede olduğu için, onda varlık yönünün ağır basmasını sağlayan bir sebep bulunmalıdır. Ancak bu bilgi, belirli bir sebebe (lime) dair olmaktan çok, sebebin varlığına (inne) ilişkindir. Tecrübelerimizde belirli olguların birbirini takip ettiğini idrak ederiz; ancak bu, ikisi arasında bir tesiriyetin de bulunduğu bilgisini vermez. Tecrübemize dayanarak, gerçekleştiğini bildiğimiz mümkün nesnelerin herhangi bir sebebi olduğuna dair

²¹⁹ Muhyiddin Abdu'l-Hamid, *Risaletu'l-âdâb fi ilm âdâbi'l-bahs ve'l-munazara*, ed. Orhan Gazi Yüksel, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2009), 293

bilgimiz, belirli bir olgunun sebebinin tam da onu önceleyen diğer olgu olduğunu kabul etmemiz için hiçbir gerekçe bulunmamaktadır.²²⁰ Bu bağlamda Râzî, doğada var ve yok olmada beraberlikten (devâran) tesiriyete çıkarımın geçersiz olduğunu ve sebr ve taksim yönteminin şartları göz önüne alındığında yetersiz bir argümantasyon sunduğunu ileri sürer. Çünkü mümkün bir nesnenin gerçekleşmesinde etkili olabilecek muhtemel sebepler arasında, Fâil-i muhtâr'ın âdeti üzerine yaratması da yer alır. Bu şık dikkate alınmadıkça, böyle bir çıkarım tüm ihtimalleri kuşatmamış olacaktır.²²¹ Bununla birlikte, bu eleştiri tecrübemize konu olan olguların reddedilmesi anlamına gelmemektedir. Bu minvalde Râzî'nin bu yaklaşımı İbn Sînâcî doğa felsefesinin bazı unsurlarını metafizik yüklerinden arındırarak, salt tecrübenin konusu olarak ele alınmasını mümkün kılar. Hatta “Sorun çözücü olarak Fâil-i muhtâr Nazariyesi” kısmında, Fâil-i muhtâr nazariyesinin bu açıdan daha elverişli olduğuna işaret edilecektir. Şimdi, Fâil-i muhtâr nazariyesinin bu tarz kullanımına dair bazı örnekler inceleyelim.

İbn Sînâ'nın doğa felsefesine göre cisimlerde sıcaklık, soğukluk, tatlar ve kokular gibi fiile; yumuşaklık, sertlik ve yapışkanlık gibi infiale neden olan güçler bulunmaktadır. Güçler belirli bir zâtta bulunduklarında, belirli bir fiile veya infiale neden olur; bu durumda yanan veya yakan güçlerin kendileri değil, bu gücü taşıyan cisimdir. Ancak bu güçler, yanma veya yakmaya bir hazırlık oluştururlar. Bu nedenle güçler, fâiliyet veya infiâliyetin hazırlığının illeti olurlar. İbn Sînâ bu güçleri *Kitâbu'l-hudûd* adlı eserinde etkilerine nispetle tanımlar: “Sıcaklık, kendinde bulunan (zâtı) yukarıya doğru hareket ettiren, cinsdeş olanları

²²⁰ Râzî, *el-Mülâhhas*, 1/270.

²²¹ Râzî, *el-Mülâhhas*, 1/497.

birleştirip, farklı olanları ayıran fiili bir niteliktir. (...) Soğukluk, cinsdeş olan ve olmayanları birleştiren fiilî bir niteliktir. (...)”²²² Râzî geçerli tanım şartlarını dikkate alarak İbn Sînâ’nın bu tanımlarına birtakım eleştiriler getirir. Burada odaklanmamız gereken bir eleştiri, Fâil-i muhtâr nazariyesi dikkate aldığında, güçlerin etkileri üzerinden yapılan tanımların geçersiz sayılabileceğı vurgusudur. Örneğın, sıcaklığın tanımlandığı etkilerin gerçekten sıcaklığı takip ederek gerçekteştiğini ancak uzun ve yorucu bir istikra ile bilebiliriz. Râzî istikrânın yakîni bilgi sağlamadığını vurgulayarak, her sıcaklığın gerçekteştiğı durumda bu etkilerin de gerçekteşeceğıne dair kesin bir bilgiye ulaşılamayacağını ifade eder. Dahası, bu etkilerin ateş cisminde mevcut bir niteliğın sonucu olduğunu ancak Fâil-i muhtâr nazariyesi dışlandığında iddia edilebilir. Râzî bu tanımın geçerliliğini Fâil-i muhtâr’ın ateşle temasın ardından etkileri âdeti üzerine yaratması ihtimalinin olumsuzlanmasına bağlar. Bu durumda, sıcaklığın etkileri üzerinden tanımlanması geçersiz sayılacaktır; çünkü etkilerin gerçekte kaynağının, cisimde kâim bir niteliğın değil, Fâil-i muhtâr olduğu ihtimalini dışlamadan tanım eksik kalır.²²³

Bir başka örnek, meteorların yanan cisimler olmasından hareketle yükseklikte ateşin bulunduğu sonucuna varmanın, Râzî’ye göre eksik bir çıkarım olmasıdır. Çünkü meteorların yanmasının nedeni, yükseklikteki havanın ateşi değil, Fâil-i muhtâr olabilir. Râzî, yanan meteor olgusunu değil, bu tecrübe bilgisinden yola çıkarak gökyüzünde ateş bulunduğu yönünde ispatlanmamış bir iddiaya sıçramayı eleştirir. En azından, Fâil-i muhtâr ihtimali geçerliliğini

²²² İbn Sînâ, *Kitâbu’l-hudûd*, 256.

²²³ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, 2/159-160.

koruduğu sürece, sebr ve taksîm yöntemindeki tüm olasılıklar dışlanmamış sayılır. Bu nedenle, söz konusu çıkarım geçersiz kabul edilir.²²⁴

Fâil-i muhtâr nazariyesinin bir argümanın eksikliğini ortaya koymak için kullanılmasına örnek olarak, çocuğun anne-babasına benzemesinde kadının menisinin etkisinin bulunup bulunmadığı meselesi gösterilebilir. Bu konu, meninin özellikleri ve kadından gelen sıvının “meni” olarak adlandırılıp adlandırılmayacağı sorusu ile ilişkilidir. Burada belirleyici unsurlardan biri, birleştirici bir kuvvetin bulunup bulunmamasıdır. Galen, bu tartışmada çocuğun hem anneye hem de babaya benzemesini bir gerekçe olarak öne sürer. Bu nedenle, çocuğun ebeveynlerine benzemesinin sebebinin meni olduğu sonucuna ulaşmak için kadının menisinde de birleştirici bir kuvvet bulunması gerektiği ileri sürülmüştür. Râzî’ye göre bu gerekçe ikna edici değildir; çünkü benzemenin sebeplerini incelerken “doğru bir ihtimal” göz ardı edilmiştir ki bu ihtimal, Fâil-i muhtâr’ın sebep olmasıdır.²²⁵

Bir diğer örnek ise, heyûlânın suretten, özellikle de cisimsellik suretinden bağımsız bir şekilde var olamayacağı meselesidir. Suretten ayrı olan heyûlâ, “kendisine işaret edilen bir şey olup olmayacağı” ikilemine sokularak, bu ikilem üzerinden heyûlânın suretten bağımsız var olamayacağına çıkarımda bulunmaktadır. Râzî, Fâil-i muhtâr nazariyesi dikkate alındığında bu çıkarımın eksik kaldığını belirtir. Çünkü heyûlâ kendisine işaret edilmeyen olsa bile, Fâil-i muhtâr nazariyesi dikkate alınarak, Allah’ın onda cisimsellik yaratarak onu bir hayyiz ile özelleştirdiği düşünülebilir. Râzî, *el-Mûlahhas*’ta olduğu gibi, burada da

²²⁴ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/805.

²²⁵ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/402.

Fâil-i muhtâr nazariyesini olumlayarak şu şekilde bir sonuca varır: “Bu ihtimalin Fâil-i muhtâr’a dayandığı ve yanlış olmadığı söylenemez. Çünkü ne kadar isabetli söylediniz; bu, Fâil-i muhtâr’a dayanmaktadır. Ne kadar hatalı söylediniz ki, onun bâtil olduğunu ifade ettiniz. Muhakkak biz, daha önce onun açık gerçek olduğunu açıkladık.”²²⁶ Bu örnekte görüldüğü üzere, Râzî cismin belirli bir hayyizle özelleşmesinin onun isti’dâdını taşıyan daha önceki bir maddenin tahsisi ile açıklanmasının yeterli olmadığını göstermektedir. Fâil-i muhtâr nazariyesine dayanarak Râzî, bu argümanın tüm olasılıkları dikkate almadığını ortaya koymaktadır.²²⁷

3.2.3. Problem Çözücü Olarak Fâil-i Muhtâr Nazariyesi

Râzî, özellikle metin ve ekol şerhi niteliğindeki eserlerinde, Fâil-i muhtâr nazariyesinin daha elverişli ve sorun çözme ya da önleme açısından daha etkili bir teori olduğunu savunmaktadır. Bu kullanım biçimi, özellikle İbn Sînâ’nın doğa felsefesi ve nefis teorisindeki alt meselelerde uygulanmakta olup, aşağıda örneklerle açıklanacaktır. Teknik olarak dikkat edilmesi gereken bir nokta ise şudur: Bir teorinin daha elverişli olması, sadece in’ikası edille yöntemiyle çelişkiden arındığını iddia etmekle sınırlı değildir. İki teori arasında evleviyet sınaması yapmak durumunda kaldığımızda, yalnızca çelişkiden arındıklarının gösterilmesi yeterli bir tercih sebebi oluşturmaz. Ayrıca, bir teorinin mevcut veriler ışığında daha az sorun oluşturduğu ya da karşıt teorinin sebep olduğu bazı

²²⁶ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/743.

²²⁷ Râzî, *el-Mebâhis*, 2/52.

sorunları çözdüğü veya hiç ortaya çıkarmadığı tespit edilirse, o teorinin daha elverişli olduğu söylenebilir. Râzî bu minvalde Fâil-i muhtâr nazariyesinin daha elverişli bir teori olduğunu örneklerle göstermektedir.

Her bakımdan zorunlu ve ezelî olan bir Tanrı'dan, yalnızca ezelî ve başka bir şeye bağlı olarak zorunlu olan bir âlem sudûr edebilir. Ancak, günlük hayatta sürekli bir değişimin meydana geldiğini ve bir zamanlar yokken şimdi var olan birçok olgu ve nesnenin ortaya çıktığını inkâr edemeyiz. O halde, gündelik hâdis olgu ve nesnelerin varlığı ve yaratması zorunlu olan bir illete nasıl dayandırılacağı sorunu ortaya çıkmaktadır. Râzî, bu meseleyi ele alarak, müessirin mûcib bi'z-zât olduğunu savunduğumuzda hâdislerin kadîme dayandırılması sorunundan kurtulmanın zor olduğunu, ancak Fâil-i muhtâr nazariyesini benimsediğimizde bu sorunun ortadan kalktığını ifade etmektedir. Bu sorunu şöyle açıklayabiliriz: Mûcib bi'z-zât nazariyesine göre, Zorunlu Varlık hem kendi varlığında hem de yaratmasında kadîmdir. Tam bir illet olduğu için, âlemi yaratması için sonradan eklenen bir şart ya da tamamlayıcı bir faktör düşünülemez. Bu durumda, Zorunlu Varlık'ın hem zâtı hem de yaratması kadîm olduğuna göre, onun malûlû olan âlemin de kadîm olması gerekir. Oysa ay-altı âlem, hâdis nesnelerden oluşur ve sürekli kevn ve fesat durumundadır. Ay-altı âlemin Zorunlu Varlık'ın malulû olmadığını söylemek mümkün olmadığına göre, tüm yönlerden zorunlu olan Mûcib bi'z-zât'ın malulünün hâdis olması gerekir. Bu durum bir çelişki doğurur; çünkü ezeliyet ile teceddüd bir arada bulunamaz.

İbn Sînâ felsefesinde bu durum, feleklerin sermedî hareketlerinin ay-altı âlemdeki nesnelerin hazırlayıcı illetleri olduğu şeklinde açıklanır. Kevn ve fesat âleminde bir nesnenin meydana gelmesi için gerekli olan tüm faktörler gerçekleştiğinde, o nesne hâdis olur. Burada tüm gerekli faktörlere önceki hâdis

nesnenin yokluğu da şart olarak eklendiğinde, İbn Sînâcî felsefede sonsuz hâdisler zincirinin kadîm bir illete nasıl dayandırılabilceği sorusu gündeme gelir. Râzî, bu sorunun ancak mûcib bi'z-zât görüşünden vazgeçilmesi durumunda çözülebileceğini savunur. Ona göre, kadîm sebebin zâtı hâdis olan malulün meydana gelmesi için yeterli bir illetse, bu durumda hâdis olan şeyin kadîm olması gerekir ki bu bir çelişkidir. Eğer yeterli değilse, kadîm illetin tesiriyetine bir kayıt eklenmesi gerekir. Eğer bu kayıt ademî ise, yokluk mevcudun hakîkî illetinin parçası olur ki, bu bir çelişkidir. Eğer bu kayıt vucudî ise, başka imkansızlıklar ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Râzî'ye göre, “filozofların iddia ettiği gibi müessirin mûcib bi'z-zât olduğu savunuldukça, bu sorundan kurtulmak mümkün değildir. Ancak onun Kâdir-i muhtâr olduğuna inanıldığında –ki bu açık bir hakikattir– bu sorun ortadan kalkar. Çünkü kâdirin bir müreccih olmaksızın iki makdûrdan birini seçmesi mümkündür.”²²⁸ Bu şekilde, ezeli olan tam bir illet, belirli bir nesnenin belirli bir zamanda hâdis olmasını ezeli iradesiyle tercih edebilir; bu tercih için ne belirli bir sebep olması ne de illette bir değişim gereklidir.

Son olarak aşağıda ele alacağımız örnekler, İbn Sînâcî doğa felsefesi, kuvvetler teorisi, nübüvvet ve yeniden dirilme bağlamında değerlendirilmektedir. Bu örnekler, Râzî'nin tikel örnekte hangi görüşü savunduğunu bir kenara bırakarak, Fâil-i muhtâr nazariyesinin İbn Sînâcî doğa felsefesiyle uyumlu olan yönlerine dikkat çekmektedir. Hatta bunun da ötesinde, Fâil-i muhtâr

²²⁸ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/580 vd.

nazariyesinin kabul edilmesi durumunda açıklamanın daha da kolaylaşacağı ileri sürülmektedir.

Râzî, gâziye gücünün işleyişine dair problemlerin yalnızca Fâil-i muhtâr nazariyesinin savunulmasıyla çözülebileceğini veya bu problemlerin hiç ortaya çıkmayacağını belirtir. Fâil-i muhtâr nazariyesi, bir yandan kuvvelerin kabulünü gereksiz kılabilir, diğer yandan ortaya çıkabilecek sorunları engeller.²²⁹ Fâil-i muhtâr nazariyesinin elverişli olduğunu gösteren bir diğer örnek, birçok tartışma ve probleme yol açan mucizelerin mizaç ya da özel bir beşeri mahiyetle açıklanmasına gerek kalmadan, doğrudan Fâil-i muhtârâ isnat edilebilmesidir.²³⁰ İnsanın yeniden dirilişiyle ilgili meseleler bağlamında Râzî, insanın "ben" diye işaret ettiği özün aslî cüzlerden oluştuğunu savunmanın, Fâil-i muhtâr nazariyesi dikkate alındığında mümkün olduğunu belirtmektedir.²³¹ Bu kısmı, ulaşılan sonucu özetleyici bir biçimde son olarak Râzî'nin cümleleriyle bitirebiliriz: "Fâil-i muhtâr bütün ihtiyaçları gidermek için yeterlidir." (الفاعل المختار كاف في قطع كل الحاجات)²³²

²²⁹ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/997.

²³⁰ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/1005-6.

²³¹ Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/1003.

²³² Râzî, *el-Mûlahhas*, 2/1042.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: İMKAN - MAKDÛRİYET - MAHİYET

BAĞLAMINDA: ADEMÎ İMKAN KAVRAMI

4.1. İmkanın Tanımı

İmkan, zorunlu ve imkansız kavramları insan için apaçık olduğundan, sonradan kazanılmış müktesep kavramlardan değildir.²³³ Bu kavramların hakiki tanımlarının yapılması mümkün değildir; ancak birbirine referansta bulunarak döngüsel bir açıklama sunulabilir.²³⁴ Bununla birlikte, “mümkün” terimiyle neyin kastedildiği, imkan kavramının diğer kavramlarla ilişkisi ve mümkünün hükümleri üzerine anlamlı bir analiz yapılabilir.

Bu bölümde, Râzî'nin muhtelif eserlerinde imkan kavramına dair yaptığı açıklamalar ve bu kavrama yöneltelen eleştiriler karşılaştırmalı bir şekilde ele alınacaktır. Burada, Râzî'nin imkanı bir modalite olarak reddetmek için ortaya koyduğu eleştiriler dikkate alınarak, imkana dair subutiyet ya da bir yönden vucudî olmayı gerektiren açıklamalara alternatif olarak, *el-Erba'în* ve *el-Metâlib* gibi geç dönem eserlerinde yeni ve tamamlayıcı bir imkan kavramı ortaya koyduğu görülecektir. Bölümün sonunda Râzî'nin alternatif olarak sunduğu imkan açıklamasının problemleri çözüp çözmediği tahlil edilecektir.

Râzî'nin eserlerinde imkan kavramının açıklamasında ön plana çıkan üç itibar bulunmaktadır. Bunlar genel olarak şu başlıklar altında toplanabilir: a) varlık ve yokluk karşısında eşitlik b) illete ihtiyaç c) farz etme

Birinci itibar, imkan kavramının varlık veya yokluk taraflarından hiçbirini gerektirmediğini vurgular. Râzî, imkan böyle düşünüldüğünde, aklın bu noktada

²³³ Râzî, *el-Mülâhhas*, 1/337.

²³⁴ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/206.

kanaat ettiğini ve ileri bir unsura gerek duymadığını belirtir. Zira ikinci itibarda, akıl mümkünün varlığı ya da yokluğu için bir illet ararken, birinci itibarda, yani varlık ve yokluk karşısında eşit durumda olan mümkün anlayışında böyle bir arayış söz konusu değildir.²³⁵ Bu itibar, *el-Mûlahhas*'ta şu şekilde ifade edilmiştir: “Kendi zâtında varlığı ve yokluğu gerektirmeyen.”²³⁶ *El-Erba'în*'de, “İmkan bir şeyin kendine ne varlığı ne de yokluğu zatî olarak zorunlu ve imkansız olmayandır,” şeklinde tanımlanır.²³⁷ İbn Sînâ'nın *İşârât* metnine dayalı olarak yazılmış *Şerhu'l-İşârât*'ta da şu benzer ifade yer alır: “Varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan şey mümkündür.”²³⁸ Bu ifadeyi açıklarken Râzî, imkanın varlık ve yokluk tarafında zorunluluğu selb ettiğini vurgular. Râzî'ye göre, imkanın bu itibarında selb yani olumsuzlama merkezde durmaktadır. Sonraki bölümde imkanın subutî mi, itibarî mi olduğu konusu işleneceğinden burada sadece şu noktaya işaret edelim: Râzî, imkan-ı âmmin imkansızlığın selb edilmesinden ibaret mi olduğu, yoksa bu selbi gerektiren subutî bir şey mi olduğu sorusunu gündeme getirir. İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki ifadeleri, selb etmeyi gerektiren subutî bir şey olduğuna delalet ederken, Râzî bu yaklaşımın doğru olmadığını savunur. Çünkü bu anlamda imkan, var olmaları doğru olabilen madumlara da yüklenebilir. Örneğin, baykuş kafalı bir ayının—ona “Kuşayı” diyelim—var olması mümkündür; ancak böyle bir “Kuşayı” mevcut değildir. Yok olana yüklememesi doğru olabilen hiçbir şey subutî olamaz; aksi takdirde sâbit olmayan bir şeyin (örneğin Kuşayı'nın) sâbit bir niteliği, imkan, olurdu. Bu ise çelişkidir.²³⁹

²³⁵ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/207.

²³⁶ Râzî, *el-Mûlahhas*, 1/337.

²³⁷ Râzî, *el-Erba'în*, 1/101.

²³⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/190.

²³⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/190-1.

İkinci itibar, “illete ihtiyaç” olarak özetlenebilir. *El-Mūlahhas*’ta Râzî, mümkünü, varlığında ve yokluğunda başkasına muhtaçlık olarak açıklar.²⁴⁰ Birinci itibarla kıyaslandığında, bu anlam, mümkün kavramını ihtiyaç aracılığıyla bir illete bağlamaktadır. Bu bağlamda, Râzî’nin ispat-ı vâcip meselesinde illete olan ihtiyacın temelinde imkanın bulunduğunu vurgulaması da bu yaklaşımı destekler. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bu itibarda mümkünün var olma ya da yok olma durumu üzerinden değerlendirildiğidir. İmkan kavramına dair getirilen eleştirilerde bu nokta önem arz etmektedir.

Üçüncü itibar, imkanın akıl tarafından farklı durumların farz edilmesiyle açıklanmasıdır. *Muhassal*’da, Râzî imkanı şu şekilde tanımlar: “Zâtı itibara alındığında, varlığı ya da yokluğu farz edildiğinde bir imkansızlığı gerektirmeyen şey.”²⁴¹ Bu açıklamalardan sonra, Râzî, imkanı bir kategori olarak reddedenlerin öne sürdüğü gerekçeleri tartışır. Sonunda Râzî, önceki itibarlardan farklı olarak, onların yerine geçmeyi değil, mevcut şüpheleri gidermeyi amaçlayan dördüncü bir imkan kavramı sunar.

Şimdi imkan mefhumunu reddedenlerin öne sürebileceği gerekçelere bakalım:

a) Varlık-mahiyet ayrımıyla ilgili gerekçe: Bu gerekçenin temel yapısı şöyledir: Varlık-mahiyet ayrımı kabul edilse de reddedilse de her iki durumda da imkandan söz etmek bir çelişkiye yol açar. Üçüncü bir durumun mümkün

²⁴⁰ Râzî, *el-Mūlahhas*, 1/337.

²⁴¹ Râzî, *Muhassal*, 71.

olmaması sebebiyle, imkan kavramı çelişkiyle sonuçlanmaktadır. Bu durumda, imkan kavramının geçersiz olduğu sonucuna varılır.

Öncelikle, varlık-mahiyet ayrımının reddedildiği durumda imkandan söz edilemeyeceği iddiasını ele alalım. Eğer nesnelerde varlık-mahiyet ayrımı bulunmuyorsa, “Siyah var ve yok olabilir” ifadesi, aslında “Mevcut, var ve yok olabilir” anlamına gelir. “Mevcut var olabilir” ifadesi yanlıştır; zira konu ile yüklem aynı olduğunda, bir şeyin kendisine atfedilmesi imkan yoluyla gerçekleşmiş olur ki bu, özdeşlik ilkesini ihlal eder ve dolayısıyla imkansızdır. Eğer konu ve yüklem farklı ise, bir şey iki defa var olmuş olur. Bu da imkansızdır. “Mevcut, yok olabilir” ifadesi de yanlıştır; zira bir şeyin başka bir şeyle vasıflanabileceği söylendiğinde, vasıflananın vasıfla takarruru mümkün olması gerekir. Ama varlık, yoklukla takarrur edemeyeceğinden, bu durum da imkansızdır. Örneğin, “Siyah var olabilir” ifadesi, “Madum mevcut ile vasıflanabilir” cümlesine irca edilir. Bu da imkansızdır. Sonuç itibariyle her halükarda, varlık-mahiyet ayrımı reddedildiğinde imkan kategorisine yer açılmaz.²⁴² Aynı gerekçenin bir diğer versiyonunda, Râzî, varlık-mahiyet ayrımı reddedildiğinde mümkünün varlığı ve yokluğu caiz olan bir durum olarak açıklandığını, dolayısıyla varlık ve yoklukla ilgili bu hükmün mahiyete ait olduğunu belirtir. Bu durum, mahiyetin varlık ve yoklukla birlikte bulunmasını zorunlu kılar. Bu da varlık-mahiyet ayrımını gerektireceğinden, böyle bir ayrım yapılmaksızın imkan kavramı çelişkiye yol açar.²⁴³

²⁴² Râzî, *Muhassal*, 71-2.

²⁴³ Râzî, *el-Erbaʿîn*, 1/126.

Peki, varlık-mahiyet ayrımı kabul edildiğinde ne gibi sonuçlar ortaya çıkar? Bu durumda imkanın neyin vasfı olduğu sorusu gündeme gelir. Bu bağlamda üç ihtimal söz konusudur: İmkan ya a) varlığın ya b) mahiyetin ya da c) mahiyetin varlık ile mevsufiyetinin vasfıdır. Bu üç ihtimalden hangisinin imkanla vasıflandığı kabul edilirse edilsin, vasıflanan ya müfrettir ya da mürekkeptir. Eğer vasıflanan müfret ise, imkan ile vasıflanan o müfret mahiyet ya o müfret mahiyet olabilir ya da olamaz, anlamına gelir. Bu durumda varlık-mahiyet ayrımını reddettiğimiz birinci taksime geri döner. Çünkü bu, bir şeyin kendi özdeşliğinin mümkün olduğu sonucunu doğurur ve bu bir çelişkidir. Eğer mahiyet mürekkep ise, imkanın bu mürekkebin her bir parçasının mı yoksa yalnızca bazı parçalarının mı vasfı olduğu sorusu gündeme gelir. Sonuç itibarıyla, varlık-mahiyet ayrımı kabul edildiğinde bile, imkanın anlamlı bir şekilde bir şeyin vasfı olamayacağı görülür ve bu nedenle reddedilir.²⁴⁴

Bu gerekçenin bir diğer formülasyonu şu şekildedir: İmkan ile vasıflanan mahiyet olamaz çünkü sübutu mümkün olan hiçbir şey, yok iken takarruru imkansız değildir. Bu durumda, “Siyahın siyah olması mümkündür” ifadesi, siyaha siyahlığın yüklenmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Ancak bunun imkansız olduğu açıktır. Çünkü bu ifade, siyahın siyah olmadığı bir durumu mümkün kılar. Varlığın imkan ile vasıflanamayacağına dair gerekçe, varlığın varlık olamayacağı sonucuna yol açmasıdır ve bu ise imkansızdır. Son olarak, mahiyetin varlık ile vasıflanması da mümkünün konusu olamaz; çünkü mahiyet ve varlıkla ilgili dile getirilen hususlar, mahiyetin varlık ile vasıflanması durumunda da geçerlidir.

²⁴⁴ Râzî, *Muhassal*, 72; a.mlf. *el-Metâlib*, 1/202-3.

Dolayısıyla, varlık-mahiyet ayrımı kabul edilse de edilmese de, imkan kavramı yanlıştır.²⁴⁵

b) İmkan ile yüklemelenen şey ya mevcut ya da madumdur. Var olmak ve yok olmak birbirine çelişik kavramlar olduğundan, bir kavramın anlamlı olup olmadığı bu cendereye sokularak Râzî tarafından test edilir. Eğer bir kavram anlamlı ise mutlaka ya var olana yüklemelenir ya da yok olana yüklemelenir. İmkan kavramı da bu açıdan bir tahlile tabi tutulmaktadır. İmkan ile yüklemelenenin mevcut olduğu düşünüldüğünde, onun yokluğa kâbil olduğunu söyleyemeyiz. Zira varlık ve yokluk aynı anda bir arada bulunamaz. Yokluğun husulu imkansız ise, var olmanın ve yok olmanın imkanının husulu de imkansız olur. Yok iken de varlığı kabul edemeyeceğinden ama varlık ve yokluğun ikisinden birini mutlaka alması gerektiğinden imkan kategorisi tamamen ortadan kalkar. Sonuç itibariyle imkan saçma bir kavram olur.

Bu gerekçenin başka bir versiyonu, imkanın yanında bir sebep düşünülmesine dayanır. Bu durumda bir şeyin varlığının sebebi ya bulunur ya da bulunmaz. Var olma ve yok olma durumunun ikisinde de imkanla hükmetmek doğru olmayacağından, imkan kavramı yanlıştır. Peki var olmak veya yok olmak şartını dikkate almadan, imkanın mahiyete iliştigi söylenemez mi? Nitekim, bir toplamın (mahiyet+varlık/yokluk) alamadığı bir vasfın, o toplamın bir parçası tarafından da kabul edilemeyeceği anlamına gelmez.

Râzî bu cevabı geçerli görmez; çünkü bir şeyin bir özelliğe kâbil olması, onun o kabul edeceği özelliğe zıt olandan arınmış olmasıyla şartlanmıştır.

²⁴⁵ Râzî, *el-Erbaʿîn*, 125-6; a.mlf. *el-Metâlib*, 1/109.

Örneğin, ölüm ile hayat birbirine münafi kavramlar olduğunda, “ölü insan” “hayat” sıfatına kabil olamaz. Zira, hayat sıfatına kabil olabilmesi için, ona münafi olan ölü sıfatından arınmış olması gerekir. Sonuç olarak, bu gerekçeye göre de bir şeyin imkan ile vasıflanması anlamlı değildir.²⁴⁶

İmkanın varlık – yokluk tarafının hangisine yerleştirileceği sorusu madumun şeyiyyeti meselesi üzerinden de ele alınabilir. Çünkü bir şeyin var olmasının ve olmamasının mümkün olduğunu söyleyebilmek için, o şeyin ma’dum iken bir nitelikle vasıflanabilir olması gerekir. Bu ise madumun şeyiyyetini gerektirir. Râzî, bu gerekçeyi *el-Metâlib’de* yine madumun şey’iyyeti meselesiyle ilişkilendirir ama farklı bir şekilde ifade eder: “Var ve yok olması mümkün olan” hükmünün yüklemlediği şeyin, yokluk ona iliştiğinde bâkî olan bir mahiyet olması gerekir. Fer’iyyet ilkesine göre, bir şey bir şeyle vasıflandığında, o vasfın mevsufta hasıl olduğu durumda, mevsufun kendisi de takarrur etmiş olması gerekir. Bir şeyin yok olması mümkündür, dediğimizde yokluk ona iliştiğinde, mahiyetinin hâsıl olması imkansız olmamalıdır. Bu da madumun şeyiyyetini gerektirir.²⁴⁷ Bu durumda, madumun şeyiyyetini reddetmek, imkan kategorisini de reddetmeyi zorunlu kılar.

Bu gerekçelendirme, birinci delilde varlık-mahiyet ayrımının kabul edilmesi hâlinde ortaya çıkan sorunlara benzer sonuçlara yol açmaktadır. Madumun şeyiyyeti kabul edildiğinde, imkanın neyin vasfı olacağı sorusu belirsiz kalmaktadır. Çünkü imkan bu durumda ya mahiyetin ya da varlığın vasfı olur. Mahiyetin vasfı olamaz; çünkü mahiyet değişmez ve dönüşüme uğramaz.

²⁴⁶ Râzî, *Muhassal*, 71; a.mlf. *el-Erba’în*, 127; a.mlf. *el-Metâlib*, 1/203.

²⁴⁷ Râzî, *el-Metâlib*, 1/203.

Yukarıdaki bağlamda belirtildiği gibi, “Siyahın siyah olması mümkündür” gibi bir ifade anlamlı değildir. İmkan varlığın da vasfı olamaz, çünkü meydana gelmeden önce varlık yoktu. Oysa imkan, hudûs öncesine ait bir sıfattır. O halde imkan varken, varlık yoktur ve bu varlığın imkan ile vasıflanamayacağını gösterir.

c) İmkan ya ademî ya da vucudî bir vasıftır. İkinci gerekçede, mümkün varlık-yokluk cenderesine sokularak saçma bir kavram olduğu iddia edilirken, üçüncü gerekçe imkanın bir şeyin vasfı olarak vucudî veya ademî olup olmadığı sorgulanmaktadır.

Râî, imkanın ademî bir vasıf olamayacağını şu şekilde açıklar: İmkan, maduma yüklenmesi doğru olabilen imkan-olmayanın (*lâ-imkan*) çelişigidir. Maduma yüklenilen de madumdur. O halde imkan-olmayan ademidir. İmkan-olmayan ademi ise, imkanın vucudî olması gerekir; çünkü çelişik kavramlardan biri mutlaka vucudî olmalıdır. Dolayısıyla, imkan ademî olamaz. Çatalın diğer tarafına geçtiğimizde ise imkanın vucudî bir vasıf da olamayacağı ortaya çıkar. Zira, imkan subutî bir nitelik olsaydı, asıl itibarıyla diğer var olanlarla eşit olur ve yalnızca “imkan” olarak isimlendirilen özel mahiyetinde farklılık gösterirdi. Bu durumda imkanın sübutu mahiyetine zâid olurdu. Eğer imkanın mahiyeti varlık ile vasıflanmak zorunda ise, imkanın da zorunlu olarak sabit olması gerekir. Çünkü bir şeyin niteliği zorunlu ise, mevsufu hayli hayli zorunlu olur. Eğer imkanın mahiyetinin varlık ile vasıflanması mümkün ise, bu durumda teselsül ortaya çıkar. İmkanın subutî olamayacağına dair bir diğer gerekçe, muhdesin varlığından önce

zâtında mümkün olmasıyla ilişkilidir. Nitekim, imkan vucudî bir nitelik olsaydı, şey madum iken vucudî bir nitelikle vasıflanmış olurdu. Bu ise, muhaldir.²⁴⁸

İmkan kavramının anlamsız olduğuna dair getirilen bu gerekçelerin, tarihte bir savunucusunun olduğuna işaret edilebilir. Aristoteles, Metafizik/Theta'da "Megarikler" olarak bilinen bir gruptan söz eder. Megariklere göre, bir şeyin mümkün olduğuna hükmetmek anlamsızdır. Bu bağlamda, Râzî'nin yukarıda sunduğu argümanlara benzer bir pozisyonun Megarikler tarafından savunulduğunu söyleyebiliriz. Bir şey ya vardır ya da yoktur. Varlık ve yokluk arasında bir açıklık sunduğu iddia edilen imkan kavramı ise, Megariklere göre anlamsızdır. Bu nedenle, Megariklere göre, bir şey ya bilfiil gerçekleşmiştir ya da bilfiil değildir. Bu yüzden, "Sokrates ayakta durduğu sürece ayakta durabilir." cümlesi doğru kabul edilirken, fiilen ayakta durmayan bir Sokrates'in ayakta durma imkanına sahip olduğunu söylemek anlamsızdır.²⁴⁹ Megarikler'in savunduğu bu pozisyonun, kuvve kavramıyla mı ya da imkan kavramıyla mı ilişkili olduğu araştırmacılar arasında tartışılmıştır.²⁵⁰ Ayrıca, Aristoteles'in imkan-kuvve ilişkisine dair görüşlerinin de bu yorumda etkili olduğu belirtilmelidir. Her durumda, bu pozisyon imkan kavramını varlık ve yokluk arasında üçüncü bir durum olarak kabul etmeyi reddetmektedir. Râzî'nin, imkan kavramını tadil ederek bu sorunu dikkate aldığını söyleyebiliriz.

²⁴⁸ Râzî, *Muhassal*, 72; a.mlf. *el-Erba'în*, 127.

²⁴⁹ Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, 46.

²⁵⁰ Phillip Steinkrüger, Matthew Duncombe, "The Megaric Possibility Paradox", *Apeiron* 57/1, (2024), 114. D.T.J. Bailey, "Megaric Metaphysics", *Ancient Philosophy* 32/12, (2012): 303-321. Megariklerin imkan kavramının savunusu için bk. Nicolai Hartmann, *Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff: ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems*, Akademie der Wissenschaften in Kommission bei W. de Gruyter, 1937.

Râzî, imkan kavramını reddetmek için getirilen bu gerekçeleri *Muhassal*, *el-Erba'în*, *Nihâye* ve *el-Metâlib*'de detaylı bir şekilde işlerken *Me'âlim*'de²⁵¹ bu eleştirileri dillendirmemektedir. Bu tercihin gerekçesine dair elimizde kesin bir açıklama bulunmamaktadır; ancak *Me'âlim*'in bir ders kitabı olarak tasarlanmış olması bunda etkili olmuş olabilir. Eserler arasında yalnızca konunun ele alınışı bakımından bir fark bulunmamaktadır. Bu gerekçelere yönelik eleştiriler ve verilen cevaplar da nüanslar açısından farklılık göstermektedir. *Muhassal*'da imkan kavramını reddedenlerin gerekçelerini ayrıntılı bir şekilde açıkladıktan sonra Râzî'nin cevabı zarurî bilgiye tembihte bulunmak olmuştur. Râzî, farklı mahiyetlerin mümkün olduğunu zarurî bir bilgi olarak değerlendirir ve buna yönelik şüpheleri sofistlerin şüphelerine benzer görerek cevap vermeye gerek duymaz.²⁵² *El-Erba'în* ve *el-Metâlib*'de ise bu gerekçelere, imkan kavramına dair açıklamaları daha da netleştirerek cevap vermektedir. Öncelikle, yukarıda ele alınan gerekçeler bağlamında Râzî'nin imkan kavramı etrafında tartıştığı bazı meseleleri tahlil edelim. Bu inceleme, imkana dair doğru bir açıklamanın çerçevesini sunacağı gibi, Râzî'nin tadil ederek geliştirdiği açıklamanın katkılarını değerlendirmemize de olanak sağlayacaktır.

Yukarıda, imkan kavramının anlamsız olduğunu öne süren gerekçelerin ortak bir yönü olduğu görülmektedir. Varlık-mahiyet ayrımı, varlık-yokluk ikilemi, vucudî-ademî sorgulaması, imkanı bir “şey” olarak ele alıp, bir nesneymiş gibi sorular yöneltmektedir. Râzî, buna karşılık iki olası çözüm sunar ve bu

²⁵¹ Râzî, *Me'âlimü Usûlî'd-dîn*, çev. Muhammet Altaytaş, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 59-60.

²⁵² Râzî, *Muhassal*, 74-5.

çözümlerin de yeterli olmadığını ortaya koyar. Bu çözümlerden biri, imkanın zihne taşınması, diğeri ise imkanın geleceğe taşınması olarak özetlenebilir.

Sahte-Alternatif (1): İmkânı geleceğe taşımak: Şu anda var olan bir şeyin varlığı veya yokluğu mümkün değildir; ancak imkan gelecek zaman açısından hâsıl olabilir. Örneğin, bir insan şimdi canlıdır ve ikinci zamanda da canlı kalmaya devam etmesi veya etmemesi mümkündür. Bu, istikbâlî imkan olarak ifade edilmektedir. Râzî, büyük filozoflardan bir grubun, imkanın yalnızca bu şekilde düşünülebileceğini ve ancak bu bağlamda takarrur edebileceğini iddia ettiklerini belirtir.²⁵³

İmkânı istikbale taşımanın çözüm üretmediğine dair gerekçeler incelendiğinde, öncelikle zaman kavramıyla ilişkili bir açıklama getirilebilir. Gelecek henüz gerçekleşmeden, imkandan bahsetmek mümkün değildir; gelecek gerçekleştiğinde ise artık “şimdi”ye dönüşmüş olacağından, bu durum bir çıkmaz oluşturur. Bu açıklama Râzî’nin “akıl sahipleri” olarak ifade ettiği bir guruba aittir. Bir şeyin gelecek zamanda değişebileceği ifadesi, ya şu anda gelecekte değişebilmesinin mümkün olduğu anlamına gelir ya da bu değişimin ancak geleceğin gerçekleşmesiyle mümkün olacağını ima eder. Eğer birincisi kastediliyorsa, gelecekte gerçekleşecek olan değişimin, geleceğin gerçekleşmesiyle şartlanması sebebiyle yanlış olur. Bu nedenle, gelecek henüz gerçekleşmeden imkandan söz etmek anlamsızdır. Eğer imkan, gelecekteki zamanın gerçekleşmesiyle tahakkuk ediyorsa, bu da yanlıştır; çünkü gelecek gerçekleştiğinde artık “şimdi”ye dönüşür. “Şimdi”ye nispetle imkanın

²⁵³ Râzî, *Muhassal*, 73-4.

gerçekleşmesi imkansız olduğundan, “şimdi”ye dönüşmüş bir gelecekte de imkanın gerçekleşmesi mümkün değildir.²⁵⁴ Sonuç itibariyle, imkanı geleceğe taşıyarak bu kategoriye savunmak anlamlı görünmemektedir.

Bir diğer gerekçe ise, imkanın gelecekte mümkün olan durumlara ilişkin önermelerin doğruluk değeriyle bağlantılı olmasıdır. “Zeyd yarın çarşıya çıkacak” ile “Zeyd yarın çarşıya çıkmayacak” cümleleri ya ikisi birlikte doğrudur ya da ikisi birlikte yanlıştır. Çelişkinin imkansızlığından dolayı bu iki cümle birlikte doğru olamaz. Lakin üçüncü halin imkansızlığı sebebiyle ikisi birlikte yanlış da olamaz. Bu iki kısım da yanlış olduğuna göre, cümlelerden biri kendinde doğru, diğeri yanlış ya da tayin edilmeksizin biri doğru, diğeri yanlıştır. Bu da yanlıştır, çünkü bir önermenin doğru veya yanlış olması hakiki bir sıfattır. Gerçekte var olan hakiki sıfatların gerçekte (a’yanda) var olan bir taşıyıcısı (mahalli) olması gerekir. A’yanda var olan ise kendinde müteayyin olması gerekir. Sonuç itibariyle kendinde var olan her şey, zatı itibariyle müteayyin olmadığından, kendinde müteayyin olmayan her şey a’yanda var olamaz. A’yanda var olamayanın, a’yanda var olan bir sıfatın taşıyıcısı (mahalli) olması imkansızdır. Bununla beraber bir önermenin hakkında olduğu olguya mutabakatı kendinde sabit olan bir şeydir. Sonuç itibariyle, Zeydin çarşıya gitmesi veya gitmemesi önermelerinden biri - dahalık tayin edilmemiş olsa da- doğrudur, denmesi yanlıştır. O halde, bu iki önermeden birisi nefsü’l-emr’de doğru diğeri yanlış olmak zorundadır. Böyle olduğunda ise, kendinde doğru olan önermenin içeriğinin gerçekleşmesi zorunlu diğer önermenin içeriğinin gerçekleşmesi de imkansız olur. Bu durumda, bir şey

²⁵⁴ Râzî, *Şerh Uyûn el-hikme*, 1/134; a.mlf. *Muhassal*, 74.

kendinde mümkün olamaz ya gerçekleşmesi zorunlu ya da gerçekleşmesi imkansız olur.²⁵⁵

Eğer önermelerin doğruluğu yalnızca zihnin bu önermelere dair bilgisine indirgenmez ve onların a'yanda bir gerçekliğe tekabül ettiği kabul edilirse, yukarıda sıralanan üç gerekçeye benzer bir sonuca ulaşılır. Çünkü bu durumda da, bir şeyin mümkün olması gerçek bir hakiki sıfat olur ve bu sıfatın mahallinin ne olduğu sorusu cevapsız kalır. Sonuç olarak, gelecekte gerçekleşecek durumların belirsizliğine dayanarak imkan kategorisine bir yer açmak mümkün değildir; çünkü gelecek, doğruluk değeri açısından belirsiz değil, aslında belirlidir. Belirli olduğu için, doğru olan önermenin gerçekleşmesi zorunlu, gerçekleşmemesi ise imkansızdır. Bu durumda, mümkün için bir alan kalmamaktadır.

Aristoteles ve Fârâbî, Râzî'nin takrir ederek eleştirdiği biçimde, imkanı geleceğin belirsizliğiyle ilişkilendirmişlerdir.²⁵⁶ Bu belirsizlik, çelişmezlik yasasıyla uyumlu bir şekilde çözümlenmektedir. Zeyd'in yarın çarşıya gitmesi ve gitmemesi bir belirsizlik barındırabilir. Bu anlamda, Zeyd'in yarın çarşıya gitmesi ne zorunlu olarak doğrudur ne de yanlıştır. Ancak bu iki önermeden birinin, bir taayyün olmaksızın, mutlaka doğru olması gerekir. Böylece, çelişmezlik ilkesi korunmuş ve imkanın gelecekle ilişkilendirilmesi için bir zemin oluşturulmuş olur. Râzî, yukarıda açıkladığımız gibi, bu pozisyonu imkan kavramı bağlamında

²⁵⁵ Râzî, *el-Metâlib*, 1/205.

²⁵⁶ Jaakko Hintikka, "The Once and Future Sea Fight: Aristotle's Discussion of Future Contingents in De Interpretatione IX", *The Philosophical Review* 73 (1964). Peter Adamson, "The Arabic Sea Battle: al-Farabi on the Problem of Future Contingents", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88/2 (2006).

eleştirdiği gibi, insanın özgürlüğüyle bağlantılı olarak da birtakım eleştiriler getirmektedir.²⁵⁷

İmkânı zamanla ilişkilendirerek geleceğin belirsizliğiyle açıklamaya karşı çıkan Diodoros, Aristoteles'in önemli muhataplarından biri olmuştur. Diodoros'un "Master Argümanı" olarak bilinen ve üç önermenin uyumsuzluğuna dayanan açıklamalarında, mümkün yalnızca bilfiil olan ya da olması zorunlu olan olarak tanımlanmaktadır. Diodoros, şu önermeler arasındaki uyumsuzluğa dikkat çekerek ve ilk iki önermenin doğruluğunu savunarak pozisyonunu belirginleştirmektedir: 1) Geçmişte doğru olan her şey zorunludur. 2) Mümkün olandan imkansız çıkmaz. 3) Mümkün ne doğru olan ne de doğru olacak olandır.²⁵⁸

Birinci ve ikinci önermenin sonucu üçüncü önermenin çelişimidir. Eğer geçmişte doğru olan her şey zorunluysa ve mümkünden imkansız bir şey çıkmazsa, o zaman doğru olmayan bir mümkün düşünülemez. Bu, üçüncü önermeyi dışlar. İkinci ve üçüncü önerme ise birinci önermeyle çelişmektedir. Çünkü eğer imkandan imkansız bir şey çıkamazsa ama doğru olmayan ve doğru olmayacak olan bir mümkün varsa, geçmişteki bütün doğrular zorunlu olamaz. Ayrıca üçüncü ve birinci önermenin sonucu da ikinci önermenin çelişimidir. Çünkü eğer geçmişte bütün doğrular zorunlu ise ve doğru olmayan ve doğru olmayacak olan bir mümkün varsa, mümkünden imkansız bir şey çıkmış olur. Sonuç olarak, Diodoros Kronos, üçüncü önermeyi reddedip birinci ve ikinci önermeyi benimseyerek

²⁵⁷ Eşref Altaş, "Gelecekle İlgili Mümkün Önermeler ve Özgür İrade: Fahreddin Er-Râzî'nin Aristoteles'in Mantıksal Kadercilik Çözümüne Yönelik Eleştirileri" *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022).

²⁵⁸ Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, 54-5.

imkanı doğru olan ve olmuş olanla sınırlamakta ve geleceği kapalı bir fatalizmle yorumlamaktadır.²⁵⁹

Râzî'ye göre, imkan kategorisine gelecekteki belirsizlik üzerinden yer açmak anlamlı değildir; zira geleceğe dair kurulan mümkün önermelerin, doğruluk veya yanlışlık vasfını kendilerinde bizzat taşımaları gerekir. Bir diğer gerekçe, imkanın zaman şartına bağlı olarak ele alınmasında yatmaktadır. İmkanın gelecek zamana bağlı olarak hâsıl olduğunu söylediğimizde, geleceğin tahakkuk etmesiyle birlikte gerekli olan şart ortadan kalkmış olur çünkü o vakit gelecek olmaktan çıkar ve “şimdi”ye dönüşür. Bu nedenle, imkanın gerçekleşmesinin kendisiyle şartlandığı “gelecek” hakiki bir şey olmadığından, imkana uygun bir mahall de teşkil edemez.

Sahte-Alternatif (2): İmkânı zihne taşımak: İmkânı varlık-yokluk cenderesine sokmamak adına zihne aktararak bir alan açmanın mümkün olup olmadığı sorgulanabilir. Nitekim, Râzî, yukarıda açıklanan üç gerekçeye karşı getirilebilecek muhtemel cevaplardan birinin imkana zihnî varlığı atfetmek olduğunu ifade eder. Peki, bu anlamlı bir çözüm müdür? Öncelikle imkanı zihne taşımanın neye tekabül ettiğine yoğunlaşalım: Zorunluluk ve imkan, ya bir şeyin kendi zatına nispetle ya da o şeyin zihindeki haline nispetle kastedilebilir. Eğer modaliteler bir şeyin zatına nispetle anlaşılırsa, insanların o imkan hakkındaki düşünce ve bilgileri dikkate alınmaz. İkinci anlamda ise, aklın mümkünle alakalı hükmü itibara alınır. Kesin bir hüküm olunca zaruri, tevakkuf eden ve kesin olmayan bir bilgi ise mümkündür.

²⁵⁹ Frederick Seymour Michael, “What is the Master Argument of Diodorus Cronus?”, *American Philosophical Quarterly* 13/3 (1976).

Bu iki durum arasındaki farkı açıklamak için bir örneğe başvurabiliriz: Alemin kadîm olması, kendinde ya zorunlu ya da imkansızdır. Bir şeyin yokluktan varlığa, varlıktan yokluğa dönüşmesinin kendinde imkansız olduğunu söylersek, âlemin kadîm olmasının imkanı ortadan kalkar. Dolayısıyla, âlemin yoklukla vasıflandırılması kendinde imkan yoluyla gerçekleşmez. Ancak, zihinde imkan yine de var olabilir. Çünkü doğru ya da yanlış taraflardan herhangi biri için bir delil ortaya konulmadıkça her iki taraf da mümkün kabul edilir. Bu tecviz ve imkan zihinde kâimdir. Böylece imkan nefsü'l-emr'de değil, zihin ve akıl hasebiyle bulunur. Bu ikisi arasındaki fark açıktır.²⁶⁰

Râzî'ye göre, imkanı zihne aktarmak, modaliteleri epistemik bir kavrama dönüştürmeyi gerektirir. Bu da aslında bir şeyin mümkün olup olmadığıyla ilgili değil, o durumu bilen kişinin kesin bilgiye sahip olup olmadığı ile aynılaştırılmış olur. Çünkü zihnin imkan ile hükmetmesi ya hükmedilen şeye mutabık olur ya da olmaz. Eğer mutabık değilse, bu bilgisizliktir. Zihin kendinde mümkün olan bir şeyi bilmemiş olur. Eğer zihnin bilgisi kendinde şeye mutabık ise o şey mümkün olur ve subuti veya ademî olup olmadığı konusu tekrar sorulması gerekir. Zira zihin ile hâriç arasında mutabakatın olabilmesi için, zihnin kendisiyle mutâbık olabileceği ve hâriçte bulunan bir “imkan” olması gerekir. Sonuçta, imkanı zihne aktarmak suretiyle, vucudî – ademî sorgulamasından kaçınmak isterken, tekrar bu soruyla karşı karşıya kalınmaktadır. Çünkü bir şeyin imkanı, o şeyin vasfıdır. O şeyin zihnî olması da başka bir şeydir. Bir şeyin vasfı ancak o vasfedilen şeyle kaim olabilir. “Bir şeyin imkanı zihinde hâsıl olan bir şeydir” derken imkana dair

²⁶⁰ Râzî, *Şerh Uyun el-Hikme*, 1/135.

bilginin zihinde bulunduğunu söyleyebiliriz ama bu asıl soruyu çözmez çünkü mesele imkanın kendisiyle ilgilidir, imkana dair bilgiyle değil.²⁶¹

Yukarıda imkan kategorisinin reddedilme gerekçelerine dikkatlice baktığımızda, bu gerekçelerde ortak bir noktayı fark edebiliriz. İmkan hakkında varlık-mahiyet ayırımı, imkanın mevcut-madum olması, imkanın vucudî-ademî olması sorgulandığında asıl itibariyle imkan bir şey olarak kurgulanmaktadır. Çünkü varlık-mahiyet ayırımı ancak hâriçte bulunan bir şey hakkında sorgulanabilir. Bunun ötesinde mevcut-madum ayırımı bir yönden bir subutiyeti olan bir şey hakkında sorgulanır. Bir şey ya mevcuttur ve bir subutiyeti vardır, ya madumdur ve madumken subutiyeti vardır ya da madumun subutiyeti reddedilir ki bu durumda imkana kapı kapanır. Ayrıca imkanın vucudî veya ademî olduğu sorgusunda görüldüğü üzere, vucudî imkan kavramı, imkanı diğer varlıklarla var olmak yönünden eşitleyerek bir soruna yol açar. İmkani geleceğe aktardığımızda, imkanın taşıyıcısı ile ilgili soru bizi “şimdi”ye geri getirir ve yine şimdide bir şeye mutabık olan bir imkan arayışına koyuluruz. İmkani zihnin bilgisine aktardığımızda ise, imkan hakkındaki soruşturmamız mutabık olabileceği bir şey aradığından yine hâriçte imkanın mutabık olması gerektiği bir noktaya varırız. Sonuç itibariyle Râzî, imkan kategorisinin problemler yaratan zeminini, imkanın subutî bir şey olarak vazedilmesinde bulur ve sunduğu gerekçelerin zemininde böyle bir imkan kavramı bulunur. Aşağıda görüleceği üzere, Râzî, imkanın subutiyetten arındırılmasını ve fer’iyyet kuralının sınırlandırılmasını bir çözüm önerisi olarak sunmaktadır.

²⁶¹ Râzî, *Muhassal*, 74.

İmkan kategorisini reddedenlerin gerekçelerini ele aldıktan sonra Râzî'nin bu tür problemleri üretmediğini düşündüğü imkan açıklamalarını tahlil edeceğiz. Lakin öncesinde Râzî'ye göre imkanın ne olmadığı ile ilgili birkaç meseleye değinilmelidir. Sahte-alternatiflerin anlamlı bir çözüm sunmadığını ifade ederken, Râzî'nin imkanın geleceğe ve zihne aktarılamayacağını düşündüğü anlaşılmaktadır. Bunun ötesinde Râzî'nin eleştirdiği başka imkan anlayışları da bulunmaktadır. Bunlardan biri dereceli imkan anlayışıdır. Râzî'ye göre, imkanın bir tür evleviyet içerdiği, yani varlık ve yokluk tarafına eşit uzaklıkta olmayıp, örneğin varlık tarafına daha ağır bastığı düşüncesi yanlıştır. Bu mesele, yeter sebep ilkesinin geçerliliği bağlamında ele alındığı gibi, salt imkan kavramına dair bakış açısını da açığa çıkarmaktadır.²⁶² Öncelikle Râzî'nin dereceli imkan kavramına dair getirdiği açıklamaları ele alalım:

Varlıkta, zaman, hareket ve ses gibi yokluğa yatkın olan şeyler bulunduğu gibi, varlığa yatkın olan ve bu sebeple mümkün olmakla birlikte, var olması için bir sebebe muhtaç olmayan varlıklar da düşünülebilir. Râzî, bu pozisyonu açıklamak için, sesi örnek verir. Şimdi gerçekleşmiş zamanda ses mevcutsa, onun varlığa kabil olduğu ve mümkün olduğu açıktır. Çünkü mümkün olmasaydı, var olamazdı. Bununla birlikte, yokluğun evleviyeti olduğu da açıktır; çünkü eğer sesin yok olması daha öncelikli olmasaydı, sesin alçalarak son bulmasının zorunlu olmaması gerekirdi. Sonuç olarak ses gibi şeyler hem varlığa hem yokluğa kabiller

²⁶² Şemseddin es-Semerkandî düşüncesinde yeter sebep ilkesi ve ontolojik evleviyet hakkındaki tartışmaları ele alan ve gerekçeleri tahlil eden bir çalışma için bk. Eşref Altaş, “Şemseddin es-Semerkandî'ye Göre Ontolojik Baskınlık (et-Teraccuh) ve Ontolojik Evleviyet”, *Nazariyat* 8/2 (2022): 1-31.

ama mahiyetleri itibariyle yokluk daha evleviyetle olabilir. Yokluk tarafında bu düşünülebiliyorsa, varlık tarafında neden düşünülmesin?²⁶³

Zorunluluk noktasına erişmeden, mümkün bir şeyin varlığa veya yokluğa daha yakın olmasına dair verilen bir diğer örnek, tesirin oluşması için belirli şartların aranmasıdır. Örneğin, ağırlık bir engel bulunmadığında, yere düşmeye sebep olur. Bu durumda, ağırlığın evleviyetle aşağıya düşmeyi gerektirdiğini söyleyebilirsek de şart gerçekleşmediğinde eser gecikebilir.²⁶⁴

Râzî, felâsifenin imkan anlayışının da bir tür dereceli imkan kavramına yol açtığını düşünmektedir. Çünkü felâsifeye göre, bazı şeyler çoğunlukla, bazı şeyler nadiren bazı şeyler de eşit ihtimalle meydana gelir. Çoğunlukla meydana gelmenin anlamı, varlığın evleviyetle olması dışında bir şey değildir. Nadiren meydana gelmenin anlamı da yok olmasının evleviyetle olmasıdır. Râzî bunu felâsifenin tabiî mekan teorisiyle açıklar. Toprağın tabiatı çoğunlukla merkezde gerçekleşmeyi gerektirir. Bu durum, bir engel bulunduğunda gerçekleşmeyeceği için daima meydana gelen bir durum değildir; ancak yine de tabiatının gereği olarak evleviyetle böyle gerçekleştiği söylenebilir.²⁶⁵

Râzî, bir mahiyetin hem varlığa hem de yokluğa kabil olduğu durumda, bu iki tarafa nispetinin eşit olmasının zorunlu olduğunu ispat ettiğinde, dereceli bir imkan kavramının savunulamayacağını düşünür. Bunun için iki gerekçe sunar:

1) Mahiyeti, evleviyetin gerçekleşmesi için gerekli olan bütün faktörleri dikkate alarak düşündüğümüzde, evleviyetin gerçekleştiği durumda yokluk ya o mahiyet

²⁶³ Râzî, *el-Metâlib*, 1/123.

²⁶⁴ Râzî, *el-Metâlib*, 1/123.

²⁶⁵ Râzî, *el-Metâlib*, 1/123.

hakkında doğru olabilir ya da doğru olamaz. Zati evleviyetin gerçekleşmesi durumunda yokluk doğru olamazsa, mahiyet zâtı itibariyle zorunlu olur, mümkün olmaktan çıkar. Eğer yokluk doğru olabiliyorsa, bu ya yokluğu gerektiren bir sebebe bağlıdır ya da bağlı değildir. Eğer yokluk bir sebebe bağlı ise, sebep var oldukça varlığa doğru evleviyet gerçekleşmez. Bu durumda, evleviyetin gerçekleşmesi için gerekli şartlar yerine gelmemiş olur; oysa bu şartların sağlandığını varsaymıştık. Bu nedenle, bir çelişkiyle sonuçlanır. Eğer yokluğu gerektiren bir sebebe bağlı değilse, evleviyet bazen yoklukla, bazen de varlıkla gerçekleşmiş olur. Evleviyetin varlık ve yokluk durumlarında eşit şekilde gerçekleşmesi, bir durumun özelleşmesini müreccih olmaksızın imkanın gerçekleşmesini gerektirir; bu ise imkansızdır.²⁶⁶

2) Yeter sebep ilkesi gereğince, bir sebep olmaksızın mümkün bir şeyin varlık veya yokluk kazanması mümkün değildir. Evleviyeti kabul ettiğimizde, varlık veya yokluk taraflarından birinin öncelikli, diğerinin ise daha az öncelikli olduğunu varsaymış oluruz. Birbirine çelişik durumlar oldukları için, eşitlik durumunda önceliklilik durumunun gerçekleşmesi mümkün olmaz; dolayısıyla mercuh olan tarafın gerçekleşmesinin imkansız olması gerekir. Mercuh olan tarafın mercuhiyet durumunda gerçekleşmesi imkansızsa, üçüncü halin imkansızlığından dolayı, racih (öncelikli) olan tarafın gerçekleşmesi zorunlu olur. Nihayetinde, varlık ve yokluk dereceli kavramlar olmadığından, bunlara dair modaliteler de dereceli olamaz.²⁶⁷

²⁶⁶ Râzî, *el-Metâlib*, 1/126.

²⁶⁷ Râzî, *el-Metâlib*, 1/127.

Râzî, imkanı bir kategori olarak reddedenlerin gerekçeleri ile imkanın zaman, zihin ve evleviyet kavramlarıyla ilişkilendirilmesi sonucu ortaya çıkan problemleri göz önünde bulundurduğumuzda, bu problemlerin imkanın yeni bir formülasyonu ile giderilebileceğini düşünmektedir. *Muhassal*'da imkan kategorisine dair getirilen eleştirilerin ardından, imkana dair bilginizin zaruri olduğunu ve onu reddetmenin sofistlerin şüphelerine benzediğini, dolayısıyla ciddiye alıp tartışmanın anlamlı olmadığı ifade edilir. *El-Erba'în* ve *Metâlib*'de bu temel duruşu değişmemiştir. İmkana dair tasavvur zorunludur. Bununla birlikte, imkan lafzından tam olarak ne kastedildiği açıklanabilir. Râzî, burada detaylı bir şekilde yeni bir imkan kavramı veya açıklaması sunmadığından, aşağıda alıntılanacak üç pasaj üzerine yoğunlaşarak, Râzî'nin iddia ettiği şekilde imkan kavramına dair şüphelerin gerçekten ortadan kalkıp kalkmadığını tahlil etmeye çalışacağız.

[M1] İmkandan kastımız, bir şeyin olduğu gibi kalmaya devam etmesi ve devam etmemesinin caiz olacak bir haysiyette bulunmasıdır. İmkanı bu şekilde anladığımızda, mezkur şüpheler ortadan kalkar.²⁶⁸

[M2] “İmkandan kastedilen, bir şeyin kendinde hüviyetinin bâki olması veya olmamasının mümkün olacak bir haysiyette bulunmasıdır. Bu anlamda imkanın yüklemleendiği şeyin müfret olduğu açıktır.”²⁶⁹

²⁶⁸ Râzî, *el-Erba'în*, 1/128. والجواب: مرادنا من الإمكان هو كون الشيء بحيث يجوز أن يستمر على ما كان عليه قبل ذلك، ويجوز أن لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك. وإذا ظهر مرادنا من لفظ الإمكان، زالت الشبهات المذكورة.

²⁶⁹ Râzî, *el-Metâlib*, 1/117.

قلنا : هذا تمسك بمحض اللفظ ، والمراد من الإمكان كون الشيء في نفسه ، بحيث يصح أن تبقى هويته وأن لا تبقى ، ولا شك أن المحكوم عليه بهذا المفهوم بالإمكان مفرد لا مركب. Aynı ifade için bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Halk ve'l-Ba's*, thk. Hüsnü Turgut, Erkan Baysal, (Amman: Mektebet el-Ğânim, 2024), 252.

[M3] “İmkan lafzından kastımız, bir şeyin olduğu hal üzere devam etmesinin ve devam etmemesinin caiz olacak bir haysiyette bulunmasıdır. Bu kasıt ortaya çıkınca, zikredilen şüpheler de ortadan kalkar. Çünkü biliriz ki, oturan adamın oturmaya devam etmesi veya etmemesi imkansız değildir. Buna dair bilgimiz zaruridir. Bunu bildikten sonra deriz ki: ezeli yokluktan sonra meydana gelen şey (hâdis olan) asli yokluktur, bu yokluğun varlığa dönüşmesi mümkündür. İki durum eşit olduğunda, bir müreccih olmaksızın rüchan imkansız olur.”²⁷⁰

Râzî'nin imkan kavramına dair açıklamalarına baktığımızda M1 imkanı değişim kavramıyla ilişkilendirir.²⁷¹ İnsan duyularıyla belirli bir nesneyi algılar ve onun sahip olduğu özelliklerden farklı özelliklere sahip olabileceği, var olmak yerine yok olabileceğini zorunlu bir şekilde idrak eder. Lafız ilk bakışta imkanı gelecekle ilişkilendirmeye müsait olsa da burada zaman kaydı koyulmamıştır. Çünkü insanın idrak ettiği bir nesnenin imkanı hakkındaki idraki şu anda var olan nesneye dairdir. Peki burada nesnenin varlığı mı mahiyeti mi “başka olabilme” tecvizine konu olur, diye sorarsak M2 bu konuda açıklık getirir. Nesnenin sadece varlığı değil aynı zamanda mahiyeti de bu “başka olabilme” durumuna konu olabilir. Bu durumda sadece var olan bir baykuşun var olmaması, renginin, formunun ve mekanının farklı olabilmesi değil, baykuş olmağı yerine, “Kuşayı”

²⁷⁰ Râzî, *el-Metâlib*, 1/205.

والجواب : إن مرادنا من لفظ الإمكان ، هو كون الشيء بحيث يجوز أن يستمر على ما كان عليه قبل ذلك ويجوز أن لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك. وإذا ظهر مرادنا من لفظ الإمكان ، زالت الشبهات المذكورة. لأننا نعلم أن الإنسان الجالس لا يمتنع بقاؤه على فإن العلم الضروري الجلوس ، ولا يمتنع زوال ذلك الجلوس. والعلم به ضروري. إذا عرفت هذا فنقول : الذي حدث بعد العدم الأولي حاصل بأنه كان يجوز بقاؤه على ذلك العدم الأصلي ، وكان يجوز تبدل ذلك العدم بالوجود ، ولما تساوى الأمران ، امتنع رجحان أحدهما على الآخر ، لا لمرجح.

²⁷¹ İmkan kavramının zamanla ilişkili olan değişim kavramıyla irtibatlandırılması imkanı zamana indirgemekle eş tutulmamalıdır. İmkan zamana atıfta bulunarak açıklansa da imkanın zamanın bir parçasıyla gerçekleştiğini gerektirmemektedir. İbn Sînâ bağlamında benzer değerlendirme için bk. Yusuf Daşdemir, *İbn Sînâ Mantiğında Modalite*, 107.

olması da mümkündür. Bu noktanın açıklaması daha sonraki bölümde mahiyetlerin mec'ûliyeti bağlamında ele alınacağından burada detaylandırılmayacaktır. Burada M2 çerçevesinde kalarak, bir nesnenin hüviyetini kaybetmesi veya mutlak anlamda o hüviyetin hiç var olmaması ve hiçbir şekilde hâdis olmaması tecviz edilmektedir. M3 bir nevi çerçevesi çizilmeye çalışılan imkan mefhumunun toparlayıcı bir açıklamasıdır. “Bir şeyin olduğu hal üzere devam etmesi ve etmemesi” Râzî için o şeyin mümkün olduğunu gösterir. Râzî, “devam etmesi” olarak ifade ettiğimiz bekâ durumunda da illete ihtiyacın sürdüğünü düşünmektedir. Râzî'nin verdiği örnek, duyular yoluyla idrak ettiğimiz oturan bir insana dairdir. Bu insanın oturmaya devam etmesi, oturmaktan vazgeçmesi ya da aslen hiç var olmamış olması düşünülebilir. Böylece, var olan bir nesneye ilişkin farklı durumların mümkün olduğunu tecviz edebiliriz.

Bununla birlikte imkan kavramı daha ileri bir genişliğe sahiptir. Çünkü Râzîci imkan kavramı, sadece bir mahiyetin varlığının mümkün olduğunu değil, aynı şekilde asli yokluktan belirli bir şeyin meydana gelmemesinin de mümkün olduğunu içerir. M3'de “ezelî yoklukta (...) aslî yokluğuyla bâkî olan” belirli bir şeyin yokluğu, anlamında “madumun şeyiyyetini” çağrıştıracak bir ifade kullanılmamaktadır. Burada “aslî yokluktan” kasıt, herhangi bir şeyiyyeti olmayan mutlak yokluktur. Râzî imkan kavramına dair açıklamasını mahiyetin mec'ûliyetini de içerecek bir şekilde kurgular. Baykuşun mutlak anlamda hiçbir şekilde yaratılmamış olduğu (hüviyetinin yok olması) bir senaryonun mümkün olduğu gibi baykuş yerine “kuşayının” yaratılmış olması da mümkündür.

Peki bu açıklama yukarıda imkan kategorisini tamamen reddetmek için serdedilen gerekçeler karşısında sağlam durabilir mi? Aşağıdaki alt bölümlerde Râzî'nin imkan kavramına dair pozisyonu detaylandırılacaktır. Nihayetinde bu

soruyu tam anlamında gerekçelendirerek cevaplandırmak alt bölümler tamamlandıktan sonra mümkün olacaktır. Burada genel hatlarıyla şu noktalara işaret edebiliriz:

Râzî, imkan kavramını, belirli bir mahall ve mutabakata ihtiyaç duymayacak bir şekilde düşünmektedir. Örneğin, varlık-mahiyet ayrımı kabul edildiğinde, imkan; varlık, mahiyet ve mahiyetin varlıkla mevsufiyeti üzerinden kurgulanan çelişkiye dayalı argümanları Râzî'nin imkan kavramıyla çözülebilir hâle gelir. Çünkü Râzî, mahiyetin de mec'ûl olduğunu düşündüğünden, imkan hem varlığa hem mahiyete hem de mahiyetin varlıkla mevsufiyetine ilişmektedir. Yani Râzî için bir nesnenin hem varlığı hem mahiyeti hem de mahiyetin varlıkla vasıflanması mümkündür. Bu sonucu mümkün kılan yaklaşım, Râzî'nin imkanı basitlere de ilişebilecek bir hüküm olarak düşünmesidir. Bu minvalde, imkanın izâfî bir kavram olduğu için basitlere erişemeyeceği düşüncesi, Râzî açısından doğru değildir. Çünkü Râzî, imkan kavramını varlık-yokluk terazisinin ortasında bulunan belirli bir mahiyete atfetmekle sınırlandırmaz. Evet, bu imkanın bir durumudur ve varlık veya yokluk tarafındaki tereccühün bir müreccihe dayanması gerektiğini gösterir. Bununla birlikte Râzî'ye göre, imkan bir hüviyetin mutlak yokluktan meydana gelmesini de içerir. Bu nokta basit mahiyetlerin de yaratılmış olduğunu açıklayacağımız sonraki alt bölümde ele alınacaktır. Devamında, imkanın mevcut-madum cenderesinde veya vücudî-ademî ikileminde bırakılarak sorunsallaştırıldığı durumlar karşısında, Râzî'nin açıklamalarında imkanın ne vücudî ne de subutî bir şey olduğunu görmekteyiz. Ona göre imkan doğru olması için sâbit bir mahalle ihtiyaç duymayan ademî bir kavramdır. Bir sonraki kısımda imkanın subutî olmadığına dair gerekçeler tahlil edilecektir.

Subutî imkan kavramı olumsuzlandıktan sonra imkanın ademî bir kavram olarak nasıl makul bir şekilde düşünölebileceği irdelenecektir.

4.2. İsti'dâdî / Subutî İmkan Kavramının Eleştirisi

İmkan kategorisini reddetmek için öne sürölen argümanların ortak özelliği imkanın vücudî olduğunu vehmettirmesidir. Bunun karşısında ise vücudî ya da subutî olmayan bir imkan anlayışı ileri sürölmüştür. Râzî, ademî imkan kavramını temel eserlerinin tamamında savunmaktadır. Fâil-i muhtâr nazariyesi ile ilgili üçüncü bölümde *el-Mebâhis*'i yorumlayarak ve Râzî'nin eserlerinin bütünü içerisinde bir mevziye konumlandırarak değerdendirdiğimizde, imkanın ademî olduğu meselesinin *el-Mebâhis*'ten *el-Mülahhas*'a, *Nihâye*'den *Şerhu'l-İşârât*'a kadar daima savunulmuş bir pozisyon olduğunu görürüz. Lakin bu eserlerde öne sürölen deliller farklılaşmakta, delillerin yoğunlaştığı noktalar değışmekte ve bazı deliller diğer bazı eserlerde terk edilmektedir. Bu bölümde, Râzî'nin imkanın ademî olduğuna dair delilleri kategorize edilerek analiz edilecektir. Daha sonra, subutî imkan anlayışı lehine öne sürölen delillerin tahkiki ele alınacak ve sonunda iki ek probleme değinilecektir. Metnin takibini kolaylaştırmak amacıyla delillere başlıklar verilmiştir. Böylece, farklı eserlerde tekrar edilen delillerin nuans farkı içerip içermediği, eklemelere veya değışikliklere uğrayıp uğramadığı daha kolay tahlil edilebilecektir.

Râzî'nin eserlerinde temelde imkânın ademî olduğuna dair yedi delil bulunmaktadır:

- i. Subutî İmkânın Modalitesi Sorunu
- ii. Sabit Mahall Sorunu
- iii. İzafetin İki Tarafının Sabit Olması Sorunu
- iv. Maduma Yüklemlenenin Subuti Olamaması Sorunu
- v. İmkânın Hamli Sorunu
- vi. Sonsuz İmkânlar Sorunu
- vii. İmkânın Müessiri Sorunu

Bu delillerin ilk ikisi *el-Mebâhis*, *el-Mûlahhas*, *Şerhu'l-İşârât* ve *Nihâyetu'l-ukûl* gibi eserlerin tamamında yer almaktadır. İzafetin iki tarafının sabit olmamasıyla ilişkili üçüncü delil, *Nihâyetu'l-ukûl*'da yer almaz; çünkü müellif, bu eserinde izafetin subutu için iki tarafının sabit olmasını gerekli görmemektedir. Son iki delil ise felâsifenin “Birden bir çıkar” ve “Hâricî bir şey, bir şeye sıfatını ancak o şey ona kâbil ise verir” ilkelerine dayanmaktadır. Bu iki delil yalnızca *el-Mebâhis*'te geçmektedir. Bu da *el-Mebâhis*'in eser karakterini yansıtan örneklerden biridir. Nitekim Râzî, *el-Mebâhis*'i Meşşâî felsefenin iç dinamiklerini kullanarak yazmış ve pozisyonları takrir etmiştir. Şimdi sırasıyla delilleri detaylıca ele alabiliriz.

- i. Subutî İmkânın Modalitesi Sorunu
 - a. İmkân subutî olsaydı ya mümkün ya da zorunlu olurdu.
 - b. İmkân ne mümkün ne de zorunlu olabilir.
 - ➔ İmkân subuti olamaz.

Bu delilin takriri farklı eserlerde farklı şekillerde yapılmaktadır. *El-Mûlahhas*'ta varlık-mahiyet ayırımına dayanarak açıklanan delil, *Nihâye*'de ihtiyaç kavramı üzerinden işlenir. Öncelikle *el-Mûlahhas*'taki versiyonunu ele alalım: İmkan subutî olsaydı, sâbit olma açısından diğer sâbit olan şeylerle eş, mahiyetinde ise farklı olurdu. Ortaklık yönü, farklılık yönünden başkadır. Bu durumda imkanın varlığı (subutu) mahiyetinden farklı olmalıdır. İmkanın mahiyetinin varlıkla ittisafı kendi zatı sebebiyle ise, varlığı zorunlu olur. Lakin bu durumda kendinde mümkün muhtaç olan sıfat kendinde zorunlu olur, bu çelişkidir. Çünkü, subutî bir sıfatın mevsufta sabit olmasının şartı, mevsufun kendisinin de sabit olmasıdır. İmkan subuti bir vasıf olsaydı, kendinde zorunlu olması gerekir ve mümkün için gerçekleşmiş olması gerekirdi. Varlığı zorunlu olanın varlığının şartı, mümkünün sübutu olursa, zorunlu olur. Sonuçta kendinde mümkün olan, kendinde zorunlu olur ve bu çelişkidir. Sonuç itibariyle varlığın imkanın mahiyeti için sabit olması zorunlu olamaz. Peki ya mümkün olabilir mi? Bu durumda teselsüle düşülür. Çünkü imkanın mevcut olmasının imkanı ona zaid olur ve imkanın imkanı olacağından teselsül gerekir.²⁷²

Nihâye'de Râzî, subutî olan imkanın varlığının zorunlu olamayacağını, yani delilin “imkan zorunlu olamaz” kısmını, imkanın mevsufa muhtaçlığı ile açıklar. Çünkü imkan bir sıfat olarak mevsufun subutuna bağlıdır. Kendinde zorunlu olan ise başkasına muhtaç değildir. Delilin “imkan mümkün olamaz” kısmını ise *el-Mûlahhas*'taki gibi imkanın imkanı gerektirip teselsül ile sonuçlanması sebebiyle reddeder.²⁷³ *El-Mebâhis*'te ise Râzî, imkanın mümkün olmasını mümkünlere

²⁷² Râzî, *el-Mûlahhas*, 1/340.

²⁷³ Râzî, *Nihâye*, 1/306.

ilişmesiyle açıklar. İmkan mümkünlere ilişir ve muhtaç olana ilişen ve ona tâbî olan evleviyetle muhtaçtır. Bu sebeple zorunlu olamaz. İmkan mümkün olduğunda ama teselsül gerekir.²⁷⁴ Şerhu'l-İşârat'ta bu delili aynı şekilde takrir ederek, imkanın mümkün olmasının teselsülü gerektirdiği sonucuna dair bir muhtemel cevaba yer verir: İmkanın mümkün olması kendi zatıdır ve teselsül gerekmez. Lakin bu cevabı geçerli görmez, çünkü bir şeyin imkanı o şeyin mahiyetine, var olmaya nispetle arız olan bir şeydir. Arız olan sonra gelir. Sonra gelen ise önceden bulunandan başkadır. Bu durumda imkanın mümkün olması kendi zatından başka bir şey olur.²⁷⁵ Sonuç itibariyle, Râzî bu delilde imkanın sâbit olduğunu düşündüğümüzde, imkanın modalitesini sorgular ve zorunlu-mümkün cenderesine sokarak ikisinin de hatalı sonuçlar vermesi sebebiyle imkanın subutî olamayacağını göstermiş olur.

ii. Sâbit Mahall Sorunu

Vucudî imkan kavramı İbn Sînâcî felsefede savunulan “her hâdisin öncesinde onun imkanını taşıyan bir madde bulunmalıdır” ilkesiyle yakından ilişkilidir. Bu ilke aynı zamanda heyûlânın gerekliliğini de beraberinde getirir. Her hâdisin öncesinde onun imkanını taşıyan bir maddenin bulunmasının açıklaması şu şekilde özetlenebilir: Âlem var olmadan önce ya mümkündür ya da imkansızdır. İmkansız olamaz; çünkü var olduğunda imkansız, mümkün inkılap etmiş olur ki bu imkansızdır. Peki, alemin var olmadan önceki imkanı hakkında düşündüğümüzde, bu imkandan kasıt ne olabilir? Alemin imkanı ya alemin zatına geri dönen bir sıfattır ya da imkandan kasıt, sadece kâdirin ona güç yetirmesinden

²⁷⁴ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/212.

²⁷⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârat*, 2/406.

ibarettir. Kâdirin âlemi yaratmaya güç yetirmesiyle açıklanması mümkün değildir; çünkü kâdir, sadece mümkünleri var kılabilir, imkansız değil. Eğer mümkün ile imkansız arasında kendilerine geri dönen bir ayrışma bulunmasaydı, kâdirin mümkünlere güç yetirmesi, imkansızlara güç yetirmesinden daha evleviyetli olmazdı. Bu durumda, mümkünün mümkün olması, mümkünü ait bir sıfat olarak düşünülmelidir. İmkanın, mümkünü ait ve kâdirin var etmeye muktedir olmasından farklı bir subutî sıfat olduğunu düşündüğümüzde, muhdesten önce bulunması gerektiği sonucuna varılır. Bu sıfatın ise mevcut bir mahalli olması gerekir ve o da muhdesin heyûlâsı ve maddesidir.²⁷⁶

Râzî'nin subutî imkan kavramına karşı çıkışı ve yukarıda ifade edildiği gibi *el-Mebâhis* gibi bir eserde subutî imkana karşı sunduğu delillerin, heyûlâ kavramı, âlemin kıdemi ve nesnenin ontik yapısıyla ilişkili olduğu gözden kaçmamalıdır. Bu arka plana işaret ettikten sonra delilin yapısına geçebiliriz.

- a. İmkan subutî olsaydı sâbit bir mahall gerekirdi.
 - a₁ Mahall ya kendisidir.
 - a₂ Mahall ya da başkasıdır.
 - b. İmkanın sâbit mahalli olamaz.
 - b₁ Mahall kendisi olamaz. Mümkünün var olmadan önce var olması gerekirdi.
 - b₂ Mahall başkası olamaz. Mahiyetlerin lazımı başkasında bulunamaz.²⁷⁷
- İmkan subuti olamaz.

²⁷⁶ Râzî, *el-Metâlib*, 4/169-70; a.mlf. *Şerhu'l-İşârât*, 2/404

²⁷⁷ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/213-4. a.mlf. *el-Mûlahhas*, 1/340.

Sabit mahall delilinin odak noktası, imkanın bir sıfat olarak subutu düşünüldüğünde, onun mevsufunun da varlığını gerektirmesidir. Çünkü bir sıfat ancak mevsufuyla var olabilir. Lakin imkan nesnenin var olmadan önce var olabilmelerini sağlayan ve illete muhtaç kılan illet olması hasebiyle nesnenin hudûsunu öncelemesi gerekir. Râzî'nin ifadesiyle, “mümkünün subutu, imkanın subutundan önce olması gerekir”.²⁷⁸ Lakin bu durumda kendinde mümkün olandan imkan zâil olamayacağından, mümkünün varlığının zevali imkansız olurdu, çünkü mümkünün varlığı imkanın varlığının şartıdır. Sonuç itibariyle mümkünün varlığı zorunlu olurdu ve bu açık bir çelişkiyle sonuçlanmaktadır. Bu durumda asıl itibariyle mümkünün kendisi hiçbir surette subutî bir sıfat olan imkanın taşıyıcısı olamaz.²⁷⁹

İkinci ihtimal ise, imkanın mümkününde değil, başka bir sabit mahallde bulunmasıdır. Nitekim İbn Sînâci ilke, bu görüşü içermekte ve muhdesin imkanını onu önceleyen maddeye yerleştirmektedir. Râzî ise, imkanın mümkün dışında bir mahallde sâbit olamayacağını savunur. Burada iki gerekçe sunulmaktadır. İmkanın ortadan kalkmasının imkansız olması, sabit bir mahallin varlığını da zorunlu kılacağından, bu görüş reddedilir. Bu durum şu şekilde açıklanabilir: Mümkünlerin imkanlarının kendinde zail olması imkansızdır. Eğer imkanlar başkasında bulunsalardı, bu mahallerin varlığı, âyanda ortadan kalkmaları imkansız olan imkanların varlığının şartı olurdu. Kendinde bi-aynihi var olması zorunlu olanın varlığının şartı, evleviyetle zorunlu olur. Böylece heyûlânın varlığı li zatihi zorunlu olur ki bu, ittifakla reddedilmektedir. İkinci gerekçe imkanın

²⁷⁸ Râzî, *Nihâye*, 1/307.

²⁷⁹ Râzî, *Nihâye*, 1/307.

mahiyetin bir lâzımı olmasına dayanır. Mahiyetin lâzımı başkasında düşünülemez; aksi takdirde bu, o mahiyetin değil, başka bir mahiyetin lazımı olurdu.²⁸⁰

Şerhu'l-İşârât'ta Râzî, imkanı başka bir araz ile kıyaslayarak, vasfın başka bir mahallde değil, vasıflanan şeyin kendinde hâsıl olması gerektiğini berraklaştırır: “Başkasında bulunması da imkansızdır, çünkü bir şeyin vasfı onun na'tıdır. Ve bir şeye işlenmiş olan başkasında hâsıl olamaz. Eğer bu düşünülebilseydi, bir hareketin bir mahallde bulunması ama o hareketle vasıflanan şeyin başka bir mahall olması düşünülebilirdi. Bu ise imkansızdır.”²⁸¹ Râzî'nin bu delilini bir örnekle açıklamak gerekirse, bir bisiklete hareket sıfatının atfedildiği ama hareketin bisiklette değil de arabada gerçekleştiği nasıl düşünüleliyorsa, masanın imkanı, başka bir nesne olan odunda gerçekleşemez. Nihayetinde imkan ne kendinde ne de başka bir mahallde sâbit olarak bulunamayacağından imkan subutî bir kavram olamaz.

iii. İzafetin İki Tarafının Sâbit Olması Sorunu

Bu delilin temel yapısını ve açıklamasını ele almadan önce, bu delille ilgili dikkat çekici bir noktaya değinmek gerekir. Râzî, bu delili *el-Mebâhis*, *el-Mülâhhas* ve *Şerhu'l-İşârât*'ta imkanın ademîliğini ispat etmek için sunduğu deliller arasında sayarken, *Nihâyetu'l-ukûl*'da bu delile yer vermemektedir. Bunun muhtemel sebeplerinden biri, Râzî'nin *Nihâyetu'l-ukûl*'da izafet ile ilgili kanaatinin farklı olmasıdır. Râzî, izafetin gerçekleşmesi için iki tarafın da gerçekleşmesi gerektiği ilkesini *Nihâyetu'l-ukûl*'da reddeder ve bunu imkan kavramını örnek göstererek açıklar. İmkan, mahiyetin varlıkla vasıflanabilmesini ifade eder. Bu açıdan

²⁸⁰ Râzî, *Nihâye*, 1/307.

²⁸¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât* 2/406.

mahiyet ve varlık arasında bir izafet olan imkanın tahakkuk etmesi için mahiyetin ve varlığın tahakkuku şart koşulmamaktadır.²⁸² Bir diğer örnek, insanın imkansızlıklara dair bilgisidir. Bilgi, Râzî'ye göre izafet olduğundan, ilkenin gereği olarak bilinen bir şekilde sâbit olması gerekir. Ancak Râzî, nispetin varlığına rağmen nispetin iki tarafının da var olması gerektiğini düşünmez: “İmkansızları biliriz ve onların kendinde hiçbir şekilde varlıkları yoktur. Bununla birlikte ilim olarak isimlendirilen nispet hâsıl ve mevcuttur. Bu durumda biliriz ki, nispetin varlığı nispet edilenin her birinin de varlığını gerektirmez.”²⁸³ Bu ifadeler dikkate alındığında izafet kuralına dayalı bu delilin *Nihâye*'de ifade edilmemesi açıklanabilir. Böylece aşağıda delilin ana yapısında göstereceğimiz üzere, delilin ikinci önermesi reddedilmiş olmaktadır. Bu delili zayıflatan bir diğer mesele imkan kavramına izafî olmayan bir yönün eklenmesi olacaktır. Râzî'nin imkan kavramına dair tartışmaları mahiyetin mec'ûliyeti meselesiyle ilişkilendirerek izafi olmayan bir imkan kavramını savunduğunu düşünürsek bu delil işlevsiz olacaktır. Çünkü aşağıda göreceğimiz üzere birinci önerme geçersiz sayılacaktır. Şimdi delilin ana yapısına ve açıklamasına geçebiliriz.

- a. İmkan izafet kategorisindendir.
- b. İzafetin subutu iki tarafın subutunu gerektirir.
 - İmkanın subutu iki tarafın subutunu gerektirir.
- c. İki tarafın subutu mümkünü imkandan önce var kılar.
- d. Mümkünün imkandan önce var olması imkansızdır.
 - İmkanın subutu imkansızdır.

²⁸² Râzî, *Nihâye*, 2/213.

²⁸³ Râzî, *Nihâye*, 1/303.

İmkan varlığa nispetle bir mahiyete arız olan izafi bir sıfattır. İzafetin sabit olabilmesi için izafetin iki tarafı da sabit olması gerekir. Nasıl ki, annelik izafetinin varlığı bir kadının ve bir çocuğun varlığına bağlı ise, imkanın da varlığı mahiyetin ve varlığın subutuna dayanmaktadır. Bu durumda mümkünün varlığı, onun imkanından sonra olmaktadır.²⁸⁴ Çünkü önce mümkün ve onun varlığı bulunur sonra bu ikisi arasındaki nispet oluşarak imkandan bahsedilir. Lakin o zaman başkası sebebiyle olan (izafete bağlı olarak) bizzat olandan (mümkünün imkanı) önce gelir ve bu bir çelişki teşkil eder.²⁸⁵ Bu delil de sonuç itibariyle, imkanın subutî olmasının onun izafi bir kavram olmasıyla beraber düşünüldüğünde çelişkilerle sonuçlanacağından imkanın subutî olamayacağı noktasına varmaktadır.

iv. Maduma Yüklemlenen Subutî Olamaz

Bu delil, ikinci delille bağlantılı olarak, imkanın mahalli bağlamında geliştirilmiştir. *El-Mûlahhas* ve *Nihâye*'de bu delile yer verilmezken, Râzî, *el-Mebâhis* ve *Şerhu'l-İşârât*'ta bu delili müstakil bir delil olarak ele alabileceğimiz şekilde açıklar. Diğer eserlerde ise benzer bir delil, imkanın subûtiliğini savunmak için getirilen delillere karşı öne sürülen nakz olarak karşımıza çıkar. Şimdi delilin ana yapısına geçebiliriz:

- a. İmkan var olması mümkün olan madumlara yüklenebilir.
- b. Maduma yüklenebilen subutî olamaz.

b1Sabit olmayan bir şeyin sabit vasfı olamaz.

²⁸⁴ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/214.

²⁸⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/406.

→ İmkan subuti olamaz.²⁸⁶

Râzî, bu delili *Şerhu'l-İşârât*'ta, imkan-ı âmmın subûtî olmadığını göstermek için bir gerekçe olarak sunmaktadır. İmkan-ı âmm, zorunluluğun yokluk tarafını olumsuzlar. Bu minvalde “bir şey ya imkansızdır ya da değildir” ifadesi ile “bir şey ya imkansızdır ya da mümkündür” arasında bir fark yoktur. Çünkü, imkan-ı âmm imkansızın olumsuzlaması anlamına gelir. Râzî burada, İbn Sînâ'nın görüşünün imkan-ı âmmın bir olumsuzlama mı olduğu ya da olumsuzlamayı gerektiren subûtî bir şey bir olduğu yönünde olduğunu tartışmaktadır. Râzî'ye göre *İşârât*'taki ifade, imkanın, imkansızın olumsuzlanmasını gerektiren subûtî bir anlam olduğu yönündedir.²⁸⁷ Bu bağlamda Râzî, maduma yüklemelenenin subûtî olamayacağını savunan delilini ortaya koyar. Aşağıda imkanın subutîliği lehine getirilen delillerden biri olarak sayılacak olan imkanın imkansızın karşıtı olarak vazedildiğinde subutîliğini gerektireceği düşüncesi burada zihne gelebilir. Nitekim, eğer imkan, imkansızın olumsuzlamasının kendisi ise- ki Râzî bunu savunur- imkansız zorunlu olarak ademî olduğundan, onun çelişği imkan-ı âmmın vucudî olması gerekir. Bu itiraza değindikten sonra Râzî, cevabını şu şekilde açıklar: İmkan-ı âmm, hem varlığa hem de yokluğa yüklemenebilir. Çünkü o, “varlığın imkanı” ile “yokluğun imkanı” olmak üzere ikiye ayrılır. Hatta imkan-ı hâsstan farklı olarak imkan-ı âmm söz konusu olduğunda varlığın ve yokluğun imkanı ne bir lüzum ne de bir aks (döndürme) ilişkisindedir. O halde, imkan-ı âmm madum hakkında da söylenebildiğine göre ve yokluğun imkanı imkansız hakkında da söylenebildiğine

²⁸⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/191. Râzî, *el-Mebâhis*, 1/211.

²⁸⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/192.

göre, bu imkan imkansız hakkında da söylenir. Bu nedenle subutî olamaz.²⁸⁸

Örneğin “Şerik-i Bâri’nin yokluğu mümkündür.” cümlesi imkansız olan bir şeyin imkanla yüklemlemesini göstermektedir. Bu anlamda cümle Şerik-i Bâri’nin yokluğunun imkan-ı âmm anlamında mümkün olduğunu içerir.

v. İmkanın hamli zatînin hamli gibi olamaz.

Râzî bu delili imkanı subutî olduğunu kabul ettiğimizde onun yüklemlemesine odaklanarak kurgulamaktadır. Bu delil *el-Mebâhis* ve *Şerhu’l-İşârât*’ta müstakil olarak sayılmaktadır. Delilin ana iddiası şu şekilde özetlenebilir:

- a. İmkan-ı âmm subutî olursa hamli zatînin hamli gibi olamaz, yoksa zorunlu varlık mürekkep olurdu.
 - b. Zorunlu varlık mürekkep değildir.
- İmkan-ı âmmın hamli zatînin hamli gibi olamaz.

İmkan-ı âmm, bir cins ve fasıl ayırımı gerektirecek şekilde, cinsin türlerine yüklenen bir nitelik gibi yüklenemez. Aksi takdirde, zorunlunun mümkünden ayrıştırılması bir fasıl ile gerçekleşmesi gerekirdi. Bu durumda, zorunlunun cins ve fasıldan mürekkep olması gerekirdi ki bu imkansızdır. İmkanın bir mukavvim olarak yüklenemeyeceğine dair bir diğer gerekçe, mahiyetin zorunlu veya mümkün oluşunun göz ardı edilerek de düşünülebileceği gerçeğine dayanır. Bu da imkan ve zorunlunun mahiyetin zatîlerinden olmadığını gösterir.²⁸⁹ Aksine, imkan mahiyete bir lazımın hamli gibi yüklenir.²⁹⁰

²⁸⁸ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, 1/192.

²⁸⁹ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/213.

²⁹⁰ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, 1/192

Son olarak, Râzî'nin sadece *el-Mebâhis*'te yer verdiği ve argümanda kullanılan önermeler açısından Meşşâî ilkelere dayanan iki delil aktarılacaktır. Bu delillerin ilki, “Birden bir çıkar” ilkesiyle bağlantılıdır; ancak Râzî, bu ilkeye yönelik eleştirileriyle uyumlu bir şekilde bu delili formüle etmiştir. İkinci delil, bir nesnenin sıfatının ancak o nesnede bu sıfata dair bir kabiliyet bulunduğu takdirde ona yüklenebileceğini, böyle bir kabiliyet yoksa hârici bir illetin o nesneye sıfat yükleyemeyeceğini savunur. Bu yaklaşım, her sıfatın her nesnede bulunabileceğini öne süren terkinin olumsuzluğu ilkesine karşı çıkar.

vi. Sonsuz İmkanlar Sorunu

- a. İmkanlar birbirinden farklı manalardır.
 - b. Madde sonsuz şeylere kabilse, onda sonsuz subutî imkanların bulunması gerekir.
 - c. Bu imkansızdır.
- İmkan subutî olamaz.

Râzî, bu delilin birinci önermesini açıklarken, imkanı genel olarak bir mahiyetin varlığa ve yokluğa eşit uzaklığı bağlamında değil, belirli bir özelliğin veya durumun imkanı bağlamında ele almaktadır. Bir nesne için siyahlığı kabul etmenin imkanı ile beyazlığı kabul etmenin imkanı birbirinden farklıdır. Çünkü birinin varlığı diğerinin yokluğuyla düşünülebilir. Bir nesne hem siyah hem de beyaz olmaya elverişli olabilir; ancak bu ikisinden yalnızca birinin mevcut olduğunu düşünebiliriz. Bu durumda, eğer madde bedel yoluyla sonsuz özelliklere ve durumlara kabil ise, onda sonsuz imkanların bulunması gerekir. Eğer imkanın subutî bir anlam olduğunu varsayarsak, maddede sonsuz subutî anlamların bulunması gerekir. Bu ise çelişkidir. Bu delilin Meşşâî usulüne göre kurgulandığı iki yönden söylenebilir. Bir yandan, nesnede farklı şeylerin bulunmasının, o

şeyleri gerektiren farklı anlamlar veya illetlerin bulunmasını zorunlu kıldığı düşüncesi, “birden bir çıkar” ilkesine dayanmaktadır. Râzî, “birden bir çıkar” ilkesini açıklarken, bir şeyden bir başka şeyin sudûr etmesinin, başka bir şeyin sudûr etmesinden farklı olduğunu savunan bu yaklaşımı, zayıf bir yol olarak değerlendirmektedir. Râzî bu itirazı reddederek delili “birden bir çıkar” ilkesi bağlamından kopararak bir farkın bulunduğunu iddia eder. “Birden bir çıkar” ilkesi bağlamında, çok eserin çok illete işaret ettiğini reddetme gerekçesini, çok eserin çok illete değil, tek bir illetin farklı eserlere nispetindeki çokluğa dayandığını belirtmektedir. Bu durum, müessirin zatında çokluk gerektirmez: “İki ma’lûlun aynı müessirden sudûr ettiği durumda, anlamların farklılığı illetlerin çokluğuna değil, müessirin iki esere nispetindeki farklılığa dayanır.”²⁹¹ Ancak, subutî imkanın bir sonucu olarak maddede sonsuz imkanların bulunması, bu anlamların müşahhas imkanlarda gerçekleşmesi sebebiyledir. Bu da imkanda çokluğun olmasını gerektirmektedir. Bir maddede sonsuz anlamların bulunması imkansız olduğuna göre, her bir müşahhas imkanın sabit olduğunu düşünmek de mümkün değildir.²⁹²

vii. İmkanın Müessiri Sorunu

- a. İmkan subutî ise müessirden müstağni olamaz, çünkü varlığı zorunlu değil.
- b. İmkanın müessiri hârici olamaz.

²⁹¹ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/212.

²⁹² Râzî, *el-Mebâhis*, 1/212.

c. İmkanın müessiri mahiyeti olamaz.

→ İmkan subutî olamaz.

Bu delilin odak noktası subutî bir imkanın herhangi bir nesne gibi bir illete muhtaç olup olmadığı sorgulamasıdır. Buna göre imkanlar subutî ise ya müessirden müstağni olurlar ya da bir illete muhtaç olurlar. Bir müessirden müstağni olmaları yanlış olur çünkü imkan, mümkün olması hasebiyle zorunlu olmayan her mevcut bir sebebe muhtaçtır. Müessire muhtaç olunca müessir ya mümkün mahiyettir ya da başka bir şeydir. Râzî imkanın hârici bir müessire dayanamayacağını şu şekilde açıklar: Hârici bir müessir bir şeye sıfatını ve özelliğini ancak o şeyde o özelliğe kabiliyet bulunursa verebilir. Bu durumda imkanlar, mahiyetleri imkana kâbil olduktan sonra onların vâhibinden feyz olunurlar. Lakin mahiyetlerde bulunan bu kâbiliyetin kendisi imkandır. Sonuç itibariyle imkandan önce bir imkan olur ve bu teselsül ile sonuçlanır. Veya nesnede bulunan mevcut imkan hârici bir fâilden gelmeyen bir imkanda durur.²⁹³ Bu da bizi ikinci şıkka, yani imkanın müessirinin mahiyeti olduğuna götürür. Râzî'ye göre, bu şık da doğru değildir ve bunun için üç gerekçe sunar. Birincisi: Mahiyetin, o imkanın varlığına etkisi ya tek bir yönden olur ki bu durumda bir şeyin hem fâil hem de kâbil olması gerekir; bu ise imkansızdır. Ya da etkisi iki yönden olur; bu durumda da yukarıda iptal edilen hârici bir müessire geri dönmüş olur. İkincisi: Felâsifeye göre, illet varlığa malulden önceliklidir. Eğer mahiyet, imkanın varlığının illeti olsaydı, mahiyetin imkanı varlığından önce bulunurdu; bu ise bir çelişki doğurur. Üçüncüsü: Subutî vasıfla vasıflanmak, mevsufun varlığından sonra olur. Eğer mahiyet, imkanın varlığının illeti kabul

²⁹³ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/213.

edilirse, imkan mahiyetten önce bulunduğu için, vasfın varlığı mevsufun varlığından önce meydana gelmiş olur. Bu da imkansızdır. Sonuç itibariyle, müessirin mahiyetin kendisi olması da mümkün değildir. Bu durumda, imkan subutî olarak düşünüldüğünde çelişkiler ortaya çıktığı için, imkanın subutî olması mümkün değildir.

Râzî'nin farklı eserlerinden derlediğimiz ve sistematize etmeye çalıştığımız bu deliller imkanın subutî olmadığını göstermektedir. Bu kanaatin Râzî tarafından tüm eserlerinde savunulduğunu ve delillerin karakteristiklerinin eserler arasında kısmen farklılık gösterdiğini tespit edebiliriz. Dikkat çekici bir husus ise, İbn Sînâ'nın vucudî imkan anlayışına karşı ademî imkan anlayışı için getirilen delillerin, *el-Mebâhis*'te diğer eserlerden daha fazla sayıda bulunmasıdır. Ayrıca bu delillerin Meşşâî çerçeve içerisinden geliştirildiğini de ifade etmemiz gerekir. Buna karşın, Kelâmî eser olarak kategorize edilen *Nihâye*'de yalnızca iki delilin sunulduğunu görmekteyiz. Bu delillerin sayıca az olmasına rağmen, Râzî tarafından tüm eserlerde tekrar tekrar öne sürülmesi ve bu delillere karşı herhangi bir argümanın sunulmaması, Râzî'nin bu delilleri güçlü bulduğuna işaret eder. Şimdi, imkanın ademîliğini savunan delillerin ardından, imkanın subutî olduğuna dair deliller ve Râzî'nin bu delillere getirdiği eleştirilere yer verilecektir.

İmkanın vucudî olduğuna dair deliller Râzî'nin eserleri takip edildiğinde üç ana delilde özetlenebilir.

- i. “İmkanı yok” ile “İmkanı ademî” farkı

- a. “İmkânı yok” (laysa li’ş-şey imkan) ile “Onun imkânı ademî” (imkan ‘ademî) cümleleri arasında fark var.
- b. İmkan ademî ise bu fark ortadan kalkar.
→İmkan ademî olamaz.

İbn Sînâ’ya isnat edilen bu delilin temel vurgusu, imkanın ademî bir mefhum olarak ele alınması halinde, imkan ile imkanın yokluğu arasında bir ayrım yapılamayacağıdır.²⁹⁴ Oysa bir şeyin mümkün olması ile imkanın yokluğu, açıkça birbirinden farklı durumlardır. Bir şey hakkında “bunun imkânı yok” ifademiz ile “onun imkânı ademîdir” ifadesi farklı anlamlar taşır.²⁹⁵ Ancak imkan ademî bir mefhum olarak kabul edildiğinde, yoklar arasında farkın olmaması gerekirdi. Yokluğun kendisi hiçbir temeyyüz içermediğinden, yoklar arasında bir fark bulunması da imkansızdır. Zira fark ve imtiyaz, ancak her birinin belirli bir özelliğiyle birbirinden ayrıldığı durumlarda mümkündür. “Mevcut” olarak anlamlandırılan zaten budur. Eğer yokluklar arasında fark ve imtiyazın zemini olarak her birinin bir özellikle birbirinden ayrıldığını düşünürsek, bu durumda yokluk mevcut hâle gelmiş olur. Bu ise imkansızdır.²⁹⁶

Bu delile karşı Râzî, “imkansız” kavramını bir nakz olarak öne sürer. Çünkü “imkansızlığı yok” ve “onun imkansızlığı ademî” cümleleri de birbirinden farklı anlamları içerir. Bir yandan bir nesne hakkında onda bir imkansızlığın yokluğundan söz edilirken, diğer yandan onun hakkında ademî bir imkansızlığın bulunduğu ifade edilmektedir. Bu durumda, imkansızlar arasında bir temeyyüz

²⁹⁴ Râzî, *Nihâye*, 1/307.

²⁹⁵ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/211; a.mlf., *el-Mülâhhas*, 1/341.

²⁹⁶ Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, 2/404.

olması gerekir ki bu da imkansızın subutî kabul edilmesiyle sonuçlanır. Bu ise açıkça yanlıştır.²⁹⁷ Bu durumda eğer bir şey subutî olmadığı halde kendinde imkansız olabiliyorsa, aynı şey imkan için de geçerli olabilir. Râzî bu delili *el-Mûlahhas*'da ilerleterek yokluk kavramını da örnek olarak vermektedir. Çünkü bu akıl yürütmeye göre, yokluğun kendinde de vucudî olması gerekir. Eğer yokluk subutî bir vasıf değilse, “yokluğun yokluğu” (*lâ adem*) ile “yok olan yokluk” (*el-adem lâ*) arasında bir fark olmaması gerekir. Yukarıdaki akıl yürütmeyi takip edersek, bu durumda yokluk subutî olması gerekir ki, bu iki cümle arasındaki fark gözetilebilsin. Sonuç olarak, bu delil bir şeyin kendi çelişğiyle özdeş olmasını gerektirmektedir.²⁹⁸ Ayrıca Râzî hüküm verirken bir şekilde zorunlu olarak yokluk arasında fark gözettimize işaret eder. Bir şeye hüküm vermek, onun var olma anlamında temeyyüz taşımasını gerektirmez. Burada örnek olarak sebebin ve şartın yokluğunun, müsebbeb ve meşrutun yokluğunu gerektireceği ama bunun mukabilinde müsebbeb ve meşrutun yokluğu, sebep ve şartın yokluğunu gerektirmediği ilkesini öne sürer. Burada sebep ve şartın yokluğu, müsebbeb ve meşrutun yokluğundan temeyyüz edilip, mülazemet ilişkisinde tek yönlülük ifade edilmektedir. Bu, yokluklar arasında belli bir anlamda temeyyüzün bulunduğunu; aksi takdirde bu cümlelerin düşünülemez olduğunu göstermektedir.²⁹⁹

²⁹⁷ Râzî, *Nihâye*, 1/307.

²⁹⁸ Râzî, *el-Mûlahhas*, 1/341; a.mlf. *el-Mebâhis*, 1/211.

²⁹⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/407.

- ii. Hüküm sübutu gerektirir
 - a. İmkan sâbit değilse, bir şey kendinde mümkün olamaz.
 - b. Bir şey kendinde mümkün.
 - İmkan sabit olmalıdır.

Bu delil bir şeyin mümkün olabilmesi için imkanın subutî olmasını gerektirdiğini savunmaktadır. Zira bir hüküm ancak nesnede sabit bir şey bulunduğu takdirde temellendirilebilir. Râzî, bu delile karşı iki nakz getirir. Birincisi imkansız kavramıdır. Bir şey hakkında “imkansız” hükmü vermekle birlikte imkansızlığın kendisinin subutî olduğunu iddia etmeyiz. İkinci nakz ise yokluk kavramına dayanır. Bir şey hakkında yokluk hükmü vermek yokluğun kendinde sâbit olmasını zorunlu kılmaz.

Bir çözüm önerisi hükmün zihnî varlık seviyesinde işlenmesine dayanır. Bir şey, yok olan imkanla nitelendirildiğinde o şey akılda hâsıl olur ve zihnî varlık kategorisine girer. Bu sebeple, ona imkan veya imkansızlık vasfı yüklemek mümkün hale gelir. Akıl, zihne bir şeyi getirdiğinde, o şey madum iken, onda â’ya mevcut bir imkanın bulunduğu hükmüne varabilir. Burada nesnenin zihnî varlık seviyesine taşınarak hükmün bu düzeyde tartışılması, Râzî tarafından reddedilir. Çünkü böyle bir durumda akıl, hâriçteki bir imkana dair hükümde bulunmaz; aksine hâriçte varlığının imkanına hükmeder. Hâriçte varlığın imkanına hükmetmek için hârici bir mevsufu gerekli değildir. Bir şeye ne zihinde ne de ayanda mevcut değilken de, hâriçte var olabilme imkanı hükmü verilebilir.³⁰⁰

³⁰⁰ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/211-2.

Râzî'nin bu delilde sorunsallaştırdığı husus, imkanın ademî bir kavram olarak düşünülmesinin, ona dair bir hükmün verilemeyeceği sonucunu gerektirmediğidir. Bu açıdan imkan ademî de olsa, bir mahiyetin lâzımı olarak hakkında “imkan olma” hükmü verilebilir. Bu yok olanların temeyyüzünü gerektirmemektedir. Çünkü salt bir şey hakkında hüküm verme bir temeyyüzü gerektirseydi, imkansız hükmü hakkında da aynısı geçerli olurdu.³⁰¹ Bu sebeple bir şey hakkında imkanın doğru olabilmesi için imkanın kendinde subutî olması zorunlu değildir.

- iii. İmkansızın nakîzi sâbit olmalı
 - a. İmkansız ademîdir.
 - b. İmkan imkansızın olumsuzlamasıdır.
 - c. Olumsuzun olumsuzu, olumludur/subutîdir.
- İmkan subutîdir.

Birinci önerme, imkansızın ademî olmasını, imkansız olan şeyin yok olmasının zorunlu oluşuyla temellendirmektedir. Eğer imkansız subutî olsaydı, imkansız olanın da sabit olması gerekirdi. Çünkü subuti bir vasıfla vasıflananın sâbit olması gerekir. Sonuç itibariyle, imkansız da sâbit olurdu ki, bu bir çelişki doğurur. İkinci önerme imkansız kavramının imkanın çelişgi olduğunu içermektedir. İmkansız ademî olduğu için ve imkan, imkansızın nefyi olduğu için, imkan subutî olması gerekir. Çünkü olumsuzluğun olumsuzlaması ispattır.³⁰² Bu delile karşı Râzî, imkanı imkansızlığın değil, vücudî bir kavram olan zorunluluğun

³⁰¹ Râzî, *el-Mülâhhas*, 1/341.

³⁰² Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/192.

karşısına yerleştirir. Zorunluluk vucudî olduğuna göre, zorunluluğun yokluğu olan imkanın ademî olması gerekir. Bu durumda imkan ademî olur. Eğer zorunluluk ademî olursa, bu bir çelişki yaratır; çünkü bu durumda imkansızlığın yokluğu da ademî olmuş olur. Râzî, bu bağlamda, zorunluluk ve imkansızlığı birbirine çelişik kavramlar olarak değerlendirir ve imkanı, varlık ve yokluğun zorunluluğunun selbi olması açısından zorunluluğun karşısına yerleştirir. Zorunluluk vucudî bir kavram olduğundan da imkan onun olumsuzlanması olarak ademî olması gerekir.³⁰³

Şimdiye kadar, imkan kavramının ne olmadığını tespit etmeye yönelik birçok noktayı belirlemiş bulunuyoruz. Bu pozisyonda Râzî, birçok düşünürün karşısında konumlandırılabilir. İmkan vucudî olmadığı gibi, geleceğe aktarabileceğimiz bir kavram da değildir. İmkan dereceliği kabul etmez. İbn Sînâ felsefesinde ifade edildiği şekliyle zihnî varlığı Râzî reddettiği için, imkanın zihnî varlık alanında konumlandırılması da söz konusu değil. Râzî'nin de eleştirileriyle, Râzî sonrası düşünürler zihnî varlığı farklı formülasyonlar sunarak daha sofistike hale getirmiştir. Bununla birlikte Râzî'nin eserlerinde karşı çıktığı zihnî varlığın imkan için bir alan açtığını söyleyemiyoruz. Nitekim, yukarıda belirttiğimiz gibi, Râzî, *Muhassal*'da imkanın zihinde konumlandırılmayacağını açık bir şekilde ifade etmektedir. Bunun ötesinde, Râzî imkanı zihnînin ürettiği bir kavram olarak da görmez. Çünkü Râzî'ye göre, imkan bir zihnînin itibara almasından bağımsız bir şekilde doğru olmaktadır. Şimdiye kadar olumsuzlamayla çerçevesini çizmeye

³⁰³ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/212.

çalıştığımız imkan kavramı hakkında Râzî'nin olumlu tezlerine geçerek, ademî kavram olarak imkanın neye tekabül ettiğine yoğunlaşalım.

4.3. Ademî İmkan Kavramı

Tutarlı bir Râzî okuması, Râzî'nin ontolojisinde imkanın nerede konumlandırılacağı sorusunu zihnî varlık, izafet ontolojisi ve mutlak yokluğa dair bilginin imkanı hakkındaki tartışmaları göz önünde tutarak bir cevap sunması gerekir. Nitekim, imkanın konumu olabilecek pek çok seçeneği Râzî elemiş görünmektedir. Kısaca özetlemek gerekirse, madde imkanı taşıyamaz; çünkü bir şeyin özelliği ancak mevsuf olduğu konuda bulunmalıdır. Aynı şekilde, imkan kâdirin yaratma yetisiyle de özdeşleştirilemez; çünkü yaratılabilir olmanın illeti imkandır. Bu, bir kısır döngüye sebep olur. İmkan, gelecek tarafından da taşınamaz; çünkü imkanın doğruluğunun şartı olan gelecek gerçekleştiğinde şimdiye dönüşmektedir. Mutabakat sorunu nedeniyle, Râzî imkanın zihinde de bulunamayacağını düşünür. Râzî zihnî varlığın çözmeyi vadettiği sorunları çözemediği kanaatindedir. Ona göre, zihinde konumlandırıdığımız imkanın mutabakatı zihinde ise, bu durumda imkanın mutabık olduğu şey, hakikatte mümkün olan nesnenin kendisi değil, zihindeki ona dair bilgimiz olacaktır.³⁰⁴

³⁰⁴ Râzî'nin zihnî varlığın misal ve şebah teorisine evrilmesini de bir çözüm olarak görmediğini söyleyebiliriz. Yine bu bağlamda, zihinde hâsıl olan mahiyetin bir misali ise, Râzî için asıl itibariyle bilginin nesnesi değil, bilginin nesnesinin benzeri bilinmiş olur. Bu da, bilinmeyi talep edilen şeye dair bilginin elde edilmemesini gerektirir. Aynı akıl yürütmeyi imkana uygulamak mümkündür. Bir şeyin imkanı hakkındaki bilgimiz sebebiyle imkanın zihnî varlık türünden zihinde bulunduğunu söylememiz iki yönlü sorun doğurur. Birincisi, imkanın kendisinin değil bir misalinin bilgisi elde edilmiş olur, ki matlup olan bu değildir. İkincisi de, bir bilgi olarak imkanın

İmkana dair bilginin yine bilgiye mutabık olması, mutabakat sorununu çözmeyeceği için, zihin de doğru bir varlıksal alan olarak kabul edilemez. Bu durumda, mutabakat sorununu aşmak için imkanı salt olumsuzlama olarak değerlendirmek mümkün olabilir. Bu, Râzî'nin imkan kavramını tutarlı bir şekilde anlamak adına teklif ettiğimiz birinci yorumdur.

İbn Sînâ ilk defa sistematik bir şekilde imkan anlamlarını imkan-ı âmm, imkan-ı hâss, imkan-ı ehass ve imkan-ı istikbâlî şeklinde tasnif ederken imkan-ı âmmı imkansızın olumsuzlaması olarak ifade etmektedir. “yokluğun zorunluluğunu -ki bu imtinadır- olumsuzlamaya lazım gelen bir anlam kastedilir. Bu durumda mümkün olmayan şey, mümtendir.”³⁰⁵ Bu şekilde anlaşıldığında imkan kavramı, imkansızlığı olumsuzlarken zorunluyu kapsar. Bu açıdan Zorunlu Varlık imkan-ı âmm anlamında mümkündür, çünkü imkansız değildir. Râzî, İbn Sînâ'nın yukarıda alıntılanan “olumsuzlamaya lazım gelen” ifadeleri nedeniyle, imkan-ı âmmın olumsuzlamanın kendisi olmadığını, aksine olumsuzlamayı zorunlu kılan subutî bir anlam olduğunu belirterek eleştirir.³⁰⁶

Râzî'ye göre doğru olan, imkanı subutî değil selbî bir kavram olarak ele alınmasıdır; çünkü imkan-ı âmm, madum olan mümkünlere yüklenebilir. Maduma yüklenmesi doğru kabul edilen hiçbir şey sübutî olamaz; aksi takdirde sâbit olmayan bir şeyin (madum), sâbit bir vasfı (imkan) bulunmuş olur.

mutabakatı hâricte gerçekleşmiş bir imkan değil, bilgide gerçekleşmiş bir imkan olduğundan, zihni varlık olarak imkan imkana değil, imkana dair bilgiye mutabık olur, ki matlup olan bu da değildir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye min el-ilm'l-ilahi*, thk. Abdullah Muhammed İsmail, Muhammed Derğam, (Kuveyt: Dâru'd-diyâ, 2023), 221. *El-Metâlib* adlı eserin bu baskısı “medhal” olarak başlıklandırılan ve idrak, bilgi, tasavvur ve tasdik gibi konuları işleyen bir cildi de içermektedir. Aşağıda “*el-Metâlib: el-Medhal*” olarak kısaltılarak bu tahkike atıfta bulunulacaktır.

³⁰⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât: İşaretler ve Tembihler*, 32.

³⁰⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/192.

Bu nedenle maduma yüklemelenen hiçbir şey, asıl itibariyle subutî olarak değerlendirilemez.

Râzî tartışmayı bir adım ileri taşıyarak önemli bir probleme işaret eder: Yukarıda açıklandığı gibi, imkan-ı âmmın tanımı imkansızlığın olumsuzlanmasıdır. Ancak sübutî olmayan bir imkansızın çelişği olarak imkan belirlendiğinde, çelişiklerden biri ademî ise diğerinin sübutî olması gerektiği sonucuna varılır. Bu durumda, imkansızın çelişği olan imkanın da sübutî olması zorunlu görünür. Bu eleştiri özellikle dikkate değerdir; çünkü imkan kavramını olumsuzlama ile özdeşleştirdiğimizde, başlangıçta sübutî olmayan bir kavramın mutabakat sorununu çözmek için sunduğumuz çözüm önerisi, beklenenin tam tersine bir sonuç doğurabilir. Böylelikle, imkan ademî olan imkansızın olumsuzlanması olarak tanımlandığında, sübutî bir kavram hâline gelmek zorunda kalır.

Râzî, bu probleme karşı imkan-ı âmmın imkansızın selbi olarak vazedilmesini temelden değiştirir. Çünkü ona göre, imkan-ı âmm yalnızca varlığı zorunlu olanı değil, aynı zamanda yokluğu zorunlu olanı da kapsamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, imkan-ı âmm imkansız da kapsadığı için, subutî olamaz. Bu noktayı detaylandırmak gerekirse: Bu anlamda imkan hem varlığa hem yokluğa yüklemenebilir. Çünkü “varlığı mümkün” “yokluğu mümkün” yüklemeleri söz konusudur. Hatta buradaki imkanlar birbirlerini gerektirmezler. Bu imkan yokluğun imkanı hakkında da söyleniyorsa ve yokluğun imkanı imkansız

hakkında da doğru ise, imkan-ı âmm imkansız hakkında da söylenebilir. Bu durumda subutî olamaz.³⁰⁷

İmkan-ı âmm kavramını bu şekilde tanımlamakla beraber Râzî, esasen İbn Sînâ'nın formülasyonundan uzaklaşır. Çünkü İbn Sînâ, imkan-ı âmm kavramına nispetle bir şeyi ya mümkün ya da imkansız olarak ayırmış ve bu ikisini çelişğin uçlarına yerleştirmiştir.³⁰⁸ Oysa Râzî, imkan-ı âmm kavramına yokluğun zorunluluğunun selbini dahil ederek, imkanı imkansızın çelişği olarak değil, zorunlunun çelişği olarak yerleştirir. Ancak bu şekilde kabul edildiğinde, İbn Sînâ'nın bazı eserlerinde sunduğu imkanın “imkansız olmayan” ve “zorunlu olmayan” şeklinde ikili tasnifi sürdürülemez.³⁰⁹ Çünkü Râzî, imkan-ı âmm kavramına yokluğun zorunluluğunu da dahil ederek, “imkansız olmayan” anlamıyla zıtlık oluşturmaktadır.³¹⁰

Râzî, *Şerhu'l-İşârât*'ta İbn Sînâ'nın sözlerinde bazı sorunlar bulunduğunu ifade ederek düşüncelerini ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. İbn Sînâ, imkanı “yokluğun zorunluluğunu olumsuzlamaya lazım gelen” şeklinde açıklamış ve bu şekilde imkanı, yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanmasıyla özelleştirmiştir. Lakin durum böyle değildir; çünkü bu imkan varlığın zorunluluğunun olumsuzlanmasında da bulunur. Yokluğun imkanı, imkansıza ve imkan-ı hâss'a yüklenilebilir. Çünkü “olmaması mümkündür” yüklemi hem imkansıza hem de mümkün hâss'a yüklenilebilir. Sonuç olarak, mutlak imkan, varlıkta ve yoklukta

³⁰⁷ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/192.

³⁰⁸ İbn Sînâ, *en-Necât fî'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Macid Fahri, (Beyrut, 1985), 30-34.

³⁰⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-hidâye*, nşr. Muhammed Abduh, (Kahire 1974), 80.

³¹⁰ İbn Sînâ felsefesinde imkan-ı âmm ve imkan-ı hâss kavramları hakkında ayrıntılı açıklama için bk. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, 171-180.

imkandan daha kapsamlıdır. Bu durumda, yokluğun zorunluluğunu olumsuzlamayı gerektiren şey, mutlak imkan değil, varlığın imkanıdır. Râzî'ye göre, İbn Sînâ, imkan-ı âmm'ı açıklarken özel olanı genel olan üzerinden açıklamaya çalışmıştır.

Râzî ise buna karşılık şu tasnifi sunar: İmkan, varlık ve yokluk taraflarından birinde zorunluluğun olumsuzlanmasını gerektirendir. Varlık tarafında olduğunda, yokluğun zorunluluğunun olumsuzlanması söz konusuysa, yokluk tarafında, varlığın zorunluluğunun olumsuzlanmasıdır.³¹¹ Râzî'nin bu tasnifinde, imkan-ı âmm ile imkan-ı hâss kavramlarının nasıl ayırt edileceği konusunda bir belirsizlik ortaya çıkabilir. Çünkü İbn Sînâ imkan-ı hâss'ı sadece imkansız değil, zorunluyu da olumsuzlamayı içerecek şekilde imkan-ı âmm'dan ayırt etmişti. Râzî'nin tasnifi ise, imkan-ı âmm kavramını, yokluk ve varlık taraflarında zorunluluğun olumsuzlanması olarak vazettiğinden hem bu anlamda imkansız hem de zorunluyu içermektedir. Bu durumda Râzî, imkan-ı hâssı nasıl imkan-ı âmm'dan ayırt eder diye soruşturduğumuzda, imkan-ı hâssın varlık ve yokluk taraflarında zorunluluğun beraber olumsuzlanması olarak kavramsallaştırıldığını söyleyebiliriz: “Mümkün-ü hâss zorunluluğun yokluğunun iki tarafta birlikte (*me'an*) doğru olabilmesidir.”³¹²

³¹¹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/193.

³¹² Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 1/193.

Sonuçta Râzî'nin kavramsallaştırmasını şu şekilde tablolayabiliriz:

İmkan-ı âmm: Zorunluluğun varlık veya yokluk tarafında olumsuzlanması	Varlığı Zorunlu Olmayan	Yokluğu Zorunlu Olmayan
Mümkün	☑	☑
Zorunlu	✗	☑
İmkansız	☑	✗

Tablo 1

Bu tabloyu örneklerle daha anlaşılır kılmak gerekirse. Mümkün bir varlık olan “kuşayı”nın hem varlığı hem de yokluğu zorunlu değildir. Vâcibu'l-vücud'un varlığı zorunlu olduğundan, “varlığı zorunlu olmayan” kısmında geçersizlik işareti koyulmuştur. Bununla birlikte Vâcibu'l-vücud'un yokluğu zorunlu değildir. Şerik-i Bârî'yi düşündüğümüzde ise, onun varlığı zorunlu değildir ama yokluğu zorunludur.

İmkan-ı hâss: Zorunluluğun varlık ve yokluk tarafında beraber olumsuzlanması	Hem Varlığı Hem Yokluğu Beraber Zorunlu Olmayan
Mümkün Varlık	☑
Zorunlu Varlık	✗
İmkansız	✗

Tablo 2

Tabloda dikkat çekildiği üzere imkan-ı hâss varlık ve yokluk taraflarının beraber olumsuzlanması üzerinden işlenmektedir. Buna göre, kuşayı hem varlığı hem de yokluğu zorunlu değildir. Zorunlu varlığın ise hem varlığının hem de yokluğunun zorunlu olmadığı doğru değildir, çünkü zorunlu varlığın varlığı zorunludur. İmkansız ise varlığı zorunlu değildir ama yokluğu zorunludur. Böylece imkan-ı âmm ve imkan-ı hâss arasındaki farkın söz konusu olumsuzlamanın beraber gerçekleşip gerçekleşmediğinde yatmaktadır.

Burada özellikle dikkat çekilmesi gereken yön ise, Râzî'nin yaklaşımında imkan-ı âmm ve imkan-ı hâssın olumsuzlama ile özdeşleştirildiğidir. Özellikle Râzî'nin, yukarıda İbn Sînâ'nın ifadelerinden olumsuzlamayı gerektiren bir subutî anlam olduğu düşüncesini eleştirmesi, onun imkanın yalnızca olumsuzlama ile açıklanabileceğini düşündüğünü gösterir. Böylece Râzî, imkanı imkansızın karşısına yerleştirerek vucudî bir kavram olduğu iddiasına karşın, imkanı zorunlunun karşısına yerleştirerek ademî bir kavram olmasının zeminini sağlamış olur. Ancak yukarıda alıntıladığımız ve düşünürün de şüpheleri ortadan kaldırdığını ileri sürdüğü imkan açıklamalarının da olumsuzlamaya indirgenip indirgenemeyeceğini veya bu şekilde başka sözlerle ifade edilebileceğini (paraphrase) test etmemiz gerekir. Şimdi tekrar bu tanımlara geri dönelim.

[M1]“İmkandan kastımız, bir şeyin olduğu gibi kalmaya devam etmesi ve devam etmemesinin caiz olacak bir haysiyette olmasıdır. İmkanı böyle anladığımızda mezkur şüpheler ortadan kalkar.”³¹³

³¹³ Râzî, *el-Erba'in*, 1/128. والجواب: مرادنا من الإمكان هو كون الشيء بحيث يجوز أن يستمر على ما كان عليه قبل ذلك، ويجوز أن لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك. وإذا ظهر مرادنا من لفظ الإمكان، زالت الشبهات المذكورة.

Râzî'nin *el-Erba'în*'de sunduğu bu açıklama olumlu bir cümle olsa da bu ifade şu olumsuz cümleye denktir:

M1 → M1* “İmkandan kastımız, bir şeyin olduğu gibi kalmaya devam etmesi ve devam etmemesinin zorunlu olmayacak bir haysiyette olmasıdır.”

Cümleyi olumsuz önermeye dönüştürürken İbn Sînâcî tasnife uygun bir şekilde imkansızlığın olumsuzlaması değil, varlık ve yokluk tarafında zorunluluğun olumsuzlanması tercih edilmiştir. Böylece Râzî'nin tasnifiyle korumak istediği yön, yani imkanın vucudî olan zorunluluğun mukabiline yerleştirerek imkanın ademîliğini iddia etmek, sağlanmış olur. Bu açıklamanın olumsuz bir cümle haline dönüştürülerek anlamının muhafaza edildiğini görebiliyoruz. Formel olarak yukarıdaki cümleyi ifade ettiğimizde, yeniden ifade etme işlemi sonrasında imkanın olumsuz bir cümleye dönüştüğünü görebiliriz.

$$M1 \quad \Diamond P(x) \wedge \Diamond \neg P(x)$$

Bu ifade, “P(x)’in mümkün olduğu ve aynı zamanda P(x)’in olumsuzlanmasının da mümkün olduğu” anlamına gelir. Daha açık bir ifadeyle, “x için P özelliği hem gerçekleşebilir (mümkün), hem de gerçekleşmeyebilir (mümkün)” denilmektedir. Bu, P(x)’in zorunlu olmadığı ve hem P(x)’in hem de $\neg P(x)$ ’in mantıksal olarak mümkün olduğu bir durumu ifade eder.

$$M1^* \quad \neg \Box P(x) \wedge \neg \Box \neg P(x)$$

Bu ifade, “P(x)’in zorunlu olmadığı ve aynı zamanda P(x)’in olumsuzlanmasının da zorunlu olmadığı” anlamına gelir. Daha açık şekilde, “x için P özelliği ne zorunludur ne de P’nin olumsuzlanması zorunludur” denilmektedir.

Bu, $P(x)$ 'in mümkün olduğu ama zorunlu olmadığı, $\neg P(x)$ 'in de mümkün olduğu ama zorunlu olmadığı bir durumu tarif eder.

İkinci açıklamayı da aynı şekilde olumlu cümleden olumsuz bir cümleye dönüştürerek yeniden ifade edebiliriz. [M2] “İmkandan kastedilen, bir şeyin kendinde hüviyeti bâki olması veya olmamasının mümkün olmasıdır. Bu anlamda imkan ile yüklemelenenin müfret olduğu açıktır.”³¹⁴ Râzî'nin bu ifadesini olumsuz forma soktuğumuzda şu cümleye ulaşırız:

$M2 \rightarrow M2^*$ “İmkandan kastedilen, bir şeyin kendinde hüviyeti bâki olması veya olmamasının zorunlu olmamasıdır.”

Yine aynı şekilde formel mantığa dönüştürdüğümüzde yukarıdaki gibi olumlu bir önermeyi olumsuz hale dönüştürmüş oluruz:

$$M2 \quad \Diamond P(x) \wedge \Diamond \neg P(x)$$

Bu ifade, “ $P(x)$ önermesinin mümkün olduğu ve aynı zamanda $P(x)$ 'in olumsuzunun ($\neg P(x)$) da mümkün olduğu” anlamına gelir. Başka bir deyişle, bir x için $P(x)$ hem doğru olabilir hem de yanlış olabilir; bu, bakış açısına bağlı olarak mümkündür.

$$M2^* \quad \neg \Box P(x) \wedge \neg \Box \neg P(x)$$

Bu ifade ise, “ $P(x)$ önermesi zorunlu değildir ve aynı zamanda $P(x)$ 'in olumsuzu ($\neg P(x)$) da zorunlu değildir” anlamına gelir. Yani, $P(x)$ ne kesin doğru olmak zorunda ne de kesin yanlış olmak zorundadır; ikisi de zorunluluk içermez.

³¹⁴ Râzî, *el-Metâlib*, 1/117 قلنا : هذا تمسك بمحض اللفظ ، والمراد من الإمكان كون الشيء في نفسه ، بحيث يصح أن تبقى هويته وأن لا تبقى ، ولا شك أن المحكوم عليه بهذا المفهوم بالإمكان مفرد لا مركب

Son olarak *el-Metâlib*'de daha uzun bir şekilde ifade ettiği imkan açıklamasını da olumsuz bir önermeye dönüştürebiliriz:

[M3] “İmkan lafzından muradımız, bir şeyin olduğu hal üzere devam etmesinin ve devam etmemesinin caiz olmasıdır. Bu kasıt ortaya çıkınca, zikredilen şüpheler de ortadan kalkar. Çünkü biliriz ki, oturan adamın oturmaya devam etmesi veya etmemesi imkansız değildir. Buna dair bilgimiz zaruridir. Bunu bildikten sonra deriz ki: ezeli yokluktan sonra meydana gelen bir şeyin (hâdis olan) asli yoklukta baki olmasının caiz olduğu gibi, yokluktan varlığa dönüşmesi de mümkündür. İki durum müsavi olunca, bir müreccih olmaksızın rüchan imkansız olur.”³¹⁵

M3 → M3 “İmkan lafzından muradımız, bir şeyin olduğu hal üzere devam etmesinin ve devam etmemesinin zorunlu olmamasıdır. (...) oturan adamın oturmaya devam etmesi veya etmemesi imkansız değildir. (...) ezeli yokluktan sonra meydana gelen bir şeyin asli yoklukta baki olması ve yokluktan varlığa dönüşmemesi zorunlu değildir.” Kısaca ulaştığımız sonucu formel mantıkta ifade etmek gerekirse $\neg \Box P(x) \wedge \neg \Box \neg P(x)$ önermesi olumsuz bir şekilde kabul edilebilir.

“ $P(x)$ ifadesi, her durumda zorunlu olarak doğru değildir ve aynı zamanda her durumda zorunlu olarak yanlış da değildir.” Bu ifade, $P(x)$ 'in ne zorunlu doğru ($\Box P(x)$) ne de zorunlu yanlış ($\Box \neg P(x)$) olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle, $P(x)$

³¹⁵ Râzî, *el-Metâlib*, 1/205. والجواب : إن مرادنا من لفظ الإمكان ، هو كون الشيء بحيث يجوز أن يستمر على ما كان عليه . قبل ذلك ويجوز أن لا يبقى على ما كان عليه قبل ذلك . وإذا ظهر مرادنا من لفظ الإمكان ، زالت الشبهات المذكورة . لأننا نعلم أن الإنسان الجالس لا يمتنع بقاؤه على الجلوس ، ولا يمتنع زوال ذلك الجلوس . والعلم به ضروري . إذا عرفت هذا فنقول : الذي حدث فإن العلم الضروري حاصل بأنه كان يجوز بقاؤه على ذلك العدم الأصلي ، وكان يجوز تبدل ذلك العدم بالوجود بعد العدم الأزلي ، ولما تساوى الأمران ، امتنع رجحان أحدهما على الآخر ، لا لمرجح .

hem zorunluluk bağlamında doğru hem de yanlış olma durumlarından uzak tutulmuştur, yani mümkünlük alanında kalmaktadır.

İmkânı, varlık ve yokluk cenderesi içerisinde sadece olumsuzlama olarak anlayarak yokluk tarafına yerleştirmenin birçok avantajının olduğunu söyleyebiliriz. Zira zihnî varlığın reddini de dikkate aldığımızda, mümkün hükmünün mutabakatı sorunu ortadan kalkmış olur. Çünkü imkan mümkünle yüklendiğinde, konunun bir şekilde var olması gerekmez; zira selbî hükümlerde konunun varlığı şart değildir. İlâveten, imkanın illeti de sorgulanmaz; çünkü ademînin illeti olmaz. Zaten Râzî, ahirette Allah'ın görülmesi (Rü'yetullah) meselesinde, Eş'ârî mezhebinde imkanın ispat etmek için var olmayı, görülmenin imkanının illeti olarak kabul edilmesine karşı çıkmıştır. Bu istidlale göre, hem arazlar hem de cevherler görülebildiği için ve bu ikisini kuşatan ancak varlık kavramı olduğundan, varlık, görülebilir olmanın imkanının illeti olarak düşünülmüştür. Allah var olduğundan görülebilirdir. Râzî, bu argümantasyonu farklı yönlerden eleştirir. Sonuçta ise Rü'yetullah'ın imkanının naklî delillere dayandırılması gerektiğini ve bu bağlamda imkanın illetinin aranmasının anlamlı olmayacağını düşünür. Çünkü imkan ademîdir ve ademînin illeti aranmaz.³¹⁶

Bununla birlikte imkanın ademî olduğunu söylemek, zorunlu olarak imkan hakkında sadece olumsuz önermelerin kurulabileceği bir kavrama indirgememizi gerektirmez. Nitekim mümkün hakkında birçok olumlu cümle kurmaktayız. “Mümkün mahiyetin lâzımıdır.” “Mümkün bir illete ihtiyacı gerektirir.” “Altı

³¹⁶ Râzî, imkanın subutî olmadığı görüşünün somut bir örnek üzerinden işlendiğini görmek için rü'yetullah tartışmalarına bakılabilir. Burada görülebilir olmanın illeti olup olmadığı ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Râzî, *Nihâye*, 3/ 9-17.

kafalı ejderha mümkündür.” gibi cümlelerde görüldüğü üzere, mümkün olumlu bir şekilde yüklenmektedir. Sonuçta en azından imkanın tamamen olumsuzlamaya indirgenemeyeceğini ve hakkında olumlu yüklemlemelerde bulunduğumuzu söylememiz gerekecektir. Bu durumda olumlu yüklemlemenin doğru yapıcısının ne olduğunu, mutabakatının nerede aranması gerektiğini sorgulamamız gerekir.

Meseleyi biraz daha derinleştirdiğimizde şöyle bir soru belirir: İmkan ademî bir kavram ise, onu itibara alan ve düşünen bir akıl olmadığında doğruluğu söz konusu olmaz mı? Bir diğer ifadeyle, “x mümkündür” hükmü “x kuşayıdır” hükmüyle ontolojik olarak aynı düzeyde midir? “Kuşayı” gibi, hâriçte bulunmayan ama baykuş ve ayı gibi hâriçte bulunan varlıkların zihnimde terkip edilmesiyle oluşturulan hayalî bir kavram, benim onu düşünmemiş olmam durumunda, hakkında herhangi bir şey söylenemezdi. Peki imkanın, onu imkan olarak düşünen bir zihin bulunmasaydı, mümkün hakkındaki doğruluğu ortadan kalkar mıydı? İşte Râzî, bu görüşü reddederek imkan kavramına dair daha ileri bir açıklama sunmaktadır.

Râzî’ye göre mümkünün imkanı, hâriçte herhangi bir varlığı olmayan i’tibârî bir kavramdır: “Zorunluların zorunlulukları, mümkünlerin imkanı ve imkansızların imkansızlığı aklî i’tibârlardır. Hâriçte varlıkları yoktur. Aksi takdirde teselsül gerekirdi.”³¹⁷ Bununla beraber imkanın doğruluğu, itibara alan zihne bağlı değildir. Hiç kimse mümkünün imkanını düşünmese bile, imkan kendinde doğru bir hüküm olarak kalır. Râzî hasmın dilinden meseleyi

³¹⁷ Râzî, *el-Cevherü'l-ferd*, nşr. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin el-Cevherü’l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, *Nazariyat* 2/3 (2015), 145.

sorunsallaştırır: “Bu hükümler hâriçte var olmasaydı, farz etmenin yokluğunda bir şey kendinde mümkün olmazdı.”³¹⁸ Bu eleştiriyi bir yönden daha önce işaret ettiğimiz mutabakat sorununa yaklaştırarak anlaşılır kılabiliriz. Bir şey başka bir şey hakkında doğruysa mutlaka o doğruluğu sağlayan herhangi bir varlık türünde bir zemini veya karşılığı olması gerekir. Yine daha önce açıkladığımız gibi zihin imkanın doğru kılıcısı olamaz, çünkü Râzî’ye göre zihindeki mutabık olan şey imkana dair bilgidir, imkanın kendisi değildir. Bir diğer gerekçe ise, zihnin yok olduğu varsayıldığında, imkan-imkansız-zorunlu gibi modalitelerin de doğru olamayacağı düşüncesine dayanmaktadır. Eğer bu kavramlar insanın zihninde konumlandırılacaksa, zihnin yok olduğu durumda, bu kavramların da yok olması gerekecektir. Râzî bu problemi şu şekilde ifade eder: “Bir şeyin başka bir şeyde bulunmasının, ancak zihinde hâsıl olan bir şey olduğunu, hiçbir akıl sahibi kabul etmez. Çünkü o şey benim yaratılmadan ve varlığımdan önce bir mahallde bulunmalıdır. Peki o zaman, “bir şeyde bulunmak (hulûl)” nasıl sadece zihinde hâsıl olabilir?”³¹⁹

İmkan Doğru kılıcı belirleyemediğimiz hükümlerin kendinde doğru olduğunu nasıl iddia edebiliriz? Râzî, bu problemi, imkan kavramını varlığı i’tibârî, fakat doğruluğu i’tibârdan bağımsız bir haysiyet olarak tanımlayarak çözer. Râzî, fer’iyyet kaidesini bazı durumlarda sınırlandırarak, yüklemlemenin belirli bir seviyede varlığı gerektirmediğini savunur; aksi takdirde maduma ve imkansıza yüklem yapmak mümkün olmazdı. Bir şeyin başka bir şey hakkında doğru olabilmesi için mutlaka “sâbit” bir varlığa sahip olması gerekmez. Bu

³¹⁸ Râzî, *Nihâye*, 1/417. قوله: لو لم تكن هذه الأحكام أمورا موجودة في الخارج لم يكن الشيء في نفسه عند عدم الفرض. والاعتبار ممكنا.

³¹⁹ Râzî, *el-Halk ve’l-ba’s*, 124.

bağlamda Râzî, imkan kavramını imkansızlık ve yokluk kavramlarıyla kıyaslayarak meseleyi açıklar. “Bir şeyin bir şey hakkında, ancak o şey bir şekilde sabit olduğunda doğru olabileceği” sözü, madumun bir şekilde sâbit olmadığı sürece, farz etme ve itibara alınmadığında, kendinde madum olmamasını gerektirir. Bir diğer ifadeyle, imkansızın imkansız olduğunu veya madumun madum olduğunu ifade eden bir hükümde bulunulamazdı. Madumun bilinebilmesi de ancak bu şekilde anlaşılır kılınabilir.³²⁰

Öncelikle, Râzî’nin, tasdiklerimizde madumu, tasdikin bir unsuru olarak tasavvur etmemizi mümkün kılan görüşünü inceleyelim. Daha sonra madum hakkında söylenenlerin imkana uygulanmasını dakikleştirebiliriz. Râzî’ye göre, madumun tasavvuru zihinde bir suretin oluşması şeklinde gerçekleşemez. Lakin bununla birlikte, madum hakkında hüküm verebilmek de mümkün olmalıdır. Bu durumu, evvelî bilgilerimizin ilki olan “Bir şey ya vardır ya da yoktur” önermesiyle bağlantılandırır. Tasdikin bilgisi, onun parçaları olan tasavvurlarla şartlanmıştır. Tasavvurlar gerçekleşmeden tasdik de gerçekleşemez. Bu nedenle, salt olumsuzlama ve mutlak yokluğun nasıl tasavvur edilebileceği ele alınmalıdır. Râzî, burhan teorisi içerisinde felâsifenin çözümünü farklı yönlerden eleştirerek, felâsifenin yok hakkındaki hükümlerin mevcuda nispetle ve var olana kıyasla anlaşılabilirliğini savunduğunu belirtir. Tasavvur edilen ve hakkında hüküm verilen madum ya müfret ya da mürekkeptir. Eğer müfret ise, varlığa nispetle tasavvur edilmesi gerekir. Örneğin, soğukun sıcaklığa nispeti gibi, “Allah’ın zıddı” Allah’a nispeti üzerinden anlaşılabilir. Böylece felâsifeye göre, madum onun

³²⁰ Bu görüş Kâtibî tarafından İsferyîni’ye isnat edilmektedir. Bk. Kâtibî, *el-Mufasssal fi şerhi’l-Muhassal*, 506.

mevcuttaki zıddı üzerinden tasavvur edilebilir. Eğer madum mürekkep ise, onun tasavvuru her bir parçasının tasavvuru ile mümkün olur. Örneğin, “bin tane kafası olan insan” tasavvur edildiğinde, insan, kafa ve bin tane olmak tasavvur edilir. Bu parçaların tamamı mevcuttur, daha sonra bu parçaların birbirine mukârin olduğunu düşünerek, madum ve hatta imkansız olanlar tasavvur edilir.³²¹

Râzî, madumun mevcuda nispetle tasavvur edilebileceğini düşünür. Muayyen bir yok olanın tasavvuru, mevcut olanlara nispetle anlam kazanabilir. Ancak Râzî, asıl problemin bu olmadığına dikkat çeker. Madumun imkansız olduğu hükmü verildiğinde, mutlak yokluk ve sırf olumsuzlamanın tasavvuru mu gerçekleşir? Zira, yokluk hakkında bazen zorunluluk veya imkansızlık hüküm verildiğinde, tasavvur olmadan tasdik gerçekleşmiş olur mu?

Râzî, mutlak yokluğu düşünemeyeceğini üç gerekçeyle açıklar: (1) Tasavvur edilen her şey, özel hakikatiyle ve muayyen mahiyetiyle mütemeyyiz olmalıdır. Mahsus hakikati ve muayyen mahiyeti olan her şey kendinde sabittir. Bu durumda, yoklukla müsemma olan tasavvur edilebilir olsaydı, kendinde mütemeyyiz olması gerekirdi. Eğer mütemeyyiz olsaydı, sabit olurdu. Sonuç olarak, mutlak yokluk tasavvur edilebilir olsaydı, yokluk var olurdu. Bu ise imkansızdır. Sonuçta yokluğun tasavvur edilemeyeceğini söylememiz gerekir.

Râzî, yokluğun kendinde yokluk olmakla beraber zihinde sabit ve tasavvur edilebilir olduğunu düşünmez. Çünkü Râzî’ye göre, zihinde subutiyet mutlak

³²¹ Râzî, *el-Metâlibu’l-âliye min el-ilm’l-ilahi*, thk. Abdullah Muhammed İsmail, Muhammed Derğam, (Kuveyt: Dâru’d-diyâ, 2023), el-Medhal/296-7. *El-Metâlib*’in bu tahkikine sadece “el-Medhal” cildinden alıntılandığında atıfta bulunulacaktır. Bu sebeple metnin devamında bu kaynak “*El-Metâlib: el-Medhal*” olarak kısaltılacaktır.

anlamda subutiyyetin bir kısmıdır. Genelın zıddı sabit kabul edilirse, özelin sabit olduğu iddia edilemez. Bu nedenle, subutiyyet mümkün değılse, zihindeki subutiyyet hayli hayli mümkün değıldir. İkinci bir gerekçe, idrakin zihindeki bir suretin husulü olduğunu düşünenlere göre, zihinde makule eşit bir suretin varlığını gerektirir. Yokluğa ilişkin makul suret mevcut olsaydı ve bu suret ile madum arasında bir müsavat kurulabilseydi, iki çeliğın müsavi olması gerekirdi. Bu da imkansızdır. Son gerekçe, madumun bilinebilmesi için temeyyüzün gerektiğı düşüncesine dayanır. Temeyyüzü olan mevcut olduğundan, bu, madumun mevcut olmasını gerektirir. Bu da imkansızdır. Sonuç olarak, maduma dair tasavvurun zihin üzerinden açıklanması mümkün değıldir.

Râzî, madumun tasavvurunun muhal olduğuna ikinci bir delil getirir. Eğer madumdan kasıt, kendinde özdeşliğı, zâtı ve taayyünü olmayandır, denirse ama bilinen her şeyin kendinde bir taayyünü ve temeyyüzü olması gerekiyorsa, madum tasavvur edilemez. Râzî, yokluğın varlığın mukabili olarak tasavvur edilmesini, problemleri çözen bir teklif olarak düşünmez. Çünkü yokluk, varlığın muanidi olarak düşünöldüğünde, yokluğın bir hüviyeti olup olmadığı sorgulanmalıdır. Bu reddedilse bile, yine de yokluğın bir yönden bir hüviyet, tahsis ve taayyünü olduğu sonucu çıkar. Halbuki yokluktan kasıt, hüviyet, tahsis ve taayyünü olmayandır.³²²

Burada mutlak yokluğın, hüviyetin mukabili olduğunun altı çizilmesi gerekir. Belirli bir şeyin yokluğundan ziyade, mutlak anlamda bir olumsuzlama söz konusu. Sonrasında, basit mahiyetlerin mec'ûliyeti meselesinde, yokluğın bu

³²² Râzî, *el-Metâlib: el-Medhal*, 297-8.

anlamda nasıl anlaşılabilirceği incelenecektir. Son olarak, Râzî'nin yokluğun bir şebih yoluyla zihinde bulunan bir şey olarak tasavvur edilemeyeceğini savunduğuna değinilebilir. Asıl itibarıyla Râzî zihnî varlık teorisinin şebih versiyonunun zihnî varlık teorisinin oluşturduğu problemleri ortadan kaldırdığını düşünmez. Râzî, zihnî varlığı reddederken, ateşin ateş olarak, karın da kar olarak zihinde aynı mahiyetle oluşması gerektiğini düşünmektedir. Gökyüzünü ve yeri düşündüğümüzde, zihnimizde bunlara eşit aynı mahiyetin mevcut olduğunu düşünmek, Râzî'nin ifadesiyle, "saçmalıktır".³²³ Bununla birlikte, gökyüzü veya yerin gölgesinin zihinde hasıl olduğunu söylemek de anlamlı değildir. Çünkü, suretin gölgesi veya benzeri denilen şey ya bilinenin aynısıdır yani ona eşittir, ya da mahiyetin tamamında surete muhaliftir. Râzî, yukarıdaki gerekçe sebebiyle, şebih teorisinde bilinenin mahiyetin aynısı veya eşit olduğunu kabul etmenin doğru olmadığı sonucuna varır. Mahiyetin muhalifi olduğunu söylemek ise, bilinen şeyin farklı olmasını gerektirir.³²⁴

Madumun kendisinin bilinmesi konusuna dönecek olursak, Râzî, madumun bilgisinin herhangi bir zihnî varlık teorisiyle açıklanamayacağını savunur. Çünkü madum, madum olmak itibarıyla mahza olumsuzlama ve sadece yokluktur. Zihinde mevcut olan suret ise, temeyyüz etmiş özel bir mahiyete sahiptir. Böyle olunca, zihnî suretin mahza yokluk ve sadece olumsuzlama olan madum ile eşit olduğu söylenemez. Bu sebeple, madumu zihinde hasıl olan bir suret olarak bilmek mümkün değildir.³²⁵

³²³ Râzî, *el-Metâlib: el-Medhal*, 297.

³²⁴ Râzî, *el-Metâlib: el-Medhal*, 298.

³²⁵ Râzî, *el-Metâlib: el-Medhal*, 299.

Peki, madumun bilgisinden bu şekilde tamamen vazgeçmemiz mümkün mü? Madumun bilinemeyeceği sonucuna mı varmalıyız? Râzî, evvelî bilgilerimizin ilki olan “bir şey ya vardır ya yoktur” önermesinin mümkün olması için tasdik parçalarından biri olan madumun (yok olmanın) bir şekilde bilinmesi gerektiğini düşünür. Bunun yukarıda ifade ettiğimiz gibi, madumu bir suretin zihinde hasıl olması şeklinde olması zorunlu değildir. Zaten Râzî, bilgiyi zihinde hasıl olan suret olarak tanımlamamaktadır. Madum özelinde ise, bilgiyi zihinde hasıl olan suret olarak düşünülmesi ayrıca problem teşkil etmektedir. Çünkü madum mutlak olumsuzlama, sırf yokluktur, temeyyüz, hüviyet ve taayyünü yoktur. Râzî’nin bilgiyi izafet olarak düşünmesi, izafetin tahakkuku için zorunlu şartların neler olduğu ve maduma izafetin mümkün olup olmadığı meseleleri açıklayıcı olabilir.

Şimdi Râzî’nin bu sorunu nasıl çözdüğüne odaklanabiliriz. Râzî özellikle madumun şeyiyyeti bağlamında yaptığı bu tartışmada, madumun bilinebilir olmasının onun sâbit olmasını gerektirmediğini göstermek için üç gerekçe sunar. Bu tartışma, mümkünün bilgisinin nasıl kavranması gerektiği konusunda da bize ipuçları verebilir. Buradaki tartışma mümkününe dair bilginin nasıl ortaya çıktığı değildir. Çünkü Râzî’ye göre imkan, zorunluluk ve imkansızlık hakkındaki bilginiz zorunlu bilgilerdir. Buradaki mesele daha çok, bilginin doğruluğunun bir mutabakat gerektiğini düşündüğümüzde, bilinenlerin (bu bağlamda imkan, zorunluluk ve imkansızlık) kendinde sâbit ya da bir şekilde sâbit olmalarının gerekip gerekmediğidir. Râzî, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bu bağlantıyı koparmaktadır. Konunun özeline indiğimizde, imkanın doğruluğunun ve zihinden bağımsızlığının, onun bir varlık düzleminde sabit olmasını zorunlu kılmadığını söyleyebiliriz. İmkan, madumla kıyaslanarak anlaşılır kılınabilir. Maduma dair

bilginin imkanı sebebiyle, madumun sâbit olması gerektiğine dair çıkarımın doğru olmadığını göstermek üzere üç gerekçe sunulabilir:

1. İmkansızlıklar bilinmektedir.³²⁶ Bu durumda, bilginin gerçekleşmesi için imkansızlıkların sâbit olduğunu kabul etmemiz gerekirdi. İmkansızın sâbit olduğunu söylemek ise bir çelişkidir. İmkansız hakkında bilginin gerçekleştiği ifadesiyle kastedilen, imkansız hakkında onun imkansız olduğu yönünde bir hüküm verilmesidir. Bir şey hakkında hüküm vermek, hüküm verilen şeyin tasavvur edilmesini gerektirir. İmkansızların subutiyetini kabul etmemek adına, imkansız hakkındaki bilgimizin malumu olmayan bir bilgi olduğunu öne sürmek anlamlı değildir. Çünkü bilgisiz bir bilgiden bahsetmek çelişkilidir. Bu argümanı anlaşılır kılabilmek için kısaca Râzî'ye göre bilginin hangi anlamda izafet olduğuna işaret edebiliriz. Râzî'ye göre ontolojik olarak bilgi izafet veya izafeti olan bir şeydir.³²⁷ Ayrıca bilginin izafet içerdiğini veya izafet olduğunu kesin olarak bilmekle beraber daha fazlasının olup olmadığı konusunda şüpheler bulunmaktadır.³²⁸

Tekrar gerekçelendirmeye geri döndüğümüzde, malumsuz bilgidен³²⁹ bahsetmek Râzî için anlamlı değildir, çünkü bu, muzâfı olmayan bir izafetten bahsetmekle eşdeğerdir. Nasıl ki, bir babanın varlığı kabul edildiğinde bir oğulun

³²⁶ Madumun malum olmadığını Râzî öncesi savunanlar olduğu gibi, sonrasında da savunulmuştur. Bk. Necmeddin el-Kazvînî el-Kâtibî, *el-Mufasssal fî şerhi'l-Muhassal*, (Amman: el-Asleyn, 2018), 506.

³²⁷ Râzî, *el-Metâlib*, 3/103; a.mlf. *Nihâye*, 2/132.

³²⁸ Murat Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazariyat* 4/3 (2018), 62.

³²⁹ Burada Râzî, Ebû Hâşim'in “malumsuz bilgi” görüşüne atıfta bulunmaktadır. İcî, Râzî ve Âmidî'nin bu görüşe dair yorumlarını aktardıktan sonra Ebû Hâşim'e karşı insafa çağırarak, İbn Sînâ'nın da açıkladığı gibi, imkansıza dair bilginin suretsiz bir bilgi olması sebebiyle, malumsuz bilgi olarak ifade edildiğini söylemektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/450-2.

varlığının da kabul edilmesi gerekiyorsa, izafetten bahsedebilmek için bilgi ile bilinen arasında bir ilişki olması zorunludur. Bu, izafetin iki tarafının varlık düzeyinde mevcut olmasını gerektirdiği anlamına gelmez. Sadece izafetten bahsedebilmek için birbiriyle izafet ilişkisinde olan iki tarafın söz konusu olması gerekir. Diğer bir ifadeyle, idrak ve ifade seviyesinde izafetin iki tarafının olması, varlık düzleminde de var olmasını gerektirmemektedir. Nitekim, kelâmcılara göre ilim ve kelâm sıfatları mevcut, madum, vacip, mümkün ve mümteni' tüm müteallaklara taalluk ederken; varlıkları tercih eden irade ve ona bağlı olarak etkileyen kudret ise yalnızca mümkünlere taalluk eder. Bu bağlamda, Râzî'ye göre madumun şeyiyyetini savunanların hatası, ilim ve ifade seviyesinde sübutu ve temeyyüzü, varlık seviyesine taşımaktır. Bu açıdan bakıldığında, bilgiden bahsedebilmek için, izafetin iki tarafı olan bilen ve bilinenden bahsetmek gerekir. O halde imkansızı bilinen olmaktan çıkarmak suretiyle sorunu çözmek mümkün gözükmemektedir.

Râzî, imkansızlar hakkındaki bilgimizin şüphe götürmez olduğunu ve buna rağmen imkansızın herhangi bir anlamda sabit olmadığını kesin olarak bildiğimize göre, subutiyeti olmayan bir şeyin de bilinebilir olduğunu ifade etmektedir. İmkansız hakkında düşünülen bu çözüm, mümkün madum hakkında da düşünülebilir. Bu açıdan, imkansız ne kadar “malum” ise, Râzî'ye göre, mümkün madum da aynı ölçüde malumdur: “Onlar karşısında kabul ettiğimiz şey şudur: İmkansızlıklar hakkında kendimizi ne kadar bilir buluyorsak, ancak o kadarını mümkün madumlar hakkında da bildiğimizi kabul ediyoruz.”³³⁰ Şerik-i Bârî veya çelişkilerin birleşmesi gibi imkansızlıklar birbirinden temeyyüz eder.

³³⁰ Râzî, *Nihâye*, 2/132-133.

Eğer bu ayrışma (temeyyüz) bulunmasaydı, onlar hakkında imkansız olduğuna dair hüküm vermek güç olurdu. Râzî bunun ötesinde bir bilgi iddiasında bulunmanın gerekmediğini düşünür.

Bu noktada Râzî'nin temeyyüz kavramını dikkatli bir şekilde kullandığını belirtmemiz gerekir. Öncelikle bilgi-temeyyüz-subutiyet ilişkisini kuran istidlali ifade etmek gerekirse:

- (1) Tüm tasavvur edilenler, ayrıışmıştır (mütemeyyiz).
- (2) Tüm ayrıışmış olanlar (mütemeyyiz), sabittir.

→Sonuç olarak: Sabit olmayan tasavvur edilemez. O halde, yok olan (madum) tasavvur edilemez.

Râzî istidlalde kullanılan luzumiyeti, ayrıışmış olmaklık ile subutiyet arasında keser. Çünkü ona göre, ayrıışmak (temeyyüz) iki manada kullanılabilir. Birinci mana şu şekildedir, temeyyüz “bir şeyin kendisi dışında (ğayr) olmadığının doğru olmasıdır”.³³¹ “Yok olanın”, kendi dışında (ğayr) olan, “var olan” olmadığı doğrudur. Râzî temeyyüzün ikinci anlamını açıklayarak, temeyyüzün birinci anlamını belirginleştirmektedir. Temeyyüzün ikinci anlamı, bir şeyin kendinde özel bir hususiyeti ve hüviyeti olmasıdır.³³² Râzî, her tasavvur edilenin bu ikinci anlamda mütemeyyiz olduğunu kabul etmemektedir. Aksi takdirde bir şeyin yok olduğuna hükmetmek mümkün olmazdı. Temeyyüzün bu iki anlamına dikkat çekilmesi oldukça elverişlidir. Zira Râzî, bu ayrımı yaparak, eleştirdiği ve Ebû Hâşim'e isnat edilen “bilineni olmayan bilgi” görüşüne düşmeksizin; aynı zamanda imkansız, madum ve bunlara kıyasen mümkün olan hakkında zorunlu

³³¹ Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 233. Ar. كونه بحيث يصدق عليه أنه ليس غيره.

³³² Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 234. Ar. أن تكون له نفسه هوية و خصوصية.

bir subûtiyeti öngörmeksizin belirli yüklemelerde bulunulabileceğini savunmaktadır. Çünkü Râzî, ilim veya imkan gibi nisbî bir kavramda iki tarafın subutiyeti değil ama birinci anlamda temeyyüzü bulunduğunu söylemektedir. Böylece, Ebû Hâşim'e isnat edilen "bilineni olmayan bilgi" görüşünde Râzî'nin yorumu iki tarafı olmayan bir nispetin söz konusu olduğuydu. Râzî'nin imkansızlara dair bilginin imkanını sağlayan adımı ise, tarafların yokluğunu iddia etmek değildir. İmkan veya bilgi gibi nisbî kavramlarda iki tarafın temeyyüzü yeterlidir, iki tarafın sabit olması zorunlu değildir.

Bununla birlikte, Râzî'nin çerçevesini inşa etmeye çalıştığımız bu pozisyon belirli açılardan eleştiriye açık görünmektedir. Yukarıda aktarıldığı üzere, temeyyüz kavramının birinci anlamı, bir şeyin başka bir şeyden ayrışmasına dayanır. Ancak, bir şey hakkında yapılan olumsuzlamaların onu ne ölçüde "malum" kıldığı ya da onu imkan izafetinin tarafı olacak düzeyde bir ayrışma sağladığı tartışmaya açıktır. Örneğin, madum mümkünün temeyyüzü "varlık ve yokluk açısından zorunlu olmayan" şeklinde anlaşıldığında ve ileri bir "insan mahiyeti" gibi hüviyet-temeyyüzü söz konusu değilse, çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınmış olan ilim sıfatının irade ve tahsis için şart mesabesinde olduğu görüşü nasıl anlaşılabilir? Bir başka ifadeyle, Allah'ın mümkünleri bilmesi, yaratmaya kastetmesi ve iradesine bağlı olarak kudretiyle yaratması bağlamında düşünüldüğünde, burada söz konusu olan ilmin, Râzî'nin temeyyüz kavramının birinci anlamı çerçevesinde ele alınması açısından yeterli olup olmadığı sorgulanmalıdır. Bununla birlikte, mümkünün temeyyüzünün bu şekilde anlaşılması, Râzî'nin ilim sıfatına dair görüşüne de uygun düşmektedir. Çünkü Râzî, Allah'ın âlim olmasını, zât ve taallukların subutiyetiyle açıklar. Ayrıca bir manayı kabul etmediği gibi, bilgiyi bilende suretin husulü olarak da

değerlendirmemektedir. Sonuç olarak, Râzî'nin fer'iyyet kaidesini sınırlandırarak, iki tarafın birinci anlamda temeyyüzü sağladığında, o nispetin doğru olması için yeterli olduğu görüşü, hem genel olarak ilim sıfatı hakkındaki görüşlerine hem de bilginin suretin husulu değil, izafet olarak anlaşılmasına da uygun düşmektedir.³³³

2. İkinci gerekçe, var olan bir nesnenin değişim sonrasındaki önceki haline dair bilgimize dayanmaktadır. Örneğin, Zeyd'in parçalara ayrıldığını düşündüğümüzde, onun hayatta olduğu zamandaki özel şeklini ve hususi halini hayal edebiliriz. Halbuki Zeyd yokluk durumunda hayatta olduğu şekliyle sabit değildir.

3. Üçüncü gerekçe ise varlığın kendisi hakkında akıl yürütmeye ilişkindir. Bir şey yok iken onun varlığını düşünebiliriz. Bununla beraber varlık yoklukta sabit değildir.³³⁴

Bu gerekçelerle Râzî, madum hakkında bilginin söz konusu olabilmesi için malum olanın bir şekilde sâbit olması gerekmediğini göstermiş olur. Râzî, madum ve imkansız hakkındaki bu durumu mümkün kıyaslayarak hem vucudî olmayan hem itibara alan zihinden bağımsız doğruluğa haiz bir kavram elde etmiş olmaktadır.³³⁵ Nasıl ki, bilginin gerçekleşmesi için, birinci anlamda temeyyüzün

³³³ Râzî, *el-Metâlib*, 3/65.

³³⁴ Râzî, *Nihâye*, 2/133.

³³⁵ Bunun kendinde anlamlı bir sonuç olup olmadığı konusu tartışılabilir. Nitekim muteahhir dönemde zihnî varlık, mümkün madum, mutlak madum hakkındaki bilgimizin zemini farklı sonuçlarla tartışılmıştır. Râzî'nin pozisyonunun sonradan genel anlamda benimsenip benimsenmediği araştırmaya açıktır. Bununla birlikte Gelenbevî, Râzî'ye ismen atıfta bulunmasada, ferî kaideyi sınırlandırmanın bedihiyi reddetmek anlamına geleceğini söyler. Burada bedihi olarak kabul edilen ilke şudur: Bir şeyin bir şey hakkında sâbit olması, sabit olunan şeyin kendisinin o gerçeklikte bulunmasını gerektirir (fer'î kaide). Lakin Gelenbevî "faziletli bir kişinin" bu bedihi kaideyi reddetme durumunda kaldığını ifade eder. Bu bilgiyi benimle paylaşan ve Gelenbevî'de zihnî varlık hakkında yazmakta olduğu doktora tezinden tamamladığında daha

yeterli olup, madumun subutî bir şey olması gerekmiyorsa, imkanın doğru olabilmesi için subutiyeti gerekmez; birinci anlamda temeyyüz yeterlidir. Aynı şekilde, madum hakkında sadece itibara alan bir zihin olduğunda “yok olandır” denemeyeceği gibi, imkan için de doğruluğunun zihne bağımlı olduğu söylenemez.³³⁶

Râzî'nin bu çözümü hem bilgi teorisiyle hem de ontolojisiyle tutarlı bir şekilde anlaşılabilir. Nitekim Râzî'ye göre hâriçte cevherler ve arazlar bulunmaktadır. Varlık ve yokluk arasında bir vasıtayı vehmettirecek herhangi bir sonuç Râzî tarafından reddedilmektedir.³³⁷ Bunun dışında zihnî varlık düzeyi kabul edilmemekte ve hatta Râzî, zihnî varlığın çözmeyi vadettiği sorunları çözmediğini düşünmektedir.³³⁸ Aksine, Râzî'ye göre zihnî varlığı kabul etmek, ancak İbn Sînâcı bilgi anlayışına, yani “akleden ile akledilen suretin birliği” fikrine bağlı olarak anlamlıdır. Bu sebeple, bilginin zihinde bir suretin intibası olduğunu düşünen ittihat görüşü de savunulmalıdır.³³⁹ Râzî ve sonrasındaki zihnî varlık tartışmalarının detayları burada ele alınmadığından, yalnızca imkan bağlamında şu noktaya işaret edilmesiyle yetinilebilir. Râzî yukarıda sunulan farklı gerekçeler sebebiyle imkan kavramını zihinde konumlandırmaz. Bunun ötesinde, imkan,

fazla istifade edeceğimiz Necmeddin Beşikçi'ye teşekkür ederim. İlginç bir şekilde Cürcânî, zihnî varlığı kabul etmede en önemli etkenlerden birinin imkansıza dair bilgimiz olduğunu düşünmektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2/176.

³³⁶ Râzî, *Nihâye*, 2/133.

³³⁷ Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 238. Râzî, burada imkanı varlık-yokluk arasında hâl gibi bir vasıta olamayacağına dair getirilen gerekçelerin çok güçlü olduğunu ve ikinci ihtimal olan imkanın zihnî varlık olarak kabul edilmesinin de sıkıntıların açık olduğunu söyleyerek bu konuda zihninin bazı zorluklar yaşadığına işaret etmektedir.

³³⁸ Francesco Omar Zamboni, “Weak Discourses on People’s Lips Fakhr al-Din al-Râzî against Representationalism and Conceptualism”, *Nazariyat* 9/2 (2023): 69-112.

³³⁹ Murat Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazariyat* 4/3 (2018): 49-81

imkansızlık ve madum hakkında bilginin söz konusu olabilmesi için zihnî varlığın bir çözüm önerdiğini de düşünmez. Râzî, bu problemi izafet konusundaki düşünceleriyle çözmeye çalışır.

Râzî'ye göre izafetin söz konusu olabilmesi için izafetin iki tarafının da var olması gerekmez. İmkan, mahiyet ile varlık arasında özel bir izafettir. Lakin bu izafetin olabilmesi için mahiyet ve varlığın tahakkuk etmesi şart koşulmamaktadır.³⁴⁰ İzafete dair bu yaklaşımın imkansız, madum ve mümkün hakkında da geçerli olduğunu görebiliyoruz. Örneğin *Nihâye*'de Râzî izafete dair bu düşüncesini imkansıza dair bilgiye uygulayarak şu şekilde ifade ediyor: “İmkansızları biliriz ve onların kendinde hiçbir şekilde varlıkları yoktur. Bununla birlikte ilim olarak isimlendirilen nispet hâsıl ve mevcuttur. Bu durumda biliriz ki, nispetin varlığı nispet edilenin her birinin de varlığını gerektirmez.”³⁴¹ Ona göre, nispet madum olduğunda, nispetin tahakkuk etmesi için iki tarafın subutiyeti gerekmez. İki tarafın yukarıda işaret edilen birinci anlamdaki temeyyüzü, nispetin doğruluğu için yeterlidir. Bu sebeple, izafetin kendisi ademî olduğundan, iki tarafın subutiyetini gerektirmemesi evleviyetle doğrudur.

³⁴⁰ Râzî, *Nihâye*, 2/213.

³⁴¹ İmkanın subutî olmadığına dair izafete dayalı argüman ele alınırken gerekçeler açıklandı.

4.4. İmkanın Radikalleştirilmesi: Mutlak Yokluk ve Mahiyetlerin Mec'ûliyeti

Şerh Uyûnü'l-hikme'yle beraber Râzî'nin ömrünün son senesinde telif ettiği *el-Metâlib*'in son cildi³⁴² olan *el-Cebr ve'l-kader*'in beraat-i istihlâlinde, Allah Teala'nın basît ve mürekkep zât ve sıfatları örneksiz yaratan olduğu ifade edilmektedir:

“Yüceliği sebebiyle yaratılmışlara ait niteliklerden, hiçbir şeye muhtaç olmayışı sebebiyle yaratılmış ve mümkün varlıklarla ilişkiden uzak olan, yalın ve bileşik varlıkları örneksiz yaratan, zâtları ve nitelikleri icat eden, hayvanları ve bitkileri var eden, hareketleri ve durağanlıkları belirleyen, süreklileri ve değişenleri meydana getiren (...)”³⁴³

Peki ama zâtların ve sıfatların, yani nesnelerin var olmalarına ek olarak oldukları gibi olmalarının da Fâil-i muhtâr'a dayandırılması nasıl anlaşılmalıdır? İmkan kavramını merkeze alarak ele aldığımızda, bu soru şu şekilde formüle edilebilir: Baykuşun var olması mümkündür, çünkü varlık ve mahiyet ayrımı, bizi varlık konusunda şüpheyi düşürür. Mahiyet zorunlu olarak varlığı gerektirmediği için, mahiyetini tasavvur ettiğimizde onun gerçekten var olup olmadığını bilemeyiz. Râzî, varlık-mahiyet ayrımı zemininde varlık tarafında yüklenen imkan kavramını daha da genişleterek, mahiyet tarafına da uzatır. Nasıl ki baykuşun var olup olmaması mümkün bir durum ise, baykuş diye bir hüviyetin mutlak anlamda olup olmadığı da mümkündür ve bir sebebe muhtaçtır. Nitekim

³⁴² Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, ed. Ömer Türker, Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (İstanbul: İSAM Yay. 2013), 137.

³⁴³ Fahreddin er-Râzî, *Metafizik (el-Metâlibü'l-âliye)*, ed. Ekrem Demirli, (İstanbul: Fikriyat, 2022), 3/463.

Fâil-i muhtâr baykuş yerine bir kuşayı yaratabilirdi veya bu ikisinden hiçbirini yaratmayabilirdir.

Bu bölümde, İbn Sînâ ile varlık-mahiyet ayrımıyla açılan imkan alanının aslında sınırlayıcı bir yönü olduğunu da görebiliyoruz. İbn Sînâ, Aristoteles ve kendinden önceki geleneğe nispetle varlık-mahiyet ayrımıyla imkan anlamını kuvve, gelecek, var olmayana sınırlandırma anlamlarından kurtarmıştır.³⁴⁴ Buna rağmen, varlık-mahiyet ayrımı merkeze alındığında varlık olumsal olurken, mahiyet olumsal değildir. Râzî ise bu imkan alanını genişletmek suretiyle hem varlığı hem de mahiyeti olumsal hale getirerek ikisini de bir fâilin eseri olduğunu düşünmüştür. Bu düşünceyi Râzî'nin felsefi-kelâmî ve erken-geç dönem eserlerinin tamamında savunduğunu tespit edebiliriz. Örneğin, *Nihâye*'de Râzî, Allah'ın önce zâtları yaratıp sonra onları belirli niteliklerle özelleştirmediğini ama Allah'ın nesneleri def'aten zat-sıfat birlikte yarattığını ifade etmektedir.³⁴⁵

Mahiyetin mümkün olduğu ve bu sebeple bir yaratıcıya bağlı bulunduğu nasıl anlaşılmalıdır? Baykuşun, baykuş olmama ihtimalini mümkün görmek, özdeşlik ilkesini askıya almak anlamına gelir mi? Bir diğer ifadeyle, A = baykuş iken onun özdeşliğini kaybetmesi mümkün görülerek, ~A= baykuş olmayan, olabileceğini kabul etmek herhangi anlamlı bir cümleyi kurmanın imkansızlığını gerektirir. Böyle bir radikal sonucu göze almak, rasyonel çıkarım ve önermelerin temellerini sarsmakla kalmaz, aynı zamanda Kelâm ilminin ve Zorunlu Varlık ispatının dayandığı pek çok istidlâl düşüncenin imkan zeminini de ortadan

³⁴⁴ İbn Sînâ'nın imkan kavramını genişlettiğiyle ilgili bk. Yusuf Daşdemir, *İbn Sînâ Mantığında Modalite*, 111, (Dipnot:318).

³⁴⁵ Râzî, *Nihâye*, 2/118.

kaldırır. Bu bölüm Râzî'nin nasıl mantıksal özdeşlik ilkesini zedelemeyen mahiyetlerin mümkün olduğunu ve bunun genel imkan kavramıyla uyumunu gösterecektir.

Öncelikle burada mahiyetin mec'ûliyeti meselesinin tarihçesi, serencamı ve farklı görüşlerin ele alınmayacağı belirtilmelidir.³⁴⁶ Bu bölüm Râzî'nin mahiyetin mec'ûliyeti görüşünü incelemekle beraber, özelde bu meselenin bir mahiyet bahsi olarak değil, hudûs ve yaratma bahsi olarak görülebileceğini teklif etmektedir. Râzî, müteahhir dönem İslam düşünce tarihinin temel eserlerin yapısının teşekkülünde belirleyici olmuş, varlık-mahiyet ayırımını dikkate alarak mahiyet bahislerini sisteme dahil etmiştir. Ayrıca imkan-mahiyet ilişkisi de sorunsallaştırılarak, asıl itibariyle mahiyetin mec'ûliyeti diye bir mesele ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Bilal İbrahim'in ifade ettiği gibi, mahiyet bahisleri ayrıştırılmış bir başlık şeklinde Râzî'nin *el-Mebâhis* ve *el-Mûlahhas* gibi “felsefî” olarak ifadelendirilen eserlerinde bulunduğunu söyleyebiliriz. Lakin bu mesele felsefî eserlerle sınırlı kalmamıştır, Kelamî eserlerde de işlenmiştir.³⁴⁷ Râzî'nin mahiyetin mec'ûliyeti meselesini *el-Erba'în*, *Nihâyetu'l-ukûl*, *el-Metâlib* gibi eserlerinde madumun şeyiyyeti konusunda olduğu kadar, cisimlerin hudûsu ve ispat-ı vâcib meseleleri bağlamında da ele aldığına dikkat çekmemiz gerekir. Bu

³⁴⁶ Nitekim mahiyetin mec'ûliyeti ile ilgili değerli çalışmalara bakılabilir bk. Muhammet Ali Koca, *Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, (2013); Kübra Şenel, *İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin Mahiyet Teorileri: Özçülük Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlil*, Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, (2023); Bilal İbrahim, “Causing an Essence: Notes on the Concept of Ja'l al-Mahiyya, from Fakhr al-Din al-Râzî to Mulla Sadra”, ed. Ayman Shihadeh, Jan Thiele, *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism and West*, (Leiden: Brill, 2020): 156-194; Rıdvan Çiru, *Cürcânî'de Mâhiyet Sorunu: Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiyeleri Bağlamında*, Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, (2024).

³⁴⁷ Bilal İbrahim, “Causing an Essence”, 158.

minvalde, mesele sadece “felsefî” geleneğin bir meselesi değil, ortak bir mesele olarak ele alınmaya müsaittir.³⁴⁸

Râzî, *el-Erba'în*'de Allah'ın varlığını ispat etmeden önce üç önerme hakkında bir tartışmaya girer: Birincisi, imkan ve hudûs arasındaki fark; ikincisi, illete ihtiyacın neden kaynaklandığı; üçüncüsü ise, mahiyetin illete muhtaç olup olmadığı. Bu, mahiyetin mec'ûliyeti meselesinin Kelâm bağlamındaki arka planını göstermesi açısından önemlidir. Râzî, burada Felâsife ve Mu'tezile'nin çoğunluğunun, müessirin tesirinin eserin mahiyetinde değil, varlığında olduğunu düşündüğünü söyler. İlaveten, bu görüşün yanlış olduğunu, varlığı asıl itibariyle bir mahiyet olarak vazederek gerekçelendirir. Eğer kâdirin mahiyette müessir olması imkansızsa, varlıkta müessir olması da imkansızdır. Bu durum, tesiriyetin tamamen ortadan kalkmasına yol açar. Bir başka seçenek olarak mahiyetin varlıkla mevsufiyetinin müessire dayandığı söylenebilir. Lakin Râzî bunu mevsufiyetin sâbit bir şey olmasının imkansızlığını açıklayarak reddeder.³⁴⁹ Nihayetinde Râzî hem varlığın hem mahiyetin yaratıcıya dayandığını ifade eder: “Doğru görüş ise şudur: Müessir nasıl ki mahiyeti var kılıyorsa (ca'l), aynı şekilde mahiyeti mahiyet kılıyor (ca'l).”³⁵⁰

İmkan kavramından uzaklaşmamak için, mahiyetin mec'ûliyeti konusunu iki ana mesele üzerinden ele almak istiyoruz. Birincisi, genel olarak mahiyetlerin yaratılmış olduğunu söylediğimizde, bir şeyin kendi özdeşliğini kaybetmesinin mümkün olduğunu, yani özdeşlik ilkesini geçersiz kıldığımızı mı söylüyoruz?

³⁴⁸ Râzî, *Nihâye*, 1/412.

³⁴⁹ Râzî, *el-Erba'în*, 1/101-102.

³⁵⁰ Râzî, *el-Erba'în*, 1/103.

İkincisi, imkan kavramının izâfî olması sebebiyle, kendi içerisinde izafet ilişkisinde olmayan basit mahiyetlerin nasıl mümkün ve nasıl yaratılmış olduğunu inceleyeceğiz.

Mahiyetin Mec'ûliyeti Özdeşlik İlkesini Zedeler Mi?

Bir şeyin bir müessire bağlı olması, müessirin yokluğunda o şeyin de söz konusu olamayacağını gerektirir. Çünkü müessire bağıllık söz konusu olduğunda, o şeyin olması mümkün olduğu gibi olmaması da mümkündür. Burada özellikle “var olması” kavramından kaçınılmalıdır, çünkü sadece varlık değil, o şeyin o şey olması da burada sorgulanmaktadır. Mavi bir elmayı düşünürken o şeyin mümkün olduğunu ve hâriçte var olabilmesi için bir illete muhtaç olduğunu kavrayabiliriz. Ama mavi bir elmanın mavi elma olmadığını düşünmek daha zorlayıcı bir senaryodur. Burada mavi elmanın mavi olmaklığı da mümkün olarak görülerek mutlak anlamda mavi elmanın söz konusu olmadığı bir durumla kıyaslanmaktadır. Râzî, mahiyetin yaratılmış olduğunu düşünmenin, özdeşlik ilkesini zedeleyeceğini düşünmez. Çünkü burada sorgulanan husus, hâriçte bir A nesnesinin, A iken A olmamasının tecviz edilmesi değildir. Bu, tek bir mevzu hakkında çelişkili bir yüklemde bulunarak özdeşlik ilkesinin ilgası anlamına gelir. Ancak, mahiyetin mec'ûliyeti, mutlak anlamda müessirin tesirinin yokluğunu ifade eder. Bu açıdan, hâriçte bir mevzu hakkında çelişik bir hükümde bulunulmaz, çünkü hâriçte yüklelemeye konu olan bir mevzu yoktur. Aksine burada bir hüviyetin karşısına sırf olumsuzlama, mutlak yokluk durumunun dikkate alınması söz konusudur.³⁵¹ Bir diğer ifadeyle şimdiye kadar imkan kavramı

³⁵¹ Bu argümanın Râzî sonrası eleştiriler ve serencamı hakkında bk. Rıdvan Ciru, “Cürcânî’de Mâhiyet Sorunu: Şerhu’l-Mevâkıf ve Hâşiyeleri Bağlamında”, 274-275.

düşünüldüğünde varlık ve yokluk taraflarına açık olan bir mahiyet zemin olarak kabul edilmekteydi. Üçgen mahiyetini zemin olarak kabul ederek, bu mahiyetin varlık ve yokluk arasında eşit uzaklıkta olduğu söylendi. Mahiyetin mec'ûliyeti durumunda ise daha önce zemin olarak kabul edilen mahiyetin kendisinin mutlak yokluğun karşısına konulması söz konusudur. Râzî, *el-Mebâhis*'te mahiyetin müessire bağlı olduğunu açıklarken özdeşlik ilkesinin zedelenmediğini şu şekilde ifade eder:

Siyahlığın siyahlık olmasının başkasına bağlı olduğunu düşündüğümüzde, o başkanın yokluğunda siyahlığın siyahlık olmayacağı düşüncesi muğalatadır. Çünkü bunu söylerken siyahlığın mutehakkık olduğunu söylemekle aynı anda siyah olmadığını söylemiş olmuyoruz. Asıl itibariyle siyahlığın mutehakkık olmadığını söylemiş oluyoruz.³⁵²

Bu pasajdan da anlaşıldığı üzere, Râzî mahiyetin mec'ûliyetini savunmak ile özdeşlik ilkesini geçersiz kılmak arasında bir ilişki kurmayı anlamlı bulmamaktadır. Çünkü özdeşlik ilkesi, mutehakkık bir mevzu hakkında onun özdeşliğini ortadan kaldıran bir yüklemi imkansız kılarken; mahiyetin mec'ûl olması, yükleme yapılan konunun mutehakkık olmadığı ve yaratılmamış bir duruma işaret ettiğini işaret eder. Bu eleştiriyi aynı şekilde *Şerhu'l-İşârât*'ta da reddeder:

İlletin malulün mahiyetinde bir tesiri olmadığını kabul etmiyoruz. “Tesiri olsaydı, siyah, illetin yokluğu farz edildiğinde, siyah olmaktan çıkardı” sözüne şu şekilde karşı çıkıyoruz: Bu ifade yanlıştır. Çünkü siyahın mahiyeti için illetin yokluğunu farz ettiğimizde, “siyah, siyah olmakla beraber siyah olmaktan çıkar” demiyoruz; aksine, “siyah asıl itibariyle ortadan kalkar” diyoruz. Bu ifadede herhangi bir çelişki bulunmamaktadır.³⁵³

³⁵² Râzî, *el-Mebâhis*, 1/144.

³⁵³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/511.

Bu argümana daha dikkatli baktığımızda, müessirin tesirinin yokluğunu hudûs öncesi duruma benzetebiliriz. Çünkü hudûs, varlığın yoklukla öncelenmesi olarak açıklanmaktadır.³⁵⁴ Bu bağlamda, hudûs nasıl varlığın yoklukla öncelenmesi ise, mahiyetin tahakkuku da mutlak yokluk ve yalnızca olumsuzlama ile öncelenmiştir diyebiliriz. Bu nedenle, Râzî'ye göre hudûs kavramı var olan nesnenin varlığı ile ilgili olduğu kadar nesnenin neliği ve mahiyeti ile de ilgilidir. Râzî'nin meseleye bu perspektiften yaklaştığını gösteren bir diğer pasaj ise *Şerhu'l-İşârât*'ta geçmektedir. Bu gerekçeye, mahiyetin mec'ûliyeti konusunun işlendiği diğer eserlerde rastlanılmamaktadır. Lakin meseleyi yaratma ve hudûs kavramları çerçevesine yerleştirmenin anlamlı olduğuna dikkatli bir şekilde işaret eder:

Varlık veren illetin tesiri sadece varlıkta değil *mahiyettedir* de, çünkü varlıklar (vücudât) mütesavidir. Ve bir şeyin hükmü benzerine de aktarılır. Ateşlilik, ısınmanın kendisinin değil, sadece (ısınmanın) varlığının illeti ise ve su soğukluğun kendisi değil, soğukluğun varlığının illeti ise, soğutanın ısıtanın yerine ve tam tersi geçebilmesi gerekir. Çünkü ikisinde de mukteza ve eser tektir. Farklılık esere dahil değildir. Bu yanlış olduğuna göre, bu kaidenin yanlış olduğunu da biliriz.³⁵⁵

Burada Râzî, mahiyetin bir müessire dayanmadığını düşündüğümüzde, doğal alandaki illet-malul ilişkisinin de anlamsızlaştığını gösterir. Çünkü doğal alanda sebep daima ısıtmak, soğutmak gibi belirli bir etkiye sahiptir. Lakin bu tarz etkide bulunma anca sebebin sadece varlık yönünden değil mahiyet yönünden de etkide bulunmasıyla düşünülebilir. Aksi takdirde her sebep her eseri meydana getirebilir durumda olurdu, çünkü varlık tüm tesiriyet durumlarında aynıdır. Soğutma-tesirini ısıtma-tesirinden ayıran şey sadece varlık vermek değil, mahiyet vermektir. Böylece illet-malul ilişkisinde sadece varlık vermenin değil, mahiyetin

³⁵⁴ Râzî, *el-Erba'in*, 1/101.

³⁵⁵ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/511.

de müessire dayandığını söylememiz gerekir. Nitekim, tesir olgusunda yalnızca varlık verilmiş olsaydı, ateşin ısıtmaya sebep olduğu gibi, su da soğutmaya sebep olabilirdi. Ancak Râzî illet-malul ilişkisinin böyle düşünülmediğini, dolayısıyla da mahiyetin bir müessire dayanmadığı kaidesinin yanlış olduğunu belirtmektedir.

Bu gerekçe, Meşşâî doğal illiyet çerçevesinde takrir edilmiş olsa da tezin birinci bölümünde ele aldığımız cisimlerin mütemasil olduklarını düşündüğümüzde, daha da güçlenmektedir. Çünkü Râzî'nin sunduğu bu benzetme daha önce ele aldığımız tahsis delilini mahiyetin mec'ûliyeti bağlamına yerleştirmektedir. Zira tesirin tek düze (varlık verme) olduğunu düşündüğümüzde, nesnelerin farklı hükümler ve özelliklere sahip olduğunu açıklayamayız. Ancak müessir hem varlığın hem de mahiyetin sebebi olduğunda, nesnenin hem varlığını hem de diğer nesnelerden farklı kılan, o nesne olmaklığını açıklama zemini sunmuş olur.

Bu açıklamalar sonucunda, mahiyetin mec'ûliyeti tahsis deliliyle ilişkili okunabilir ve bu mahiyeti de yaratılış yönünden hudûs teorisi bağlamına yerleştirmemizi sağlar. Nitekim Râzî, *el-Erba'în*'de mahiyet – hudûs bağlantısını şu şekilde çizer:

Mahiyetler kendileri olma bakımından zâtları mümkündür. Her mümkün muhdestir. Bu sebeple mahiyetler mahiyet olmaları bakımından muhdestir. Bu sebeple bu mahiyetlerin mahza olumsuzlama ve sırf yoklukla öncelenmeleri gerekir. Matlup budur.³⁵⁶

Râzî, mahiyetlerin mümkün olduğunu farklı bir yaklaşımla temellendirir. Eğer mahiyetler mümkün olmasaydı, zorunlu olmaları gerekirdi. Bu ise, birden

³⁵⁶ Râzî, *el-Erba'în*, 1/90-91.

çok zorunlunun kabul edilmesi sonucunu doğurur. Bu imkansız olduğundan mahiyetler, zâtları açısından mümkün olmalı ve bu nedenle de hâdis kabul edilmelidir. “A’yânda mutekarrir olmalarının mümkün olduğu sabit olduktan sonra, her mümkünün muhdes olduğu ve mahiyetlerin mahiyet olmaları bakımından muhdes olduğu sabit olur. Bu madumun şeyiyyetini iptal eder.”³⁵⁷

Mahiyetlerin hâdis olduğunu söylemek, bir şekilde mahiyetin hâriçte tikel mevcut öncesinde veya ondan ayrı bir şekilde yaratıldığı anlamına gelmez. Daha doğru ifade, mahiyetin hâriçte hudûsa gelen muayyen nesnenin hudûsuyla hâdis olmasıdır. Ona göre, mahiyet ve varlık ayrı ayrı yaratılmamaktadır. Râzî, bu konuya *Nihâye*’de açıklık getirmektedir: “Deriz ki: Biz, Allahu Teâlâ’nın önce zâtları yaratıp sonra onları birbirinden ayıran sıfatlarla tahsis ettiğini söylemiyoruz. Bilakis, Allahu Teâlâ bu muayyen zâtları bir defada yaratmaktadır.”³⁵⁸

Mahiyetin mec’ûliyetinin özdeşlik ilkesini zedelediğini ve mutlak yokluktan yaratma bağlamında hudûs ile ilişkili olduğunu açıkladıktan sonra, ikinci meseleye odaklanabiliriz. Mahiyetin, nesnenin hudûsuyla birlikte mutlak yokluktan varlığa geldiğini düşündüğümüzde, mahiyetin kendinde mümkün olduğunu incelememiz gerekir. Mürekkep mahiyetler için bu söz konusu olabilir, çünkü terkip ikiliği, ikilik izafeti, izafet de imkanı gerektirir. Ancak basit mahiyetler söz konusu olduğunda, bunların da mec’ûl olduğunu iddia edebilmek için onların mümkün olduklarını kanıtlamamız gerekir. Bu, basit mahiyetlerin

³⁵⁷ Râzî, *el-Erba’in*, 1/91.

³⁵⁸ Râzî, *Nihâye*, 2/118.

kendinde bir ikiliği gerektirmeden, bir izafetin tarafı olmasının imkanına bağlıdır. Öncelikle problemin çerçevesini çizmemiz gerekirse:

Bir eserin tesirinin hem varlık hem de mahiyette bulunduğunu savunabilmek için, nesnenin hem varlığının hem de mahiyetinin müessirin tesirine muhtaç olduğunu kanıtlamamız gerekir. Nesnenin varlığının ve mahiyetinin illete muhtaç olduğunu iddia edebilmemiz için ise hem varlığın hem de mahiyetin mümkün olduğunu söylememiz gerekir. Varlığın mümkün olduğu konusunda tartışmaya girmek anlamlı olmayacaktır, çünkü zaten konu varlığı mümkün olan nesneler hakkındadır. Mahiyetin ise mümkün olması için onda izafetin söz konusu olabilmesi gerekir. Basit mahiyetlerde izafet bulunmadığından, illete ihtiyacın illeti olan imkan da bulunamaz ve böylece basit mahiyetler yaratılmış olamaz. Râzî özetlediğimiz bu problemi *el-Mebâhis* ve *el-Mûlahhas*'ta şu şekilde ifade ediyor: “Sebebe muhtaç kılan imkandır. İmkan ise izafidir. İzafi şeyler basitlere ilişmezler, yani başkasına nispeti olmayan teklere (ilişmezler). O halde sebebe muhtaç kılan (imkan) basitlere ilişmediğinden basitler sebebe muhtaç değiller, sonuç olarak da mec’ûl olamazlar.”³⁵⁹

Buradaki akıl yürütmenin ayrıntılarına odaklandığımızda şunları söyleyebiliriz. Bir şey hakkında mümkün olduğunu söylediğimizde, orada hakkında hüküm verilen bir *mahkum aleyh* bir de kendisiyle hüküm verilen bir *mahkum bih* bulunur. Kendisiyle hüküm verilen ve hakkında hüküm verilen şeyin aynı olması imkansızdır. Çünkü orada iki şey yoktur ki, bir şeyin kendine nispeti mümkün olsun. Râzî bu problemi çözmek için burada yorumlayabileceğimiz farklı

³⁵⁹ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/144; a.mlf. *el-Mûlahhas*, 1/307; a.mlf. *el-Metâlib*, 1/117.

yollara başvurur. Birinci yol, bu eleştiriyi varlık ve mahiyetin varlıkla mevsufiyetine de taşıyarak, tesirin mutlak anlamda reddedilmesi gerektiğini, bunun ise saçma olduğunu söyleyerek, basit mahiyetlerin de mümkün olabileceğini iddia etmektir.³⁶⁰ Bu çözüme yakın bir şekilde, Râzî'nin mahiyetin mec'ûliyeti konusunda basit ve mürekkep mahiyet arasında farkın gözetilmesinin anlamsızlaştırdığına da işaret edilmelidir. Çünkü mürekkep müfret parçalardan oluşur. Müfret parçalar illete muhtaç değilse, o zaman müfretlerin toplamı olmak dışında bir şey olmayan mürekkep de illete muhtaç olmamış olur.³⁶¹

Bununla birlikte bir çözüm yolu bulunmaktadır: İmkan izafi bir kavramdır lakin ademî olduğundan dolayı, izafetin iki tarafının sadece birinci anlamda temeyyüzü yeterlidir. Yukarıda detaylı açıkladığımız gibi, Râzî *el-Halk ve'l-ba's*'da temeyyüzün bir anlamını “bir şeyin kendisi dışında (gayr) olmadığının doğru olmasıdır”³⁶² şeklinde tanımlamıştı. Böylece basit mahiyetlerde imkanın söz konusu olabilmesi için, mutlak yokluk (gayr: varlık) ve basit mahiyetin birinci anlamda temeyyüz etmesi aralarında bir nispetin doğruluğu için yeterlidir. Nitekim, Râzî burada ademî bir durumun olduğunu ifade eder, çünkü basit mahiyetlerin mümkün olmalarının anlamı bir şeyin kendinde varlığı veya yokluğu farz edildiğinde imkansızlık gerekmemesidir. Bir diğer ifadeyle temelde imkan imkansızlığın olumsuzlanmasıdır ve nispet vucudî olmadığından iki tarafın subutiyeti gerekmez.

Onların “İmkan nisbî bir şeydir ve bu sebeple müfretlere ârız olmaz.” sözlerine karşı şöyle cevap veririz: “Nispet hâriçte vucudî olmadığından, ifade ettiğiniz sonuç gerekmez.

³⁶⁰ Râzî, *el-Mebâhis*, 1/144.

³⁶¹ Râzî, *Nihâye*, 2/135.

³⁶² Râzî, *el-Halk ve'l-ba's*, 233. Ar. كونه بحيث يصدق عليه أنه ليس غيره.

Aksine imkan hakkındaki özetleyici söz, imkanın kendinde varlığı veya yokluğu farz edildiğinde imkansızı gerektirmeyendir.³⁶³

Râzî'nin *Nihâye'de* serdettiği bu açıklamayı izafet hakkındaki düşüncesine dayanarak açıklamak mümkündür. Râzî nispetin söz konusu olabilmesi için iki tarafın tahakkuk etmesi gerekmediğini söylemektedir. Bu bir tür nispetin varlığını ama iki tarafın tahakkuk etmediğini içerir. Sonuç itibariyle, nispet ademî olduğundan subutiyeti olan bir ikiliğin şart olduğunu söylememize gerekmez.

Râzî'nin şüpheleri ortadan kaldırdığını düşündüğü imkan açıklamalarını bu soru çerçevesinde ele aldığımızda, tartışmayı yönlendirmemiz gereken bir mesele, varlık-mahiyet arasındaki izafet olarak düşündüğümüz imkanı, mutlak yokluk-hüviyet arasında düşünüp düşünemediğimizdir. Çünkü imkan bir mahiyetin varlık veya yokluğa eşit derece uzaklığını ifade ederken, mahiyetin mec'ûliyeti meselesinde bir hüviyet mutlak anlamda yokluk mukabilinde düşünülmektedir. Nitekim Râzî, imkanı bir hüviyetin devam etmesi ve etmemesinin doğru olabileceği şekilde anladığımızda basitlere de ilişebileceğini söyleyerek imkana bir yön dahil etmiş olmaktadır. Çünkü siyahlık mahiyetinin siyah olmamasının mümkün olması, özdeşliğin ortadan kalkması anlamında değil, mutlak anlamda siyahlığın mutlak yokluk ve olumsuzlukta kaybolması anlamına gelir. Yukarıda Râzî'nin şüpheleri ortadan kaldırdığını düşündüğü imkan kavramlarından biri olan M2 bu anlamda basitlere de ilişebilen bir imkan kavramını teklif eder. Ona göre, siyah fâil sebebiyle siyah, cevher de fâil sebebiyle cevher olmuştur. Böylece imkanı, bekası ve zevalî imkansız olmayan, olarak

³⁶³ Râzî, *Nihâye*, 1/418.

tanımladığımızda basitlere de iliştiğini söyleyebiliriz. “Deriz ki, bu mahza lafza tutunmaktır. İmkandan kastedilen, bir şeyin kendinde hüviyeti bâki olması veya olmamasının mümkün olması haysiyetinde olmasıdır. Bu anlamda hakkında imkan ile hükmedilenin müfret olduğu açıktır.”³⁶⁴ Râzî, bu şekilde tanımlandığında basitin mec’ûl olabilmesi için mefhumuna bir gayriyetin eklenmesi gerekmediğini düşünür.³⁶⁵ Yukarıda ilk meseleyle ilişkili yaptığımız açıklama burada da yardımcı olmaktadır. Basit bir mahiyette herhangi bir gayriyet ve ikilik ve bununla bir nispet tasavvur edilemese de onun mutlak yokluğa dönüşebileceğini veya mutlak yokluktan bir mahiyetin mec’ûl olabileceğini düşünebiliriz. Bu, Râzî’nin, İslam düşünce tarihinde ele alınan tartışma ve meseleleri belirlerken, mahiyet bahislerine yalnızca mahiyetin mec’ûliyeti gibi bir meseleyi eklemekle kalmadığını gösterir. Daha çok imkan kavramını mahiyeti kapsayacak şekilde hem genişletmiş hem zatî olumsuzluk gerektiren bir yönle imkan kavramını zenginleştirmiştir.

Sonuç olarak özetlemek gerekirse, Râzî’ye göre Fâil-i muhtâr hâriçteki muayyen nesneyi defaten yaratır. Hâriçteki nesne varlık ve mahiyetten mürekkeptir ve nesnenin hem varlığı hem de mahiyeti fâilin tesirine dayanır.

قلنا : هذا تمسك بمحض اللفظ ، والمراد من الإمكان كون الشيء في نفسه ، بحيث يصح أن تبقى هويته وأن لا تبقى ، ولا شك ³⁶⁴
أن المحكوم عليه بهذا المفهوم بالإمكان مفرد لا مركب.

Râzî, *el-Metâlib*, 1/117

³⁶⁵ Seyyid Şerif el-Cürçani mec’ûliyetin söz konusu olabilmesi için bir gayriyetin zorunlu olduğunu düşünür. “Burada mec’ûliyet tasavvur edilemez, çünkü mahiyet ve kendisi arasında bir muğayeret yoktur.” Râzî, siyahlığın mutlak anlamda yaratılmamış olabileceğini düşünerek, mutlak yokluk ile bir hüviyet karşıtlığını tesis ederek, imkanın zeminini ortaya koymuş olur. “Kuşkusuz sen karalığın mahiyetini düşünüp de onunla birlikte başka bir mefhum düşünmediğinde orada bir ca’l düşünülemez. Çünkü mahiyet ile kendisi arasında bir başkalık yoktur ki ikisi arasında bir yapanın ca’linin aracılığı tasavvur edilsin de ikisinden biri ötekinin yapımı olsun.” Bk. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 1/612.

Yaratma mahiyete varlık kılıfı giydirilmeye hasredilmemektedir. Fâil-i muhtâr hem nesnenin varlığını hem de neliğini tercih etmiş ve yaratmıştır. Nihayetinde imkan çerçevesinden ne varlık ne de mahiyet dışarda kalmaktadır. İmkan çerçevesinden çıkmadıklarından dolayı Fâil-i muhtâr'ın iradesinin ve kudretinin de hem varlığa hem de mahiyete taalluk ettiğini söyleyebiliriz.

Lakin bir soru şimdiye kadar cevapsız kaldı: İmkanın mahiyetin lâzımı olduğunu düşündüğümüzde, mahiyetin ise Fâil-i muhtâr'ın irade ve kudretine dayandığı sonucuna vardığımızda, imkanı imkan kılan Fâil-i muhtâr'ın irade ve kudreti midir? Böyle bir sonuç Râzî için anlamlı gözükmüyor, çünkü yukarıda işaret ettiğimiz gibi imkan makduriyetin sıhhatinin illetidir. Yani bir şeyin Fâil-i muhtâr için makdûr ve yaratılabilir olabilmesi için kendinde mümkün olması gerekir. Bu nedenle mümkünün imkanı, kâdirin onu yaratmaya kâdir olmasıyla özdeşleştirilemez. Aksi takdirde bir kısır döngü söz konusu olur. Kâdir için bir şey, makdur ancak mümkün ise makdûr olabilir, makdûr ise kâdir ona güç yetirebiliyorsa mümkün olur. Bu bir kısır döngü olduğundan yanlıştır.³⁶⁶

İlaveten imkanın mahiyetin lâzımı olmak bakımından zâil olamayacağı düşünüldüğünde, imkan mümkün için zorunludur.³⁶⁷ Bu sorunun cevabına yaklaşmak için âlemin var olmadan önceki modal durumuna yoğunlaşmak anlamlı olacaktır. Böylece, imkan ve makduriyet kavramları arasındaki ilişki belirginleşecektir. İmkanın makduriyetin mümkün kılıcısı olması, imkanın hudûs “öncesi” bir durumun olması, yani mümkün ve makdur arasındaki öncelik-sonralığın nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir açıklama elde edebiliriz.

³⁶⁶ Râzî, *Nihâye*, 1/307.

³⁶⁷ Râzî, *Nihâye*, 1/457.

4.5. Ezeli İmkan: Âlemin Yaratılmadan Önceki İmkanının Başlangıcı Var Mı?

Bir şeyin meydana gelebilmesi, onun mümkün olmasına bağlıdır. Lakin o hâdisin imkanı öncesinde var olan bir madde tarafından taşınmaz. Bununla beraber, bir şeyin hâdis olabilmesi için makdûr, makdûr olabilmesi için ise mümkün olması gerekir. Bu durumda bir şey hâdis olabilmesi için mümkün olması gerekiyorsa, hudûstan önce bir imkanın bulunması gerekir mi? Bu imkan ezeli midir? Ya da mümkünün imkanı bir noktada başlamış mıdır? Râzî bu meseleyi kıdem-hudûs tartışmaları çerçevesinde, hasmın öne sürebileceği bir eleştiri olarak ele alır. Bununla beraber bu eleştiriye güçlü bir muaraza olarak değerlendirmektedir. Bu bölümde öncelikle âlemin imkanının başlangıcı hakkındaki tartışma argümanlarla beraber ele alınacaktır. Daha sonra, Râzî'nin güçlü gördüğü bu muarazanın asıl itibariyle Râzî tarafından açık bir şekilde ifade edilmese de onun argümentatif aletlerini kullanarak çözümlenebilecek bir yol teklif edilecektir.

Âlemin yaratılmadan önceki imkanının bir başlangıcı olup olmadığı meselesi *el-Metâlib'de* kıdem-hudûs cildinde müstakil bir başlık ve mesele olarak ele alınırken, diğer eserlerde hasmın bir muarazası olarak sunulur. Bu muarazanın getirildiği bir mesele, kıdemim imkansızlığını savunan pozisyona karşı, imkanın ezeli olduğu gerekçesiyle ezeliyetin imkansızlığının iddia edilemeyeceğini öne sürer. İmkanın ezeliyetinin kullanıldığı bir diğer mesele her muhdesin mümkün olduğu iddiasıdır. Çünkü âlemin imkanının ezeli olması teceddüd eden ve aynı zamanda zorunlu olan bir örnek teşkil etmektedir.

Öncelikle âlemin kıdeminin imkansızlığı iddiasına karşı muaraza olarak getirilen gerekçeyi ele alalım:

a. Âlemin ezeliyeti imkansız ise, âlem ezelde mümkün olamaz.

b. Âlem ezelde mümkün.

→ Âlemin ezeliyeti imkansız olamaz.³⁶⁸

Âlemin kadîm olabileceğini savunan görüşe göre, âlemin ezelde mümkün olması gerekir; zira imkanının bir başlangıcı olduğunu varsaymak çelişkiler doğurur. Burada öne sürülen argümanlar beş başlıkta incelenebilir.

1) “Modalitenin dönüşümü” argümanına göre, eğer âlemin imkanının bir başlangıcı olsaydı, başlangıçtan önce âlemin zatî imkanı bulunamazdı. Zatî imkan bulunmadığı takdirde, başlangıçtan önce ya zatî zorunluluk ya da zatî imkansızlık bulunuyordu. Eğer imkanın başlangıcından önce âlem zatî zorunluysa, bu durum âlemin kıdemini gerektirir. Eğer zatî olarak imkansız ise, âlem zatî imkansızlıktan zatî mümkünü dönüşmüş olur. Bu ise iki yönden imkansızdır: Zatî olan şeyler asla değişmez. Eğer değişebileceği düşünülürse, aklî hükümlere güven ortadan kalkar ve mümkünlerin imkanı, zorunluların zorunluluğu ve imkansızların imkansızlığı hakkında aklın hükümleri güvenilemez hale gelir.³⁶⁹ Bu durumda, zatî imkansızın zatî zorunluya dönüşmesi ya da tam tersinin gerçekleşmesi mümkün hale gelir. Oysa zatî imkansız olan bir şeyin ebediyen imkansız kalması; zatî mümkün olanın

³⁶⁸ Modus tolens: $p \rightarrow \neg q$ (Âlemin ezeliyeti imkansızsa, âlem ezelde mümkün olamaz.)
 q (Âlem ezelde mümkün.)

$\therefore \neg p$

Sonuç: Âlemin ezeliyeti imkansız olamaz.

³⁶⁹ Râzî, *el-Erba'în*, 1/28.

ise ebediyen mümkün olması gerekir. Eğer bu modalitelerde değişim mümkün kabul edilirse, bir noktada imkansız olduğu halde iki çelişğin birleşmesi, Şerik-i Bari'nin mümkününe dönüşmesi³⁷⁰ ya da dört sayısının çift sayı olma zorunluluğunun zatî imkansıza dönüşmesi mümkün hale gelebilir. Sonuç itibariyle, aklın imkansız olarak terkip ettiği önermelerin ebediyen aynı kalması gerekir.³⁷¹

2) “Mahiyetin gereği ebedi olmalıdır” argümanı, birinci argümanın temel aldığı modalite hükümlerinin değişmezliğini daha derinden ele almaktadır. Bu argümana göre modaliteler mahiyetin gerekleri oldukları için değişimleri imkansızdır. Bu açıdan zatî imkansız olan her şey, asla varlığı kabul edemez. Çünkü mahiyetin gereği değişmez. Eğer mahiyetin gereği varlığın kabulünün yokluğu ise, bu durumun ebediyen böyle olması gerekir. Diğer taraftan mahiyetin gereği varlığın kabulü ise, ebedi olarak böyle olması gerekir. Âlem için de aynı durum geçerlidir: Eğer âlemin bazı zamanlarda zatî olarak imkansız olduğu doğruysa ve bu durum mahiyetinin bir gereği ise, bu imkansızlığın her zaman geçerli olması gerekir. Râzî burada olası bir eleştiriyi dile getirir: Mahiyetin gereğinin ebedi olması, yalnızca mahiyetlerin varlık ve yoklukta mukarrer olduğu durumda doğru kabul edilebilir. Lakin bu durum, madumun şeyiyyetini gerektirir. Râzî buna şu şekilde yanıt verir: Akıl sahibi herkes, iki zıddın birleşmesinin imkansızlığının ebediyen geçerli olduğunu kabul eder. Benzer şekilde, birin iki sayısının iki katı olması imkansızdır ve bu durum her zaman böyle kalmalıdır. Bunu akıl sahibi herkes kabul der; ancak imkansızlıkların yoklukta bir subutiyete sahip olduklarını

³⁷⁰ Râzî, *Muhassal*, 289.

³⁷¹ Râzî, *el-Metâlib*, 4/35-6.

söylemezler. İmkansızlıklar, mutlak yokluk ve sırf olumsuzlamadır. Aynı şekilde mahiyetin gereği olan modal hükümler de böyledir.

Âlemin imkanının başlangıcı meselesine dönecek olursak, eğer âlemin herhangi bir zamanda zatî olarak imkansız olduğu doğruysa, bu imkansızlığın madumun şeyiyyetini kabul etmeksizin ebediyen sürmesi gerekir. Bu durumda, âlemin hiçbir zaman var olmaması gerekir. Mahiyetlerin gereklerinin ebedi olmasının ikinci gerekçesi, yokluğun imkansızlık ve imkan ile nitelendirilmesinin madumun şeyiyyetini gerektirmediği ilkesine dayanır. Eğer imkan ve imkansızlık iki ademî vasıf ise, bunlar mahiyetlere varlık öncesinde isnat edildiğinde, o mahiyetlerin zât ve ayn olmaları gerekmez. “Anka kuşunun gözü kördür.” örneğindeki gibi hem konu hem yüklem ademîdir ve ademî olan bir konuya ademîlerin yüklenmesi imkansız değildir.³⁷²

3)“Yaratıcıdan bağımsızlaşma” argümanı, birinci argümanla ilişkili olmakla birlikte sonucu itibariyle farklı bir boyut içermektedir. Bir nesnenin modalitesinin değişebileceğini kabul etmek, o nesneyi bir yaratıcıdan müstağni kılabılır. Zira nasıl ki âlemin imkanı, önce imkansız iken sonra imkana dönüştüyse, önce imkansız iken zorunluya da dönüşebilir. İmkansızın imkana dönüşmesi nasıl mümkün görülürse, imkansızın zorunluya dönüşmesi de mümkün görülmesi gerekir. Bu durumda, âlem tamamen yaratıcıdan bağımsızlaşabilir ve varlığa gelişi, âlemin modalitesindeki bir değişim, yani imkansızdan zorunluya dönüşüm şeklinde gerçekleşebilir.³⁷³

³⁷² Râzî, *el-Metâlib*, 4/35.

³⁷³ Râzî, *Nihâye*, 1/237; a.mlf. *el-Metâlib*, 4/ 35.

4) Âlemin imkanının başlangıcı olduğu kabul edilirse, “imkanın hudûsunun sebebi” araştırılması gerekir. Çünkü eğer âlemin zatî imkansızdan, zatî mümkün dönuştüğü düşünülürse, bu imkanın hudûsu ya bir sebep ile meydana gelir ya da sebepsiz bir şekilde meydana gelir. Eğer sebeple olursa, bu imkanın hudûsu zatî mümkün olur ve bu imkan hakkındaki akıl yürütme birinci imkan hakkındaki akıl yürütme gibi olur ki, teselsülle sonuçlanır. Eğer bir sebebe dayanmıyorsa, zatî imkansızın zatî mümkün dönuşmesi tecviz edilmiş olur, ki öncesinde açıklandığı gibi bu doğru değildir. Zira imkan mümkün için zorunludur. Ancak bu imkanın gerçekleşmesinden önce imkansız olduğunu ve sonrasında zorunluya dönuştüğünü kabul edersek, aynı durumun hâdis nesneler için de geçerli olabileceğini kabul etmiş oluruz. Bu durumda, hâdis bir şey, zatî imkansız iken zatî zorunluya dönuşebilir ve böylece yaratıcıdan bağımsız olarak varlık kazanabilir.³⁷⁴

5) “İmkanın hudûsunun şartı” argümanı, ezelde imkanın gerçekleşmemesinin, bir şartın eksikliği ya da bir engelin varlığı ile açıklanabileceğini öne sürmektedir. Buna göre, imkanın hudûsu ya bir şeyin hudûsuna bağılıdır ya da bağılı değildir. Eğer imkan bir başka şeye bağılı ise, o şeyin hudûsuyla vaktin belirlenmesine ilişkin soruşturma, ilk imkanın hudûsunun başlangıcına dair soruşturmaya aynı olur ve bu durum teselsüle yol açar. Çünkü burada, imkanın hudûsunu mümkün kılan şeyin hudûsu sorgulanır ve bu, imkanın bağılı olduğu faktörlerin sorgulanması yoluyla teselsüle götüren bir kapı aralar. Eğer imkan bir başka hâdise bağılı değilse, o hudûsun belirli bir vakitte değil de tam olarak o vakitte gerçekleşmesi ancak o vaktin diğerlerinden daha evla

³⁷⁴ Râzî, *el-Erbaʿîn*, 1/28-9; a.mlf. *el-Metâlib*, 4/35-6.

olmasıyla açıklanabilir. Ancak vakitler arasında böyle bir evleviyet bulunmadığına göre, bu durum imkansızdır.³⁷⁵ Bu argümanın şart-mani bağlamında formüle edilmesi mümkündür. Âlemin varlığının ezelde imkansız olması, ezelde bir şartın yokluğu ya da bir engelin varlığı ile açıklanamaz. Çünkü, şartın varlığının imkansızlığı zatî bir imkansızlık ise, bu imkansızlığın ortadan kalkmasının da imkansız olması zorunludur. Bu sebeple, âlemin imkansızlığının ezelde devam etmesi gerekir. Eğer bu imkansızlık zatî değilse, başka bir şeyin imkansızlığı sebebiyle olur ve bu teselsülle sonuçlanır. Aynı durum engel için de geçerlidir. Çünkü, engelin varlığının zorunluluğu zatî ise, bu engel ortadan kalkamaz ve dolayısıyla âlemin imkansızlığının da sona ermesi mümkün olmaz. Eğer zatî değilse, o zaman engelin varlığının zorunluluğu başka bir şeyin zorunluluğundan olur, ki teselsülle sonuçlanır.³⁷⁶

Bu gerekçeler, âlemin imkanının bir başlangıcından söz etmenin çelişkiye yol açacağını gösterir ve bu bağlamda, ezelde mümkün olan âlemin ezelde var olmasının imkansız olduğu iddiasıyla çeliştiği sonucuna ulaştırır. Çünkü, bir yandan âlemin imkanının ezelde hâsıl olduğunu söylerken, diğer yandan “ezelî olması imkansızdır” demek, varlığının imkanının ezelde hâsıl olmadığını iddia etmek anlamına gelir ki bu bir çelişki oluşturur.

Râzî, bu muarazaya karşı farklı eserlerinde sıkça başvurduğu bir argüman sunar. Bu argüman, âlemin imkanı hakkındaki bu soruşturmayı, hasmın da hâdis olduğunu kabul ettiği muayyen bir hâdis olguya kıyas etmektir. Bu cevap şu şekilde açıklanabilir: “Hâdislerin hudûsunun imkanının başlangıcı yoktur”

³⁷⁵ Râzî, *el-Erbaʿîn*, 1/28-9.

³⁷⁶ Râzî, *Nihâye*, 1/239.

ifadesinden, âlemin ezelî olmasının mümkün olduğuna dair bir çıkarım yapılması doğru değildir. Nasıl ki, yokluk ya da başkasıyla öncelenmiş olma şartıyla belirli bir hâdisi ele aldığımızda, bu hâdisin hudûsunun imkanının bir başlangıcı olduğunu kabul ederken, aynı zamanda bu hâdisin ezelî olmadığını kesin bir şekilde ifade edebiliyorsak; aynı durum, âlemin bütünü için de geçerli kabul edilebilir. Muayyen hâdisin imkanı ezeli olabilir; ancak kendisi ezelî değildir. Çünkü ezeliyet, başkası tarafından öncelenmenin yokluğu anlamına gelir. Lakin muayyen hâdis başkasıyla öncelenme şartıyla düşünülmüştür. Yoklukla/başkasıyla öncelenme, öncelenmemeyle çeliştiğinden, muayyen hâdisin ezelî olabileceği söylenemez. Bu sebeple “hâdislerin hudûsunun imkanının başlangıcının olmadığına dair söz, bir şeyin ezelî olmasının imkanını gerektirmez.”³⁷⁷

Râzî bu argümanı meselenin geçtiği her eserde cevap olarak sunsa da *el-Metâlib*'de yaptığı bir yorum, bu argümandan kendisinin pek ikna olmadığını düşündürmektedir:

Bil ki, bu muaraza gerçekten güçlüdür; çünkü mesele kendinde müşküldür. Varlığının imkanının başlangıcı olmadığını ifade ettiğimizde, bu, varlığının imkanının ezelde hâsıl olduğu anlamına gelir. Diğer taraftan, “ezelî olması imkansızdır”, sözümüzün manası, varlığının imkanının ezelde hâsıl olmadığıdır. Bu da iki zıddın birleşmesini gerektirir.³⁷⁸

Bu cümleleriyle Râzî, imkanın ezeliyetinden kurulan argümanı tekrarlamaktadır. Daha sonra yukarıda ifade edilen cevabın asıl itibariyle, âlemin tamamının imkanına dair talep edilen açıklamanın, muayyen hâdisin imkanı ile

³⁷⁷ Râzî, *el-Erba'în*, 1/29; a.mlf, *Nihâye*, 1/299; a.mlf, *el-Metâlib*, 4/35-6.

³⁷⁸ Râzî, *el-Metâlib*, 4/35-6.

kıyaslayarak hakikatte bir açıklama sunulmadığını söyler: “Yukarıda açıklandığı şekliyle bu meselenin iki taraf için de zor olduğunu kabul edelim. Lakin iki sözün doğruluğu, birbirine çelişik olmasına rağmen nasıl birleşir? Bu çok zordur.”³⁷⁹ Yani muayyen hâdisi dikkate aldığımızda aynı problemle âlemin kadîm olduğunu savunanların da yüzleşmesi gerektiğini kabul etsek dahi, bu asıl itibariyle bulunan çelişkiyi ortadan kaldırmamaktadır. En fazla hasmı cedeli bir şekilde susturmaya yarar. Bu açıdan sunulan cevap iki durumu kıyaslayarak bir çözümün sunulmasından çok, kendisinin açıklayamadığını hasmın açıklamasına sığınarak çözümlemeye çalışmaktadır.

Kanaatimce Râzî felsefesi bu soruya tutarlı bir şekilde cevap geliştirmek için çeşitli imkanlar sunmaktadır. Bir yandan sorunun yanlış bir şekilde formüle edildiği eleştirilebilir: Çünkü “âlemin imkanının ezeliyeti” sorgulandığında “loaded question fallacy” hatasına düşülmektedir. Çünkü sorunun kendisi, imkanın vucudî bir şey olup ezeliliğini sorgulamaktadır. Oysa, soru “Âlemin imkanının başlangıcı var mıdır?” şeklinde değil, Zorunlu Varlığın, yarattığı vakitten önce âlemi yaratmasının mümkün olmadığı bir anın bulunmadığı gerçeğine dayanmaktadır. Bu çözüm önerisi, Râzî’nin soruyu farklı bağlamlarda farklı şekillerde formüle etmesine de dayanmaktadır. Bu bağlamda bu açıklamanın Râzî’nin metinlerinde yer aldığını, ancak tam olarak açık bir şekilde çözüm olarak formüle edilmediğini söyleyebiliriz. Örneğin, âlemin imkanının başlangıcının bulunması gerektiğine dair Râzî’nin sunduğu bir delili şu şekildedir:

Allah’ın bu âlemi yarattığı zamandan bin yıl önce bu âlemi yaratmaya kâdir olduğu konusunda muvafakat sağladık. Çünkü yaratıldığı zamandan bin yıl önce yaratıldığı takdiri âlemi ezeli kılmıyor. Bu sabit olunca, imkanın husulunun vaktini önceleyen bir

³⁷⁹ Râzî, *el-Metâlib*, 4/35.

vakit yoktur ki, imkan sınırlı bir miktar öncesinde hâsıl olmasın. Her bir vaktin öncesinde imkanın hasıl olmadığı bir vakit olmadığına göre, bu imkanın bir başlangıcı olmadığını kesinlememiz gerekir. Böylece bu imkanın başlangıcı olmadığı kesin olur. Bu da matluptur.³⁸⁰

Âlemin hudûsunu savunanlar da Allah'ın, bu âlemi yarattığı zamandan daha önce bir zamanda yaratabileceğini kabul eder. Çünkü âlemin belirli bir vakitte yaratılmış olması, tamamen Allah'ın Fâil-i muhtâr oluşuyla ve onun tercihiine bağlıdır. Belirli bir vakitte âlemin yaratılmış olması diğer vakitlerde yaratılmış olmasından daha evla değildir, zira vakitler mütemasil ve müteşabihlerdir. Bu durumda ancak Fâil-i muhtâr'ın tercihi âlemin yaratıldığı vakti belirler.

Bununla beraber bu ifadenin tam anlamıyla dakik olmadığını belirtmeliyiz. Çünkü “belirli bir vakitte” yaratıldığını ifade ederken, ezelî bir zaman çizgisi içinden bir vaktin tercih edildiği anlamı çıkabilir. Bu ise doğru değildir.³⁸¹ Zira zaman da hâdis olduğundan, âlemin yaratılmasıyla yaratılan bir şeydir.³⁸² Bu nedenle, daha doğru bir ifadeyle “âlemin yaşı” kavramından söz edilebilir. Şimdi tartışılan soruyu, bu tür şüphelerin öne sürülemeyeceği bir biçimde şu şekilde formüle edebiliriz. Örneğin, âlemin yaşı yaklaşık 14 milyar yıl ise, Allah âlemi şu anda 15 milyar yıl yaşında olacak şekilde, yani “daha yaşlı”

³⁸⁰ Râzî, *el-Metâlib*, 4/40.

³⁸¹ Kelâmcılara göre öncelik-sonralık kavramlarının altıncı bir anlamı, zamanın parçalarının birbirine öncelik-sonralık ilişkisinde olurken alt bir zamanın gerektirememsi gibi, âlemin başlangıcının da belirli bir zaman meta-zaman skalasında başlamadığının zeminini oluşturmaktadır. Bk. Râzî, *Nihâye*, 1/298-299.

³⁸² Bk. Peter Adamson, “The Existence of Time in Fahr al-Din al-Râzî's al-Matalib al-âliya”, ed. Dag Nikolaus Hasse, Amos Bertolacci, *The Arabic, Hebrew, and Latin reception of Avicenna's physics and cosmology*, (Boston: DeGruyter, 2018): 65-100.

yaratabilirdi. Yani, şimdiden geriye dönük zamanı saydığımızda, daha fazla yıla tekabül edecek şekilde “daha geride” yaratabilirdi. Bu şekilde, yukarıda alıntılanan gerekçede ifade edilen muvafakat noktasına uygun olarak, Allah bu âlemi yarattığı zamandan bin yıl önce yaratmaya da kâdirdir. “Daha önce mümkün müydü?” sorusunu, birbirini izleyen ve ardı ardına eklenen zaman parçaları anlamında bilkuvve sonsuz olarak değerlendirebiliriz. Ancak bu, yalnızca hâdis bir nesnenin başlangıcını geriye atmaya karşılık gelir; nesnenin başlangıcının olmadığını gerektirmez.

Bu muarazayı çözmek için geliştirilmesi mümkün olan bir diğer argüman mahiyetin mec’ûliyeti meselesiyle irtibatlandırmak olabilir. Âlemden önceki imkanının ezeli olup olmadığı meselesi, vucudî bir imkan kavramını ön kabul olarak varsaymaktadır. Ancak o zaman ezeli bir imkandan bahsedilebilir. Lakin Râzî, *Şerhu’l-İşârât*’ta mutlak yokluk hakkında imkan-zorunluluk-imkansız hükmünün verilmesinin anlamlı olmadığını ifade etmektedir. Şimdi bu pasaja ayrıntılı bir şekilde bakarak, bu sorunun kendisinin “loaded question fallacy”e düştüğünü söyleyebiliriz.

Bir şey var olmadan muayyen bir şey değil ki, mümkün, zorunlu veya imkansız olduğuna hükmedelim. Aksine o mahza olumsuzlama ve sadece yokluktur. Onda bir taayyün veya temeyyüz yoktur. “Onda bir taayyünün olmadığı sözümüzde, ona dair bir hüküm olması açısından bir tür çelişki varmış gibi gözükse de bu sadece dilin ve lafzın bir zorunluluğudur ve kelimelerin darlığındandır.

Tahkik ettiğimizde zorunlu olarak biliriz ki, bir şeyin hudûsundan önce muteayyin ve mütemeyyiz bir şey yoktur, aksine orada sadece olumsuzlama vardır. Böyle olunca, “ya zorunludur, ya imkansızdır ya da mümkündür” sözü fasit olur. Çünkü hüküm, mahkum aleyhi gerektirir. Orada asıl itibariyle bir mahkum aleyh bulunmadığından, hüküm imkansız olur. Ve bu söz güçlüdür. Ancak şöyle bir muaraza bulunur: Bir şeyi hudûsundan önce kâdirin makdûru olarak vasıflandırmaktayız. Ayrıca kendisinde imkansız olan yokluktan ayrılmıştır. Eğer temeyyüz etmeseydi, (makdur olduğu) doğru olmazdı. Bu muarazaya ise, imkansız ile muaraza getirebiliriz. İmkansız mümkünden temeyyüz eder

ama bu temeyyüz onun kendinde bir sıfatla mevsuf sabit bir şey olmasını gerektirmez. Bu da öyledir.³⁸³

Bu bağlamda, âlemin var olmadan önceki imkanını sorgulayan bir muarazaya, âlem yokken mutlak yokluk ve salt olumsuzlama durumu bulunduğundan, bir modaliteden bahsetmenin anlamsız olduğunu belirterek, bu sorunun yanlış bir soru olduğu ifade edilebilir. Daha önce belirttiğim üzere, Râzî âlemin imkanı hakkındaki bu sorgulamaya doğrudan böyle bir cevap sunmamaktadır; ancak Râzî'nin felsefesi bu tür bir çözüm sunmaya imkan tanır. Dolayısıyla, âlemin varlığını önceleyen sabit bir mahiyetin, âlemin imkanını taşıdığını söylememize gerek yoktur. Peki, mutlak anlamda âlemin varlığından önce “âlemin mümkün olduğu hükmü” doğru olmaz mı? Bu problemi daha da ileriye taşımak mümkündür. Bir şey var olmadan önce, makdûr olarak vasıflandırılır. Bu zorunlu bir şeydir, çünkü makdûriyetin doğruluğunun şartı imkandır. Ancak mümkün olan makdûr olabilir. Eğer yoklukta mümkünlerin temeyyüz ettiğini söylemezsek, makdûr olduklarını da söyleyemez oluruz.

Buna dair Râzî'nin çözümünü şu şekilde ifade edebiliriz: Nasıl ki, imkansız ile mümkün birbirinden ayrışıyorlarsa ama bu imkansızın bir vasıfla vasıflanan sâbit bir şey olmasını gerektirmiyorsa, imkan da imkansızdan yukarıda açıklanan temeyyüzün birinci anlamına göre, ayrışabilir ama bu, imkanın subutunu gerektirmez.

Sonuç itibariyle, âlemin imkanının başlangıcı olup olmadığı sorusu, ezeli bir imkanı gerektiriyormuş gözükse de ve Râzî'nin kendisinin de sunduğu

³⁸³ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 2/405

cevaptan pek de memnun kalmadığını tespit etsek de, Râzî felsefesinin imkanları içerisinde bu mesele farklı yönlerden çözümlenebilir. Bir yandan sorunun kendisinin yüklü-soru yangılısına maruz kaldığını ve soruyu farklı bir şekilde vazettiğimizde şüphenin ortadan kalktığını söyleyebiliriz. Diğer yandan, mahiyetin mec'ûliyeti bağlamında, modalitenin ancak zât-sıfatın hâriçte yaratılmasıyla gerçekleştiğini, ondan önceki mutlak yokluk durumunda modalitenin bulunmadığı şeklinde cevap verilebilir. Sonuçta bu çözüm de âlemin imkanının sorgusunun, mutlak yoklukta bir modalite arayışı olduğundan anlamsız bir soruşturma olduğu noktasına varmaktadır.

SONUÇ

Bu tez, Fahreddin er-Râzî felsefesinde imkan kavramını belirli bir yönü dikkate alarak tahlil etmektedir: Zorunlu Varlık, irade ve kudret sıfatlarını haiz, yaratmaması imkansız olmayan, Fâil-i muhtârdır. Bu minvalde, bu çalışma Fâil-i muhtâr nazariyesi temel alındığında, doğa felsefesi ve modal metafizik bağlamında imkanın sınırlarını irdelemektedir. Bu kapsamda, kavramsal tartışmalar incelenmiş, Râzî'nin düşüncesi sistematik ve tutarlı bir şekilde anlaşılmaya çalışılmış ve Râzî adına bazı meselelere çözüm önerileri sunulmuştur.

Tezin bölümlerinde elde edilen temel sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Râzî, heyûlâ kavramını İbn Sînâ'dan farklı bir şekilde kullanarak, cisimlerin zat ve arazlarını merkeze koyan bir anlayış geliştirmiştir. Bu anlayış, cisim-nitelikler ayırımına odaklanmakla birlikte, atomculuk ile hilomorfizm arasındaki klasik ikileme girmeden, hatta atomculuğa alternatif doğa anlayışlarına açık bir bakış sunmuştur. Râzî'nin yaklaşımı, cismin atomcu bir yapıda olup olmadığı tartışmasını merkeze almaktan ziyade, cismin zatı ve niteliklerinin imkan kavramı bağlamında ele alınmasına zemin sağlamıştır. Çünkü Râzî, olgusal olarak cisme dair elde ettiğimiz bilgilere yoğunlaştığımızda cisim-nitelikler ayırımına ulaşabileceğimizi düşünmektedir. Böylece Râzî nazarî atomculuğun zorluklarını üstlenmeye zorlanmadan, olgusal seviyede kalarak ama atomculuğun getirilerini koruyan bir pozisyonu savunmaktadır. Doğal cisimlerin temel yapısına dair bu mülahazalarda Râzî, “heyûlâ” terimini hilomorfizmden farklı bir kavramsal içerikte kullanmaktadır. Öyle ki, ona göre, heyûla, cisim olmak bakımından cisme tekabül etmektedir ve terimin tarihsel kaynağı olan Antik

filozofların da, terimi bu anlamda kullandıklarını düşünmektedir. Bu sebeple, İbn Sînâ'ya iki yönlü bir hata isnat edilmektedir: Râzî'ye göre, İbn Sînâ Antik filozofların doğal cisimlerin temel yapısına dair görüşlerini yanlış anlamış ve buna ilaveten “hayali” olarak kurguladığı heyûlâ kavramına ispatlar getirmeye çalışmıştır. Nihayetinde, Râzî felsefesinde “heyûlâ”, terimsel bir süreklilik sergilerken kavramsal dönüşüme uğramıştır. Yunanca kelime olan “heyûlâ” teriminde ısrar edilmesi, Râzî'nin Antik filozofların asıl düşüncesinin bu olduğu görüşüyle açıklanabilir. Cismin temel yapısının, heyûlâ (cisim olmak bakımından mütemasil cisim) ve arazlar olarak saptayan Râzî, doğada imkanın sınırlarını sorgulamamızda önemli bir zemin sunmaktadır. Doğal nesnelerin temel yapısına dair bu temel görüş, doğal alanda imkanın sınırlarını çizen bir unsurun olmadığını iddia etmeyi mümkün kılmaktadır.

Cisim olmak bakımından tüm cisimlerin mütemasil olduğu fikri, cisimleri imkan açısından tüm niteliklere eşit uzaklıkta bir noktaya yerleştirmektedir. Râzî felsefesinde kullanıldığı anlamında heyûlâ, mahiyette eşitliği vazettiği için, cisimlerin cisim olmak bakımından modal anlamda da eşit oldukları saptanmaktadır. Bu sebeple, eğer bir cisimde bir niteliğin bulunması mümkünse, bu, tüm cisimler için mümkün olmalıdır. Çünkü bir şeyin hükmü, misli (aynı mahiyeti taşıyan nesne) için de geçerlidir. Bu yaklaşımın farklı boyutlarda sonuçları takip edilebilir. Doğada imkanın sınırına dair arayışın doğaya içkin olmadığı ve heyûlânın imkanı sınırlamadığını söylememiz gerekir. Heyûlâ ve nitelikler arasındaki ilişki heterarşik bir yapı arz etmektedir. Heterarşi kavramı bu bağlamda hiyerarşinin mukabiline yerleştirilmektedir. İbn Sînâ'nın doğa felsefesinde “ilk heyûlâ” asıl itibariyle kavramsal bir araç olarak işlev görmektedir, çünkü hâriçte heyûlâ her zaman bir suretle özelleşmiştir. Bir diğer

ifadeyle, her şeye kâbil olmayla özdeşleştirilen ilk heyûlâ, yani doğada mutlak imkan, daima bir suret tarafından sınırlandırılmış bir şekilde var olabilir. Bunun mukabilinde Râzî, İbn Sînâcî ilk heyûlâyı ontolojik bir üst düzeye çıkarmaktadır. Böylece heyûlâ, kendinde kâim bir zattır ve cisim olmak bakımından cisim, bilkuvve her şey olabilir. Mutlak imkanın zemini olarak heyûlâ, sadece kavramsal bir araç değildir. Râzî'ye göre, cisim olmak bakımından cisim doğada olgusal olarak tezahür eden çeşitliliğin ilkesini barındırmaz. Cisim, belirli bir türe doğru bir “türsel madde” teşkil etmediği ve madde, imkan kavramından bağımsız olduğu için, her cisimde her nitelik gerçekleşebilir. Maddenin farklı niteliklere nispeti eşit derecededir, herhangi bir evleviyet barındırmaz ve imkan, madde tarafından taşınılan vucudî bir özellik değil, cisim ve nitelikler arasında bir nispettir. Bu anlayış, doğada çeşitliliğin kaynağını açıklama konusunda önemli bir zemin oluşturmaktadır. Bu sonuç, cisimlerin var olmadan önceki imkanlarının doğal unsurlar tarafından sınırlandırıldığını reddeden bir bakış açısını sunmaktadır.

Tezin ikinci bölümünde, doğal unsurlarla sınırlanmayan imkan kavramının, doğadaki nesneler ve özelliklerin dağılımındaki tezahürleri incelenmiştir. Bu bağlamda, Râzî'nin “rekombinasyon prensibini” benimseyen bir yaklaşıma sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Birinci bölümde teorik olarak temellendirilen geniş imkan anlayışı, ikinci bölümde âlemin tamamını kapsayan bir bakış açısıyla örneklendirilmektedir. Felekî doğal nesneler, unsurî doğal nesneler ve insana özgü özelliklerin dağılımının olumsuzluğu, bu geniş imkan kavramının somut yansımalarıyla birlikte ele alınmıştır.

Burada iki yönlü bir durumdan söz edilebilir: Bir yandan Fâil-i muhtâr nazariyesi, kudret ve iradesiyle tüm imkan alanını kuran ve bu alan içindeki mümkünlerden gerçekleşenleri salt iradesi ve kudretiyle belirleyerek yaratan bir

varlık tasavvurunu merkeze alır. Diğer yandan, bu nazariye, imkan alanının genişliğini ve makuliyetini açıklayarak, bu alanın varlığını da temellendirir.

Tezin üçüncü bölümünde, Râzî'nin doğal nesnelerin temel yapısına dair düşünceleri ve niteliklerin dağılımının olumsuzluğundan yola çıkarak güçlenen Fâil-i muhtâr nazariyesine yönelinmektedir. Çünkü ikinci bölümde doğal olguların olumsuzluğu karşısında vaki olan özellikler dağılımı, Fâil-i muhtâr'ın iradesi ve tahsisıyla açıklanmıştır. Lakin Fâil-i muhtâr nazariyesinin bu olumsuzluğu hangi ölçüde açıkladığının ayrıntılı bir şekilde ortaya konulması gerekir. Eğer Fâil-i muhtâr zorunlu olarak, baskın olan bir sebebe (müreccih) bağlı olarak yaratıyorsa, imkanın Fâil-i muhtâr dışında bulunan bir sebep tarafından sınırlandırıldığı sonucu çıkarsanabilir. Lakin Râzî bunu reddederek, müreccihsiz tercihin sadece Zorunlu Varlık olan Fâil-i muhtâr için mümkün olduğunu savunur. İkinci mesele, Fâil-i muhtâr hakkında da bir seviyede zorunlulukla yaratma (îcâb) söz konusu olup olmadığıdır. Çünkü Fâil-i muhtâr'ın bir şeyi irade ettiğinde muradın gerçekleşmemesi düşünülemez. Bu açıdan muhtâr ile mûcib fail arasındaki fark şu şekilde özetlenebilir: Muhtâr fail, fiili tercih ettikten sonra terkin de gerçekleşmesi düşünülebilen değil, fiilin tercihi yerine terkin tercih edilmesinin de düşünülebildiği faildir. Nihai kertede, Mûcib bi'z-zât nazariyesi irade ve tercihi reddederek, fiilin îcâbını zâta irca ederken, Fâil-i muhtâr nazariyesi irade ve tercihi kabul ederek, fiilin îcâbını bu sıfatlara irca eder. Son olarak, Fâil-i muhtâr için terkin veya başka bir şekilde yaratmanın mümkün olup olmadığı soruşturulmuştur. Burada hususi olarak, irade ve ilim sıfatları arasındaki ilişkiye odaklanılmıştır. Bu kısımda varılan sonuca göre, muhtârın yaratmasında ilim, maluma ve dolayısıyla vaki olana tabidir; buna karşın mûcibin bilmesi yaratmasıdır, bu sebeple vaki olan, ilme tâbidir. Bununla birlikte Râzî'nin ilim ve

irade sıfatları arasında ayrıntılı bir şekilde çözüme kavuşturmadığı bir nokta belirlemektedir: Râzî'ye göre, muhtâr fail kasıt ve iradeyle yarattığı için ve kastın şartı maksudun tasavvuru olduğu için, fail yaratmadan önce maksudu bilmesi gerekir. Râzî bu bağlamda, kasteden failde, mümkünün ne olduğuna dair tasavvurun hâsıl olması gerektiğini ifade eder. Bu durumda, Fâil-i muhtâr nazariyesi bağlamında kurduğumuz sıfatlar arası tebeiyet, yani kudret-irade-ilim sıralaması bozulmaktadır. Burada hangi sıfatın temel olduğu vuzuha kavuşturulması gerekir. Bir diğer ifadeyle, Fâil-i muhtâr nazariyesinde mümkün-zorunlu, irade sıfatına mı, ilim sıfatına mı dayandırılmalıdır? İlim sıfatına dayandırmak mümkün değildir, çünkü ilim tahsis edici değil, kâşiftir. İrade sıfatına da dayandırmak mümkün değildir, çünkü irade maksudun (mümkünün) tasavvuruyla şartlanmıştır. Şart meşrutu öncelemelidir. Bu probleme, tezin dördüncü bölümünde ayrıntılı bir şekilde ortaya konan ademî imkan kavramıyla çözüm aranmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümün ikinci kısmında, Râzî felsefesinde, Fâil-i muhtâr nazariyesinin farklı işlevleri tespit edilip, kategorileştirilmiştir. Râzî, bazı örneklerde Fâil-i muhtâr nazariyesini, İbn Sînâ felsefesindeki zorunluluk iddialarını kıran bir araç olarak kullanır. Diğer durumlarda ise, sebr ve taksim yönteminde dikkate alınmayan bir ihtimal olması dolayısıyla, argümanların eksikliğini gösteren bir “sened-i cevâz ile men” yöntemiyle öne çıkarır. Ayrıca, bu nazariye problem çözücü bir role de haizdir. Râzî'ye göre, Fâil-i muhtâr nazariyesi savunulduğunda, teorik düzeyde ortaya çıkan işkaller ve sorunlar çözüme kavuşturulabilir.

Fâil-i muhtâr nazariyesinin Râzî felsefesindeki bu önemli konumu göz önünde bulundurularak, imkan kavramının ontoloji ve modalite felsefesi

bağlamında incelenmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda, tezin dördüncü bölümünde imkan kavramı bir umûr-u âimme kavramı olarak ele alınmıştır. Râzî, imkan kategorisini reddedenlerin ileri sürdüğü gerekçeleri dikkate alarak, kendi geliştirdiği tadil edilmiş bir imkan kavramıyla bu tür sorunlardan kaçınılabileceğini öne sürmektedir.

Bu bağlamda, Râzî'nin "subutî imkan" kavramına yönelik eleştirileri ve bu eleştirilerin gerekçeleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Çalışma sonucunda, Râzî'nin subutî imkan kavramını reddettiği ve bu yaklaşımını eserlerinin tamamında tutarlı bir şekilde sürdürdüğü görülmektedir. Râzî'nin, imkanın subutî bir kavram olmadığını ve bu sebeple nerede konumlandırılmayacağına dair dakik bir düşüncesi olduğu saptanabilir: madde imkanı taşıyamaz; çünkü bir şeyin özelliği ancak mevsuf olduğu konuda bulunabilir. Aynı şekilde, imkan kâdirin yaratma yetisiyle de özdeşleştirilemez; çünkü yaratılabilir olmanın illeti imkandır. Bu, bir kısırdöngüye sebep olur. İmkan, gelecek tarafından da taşınamaz; çünkü imkanın doğruluğunun şartı olan "gelecek" gerçekleştiğinde "şimdiye" dönüşmektedir. Mutabakat sorunu nedeniyle, Râzî imkanın zihinde de bulunamayacağını düşünür. Râzî zihnî varlığın çözmeyi vadettiği sorunları çözemediği kanaatindedir. Ona göre, zihinde konumlandırıdığımız imkanın mutabakatı zihinde ise, bu durumda imkanın mutabık olduğu şey, hakikatte mümkün olan nesnenin kendisi değil, zihindeki ona dair bilğimiz olacaktır. İmkana dair bilgimizin yine bilgiye mutabık olması, mutabakat sorununu çözmeyeceği için, zihin de doğru bir mutabakat alanı olarak kabul edilemez. Bu çalışmanın önemli sonuçlarından biri de Râzî'nin imkanı düşünebilir olana indirgemediğidir. Çünkü Râzî'ye göre, bir şeyin mümkün olması onu bilen ve itibara alan bir zihne bağlı değildir. Aksi takdirde, mutabakat arayışımız zihindeki

bilgiyle sonuçlanır ki, bu imkanın mutabakatı değil, imkanın bilgisinin mutabakatı olur. Lakin aranan, bu değildir.

Râzî'nin ademî imkan düşüncesi iki yorum serdedilerek anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Birincisi, imkan ve mümkün dair kurulan cümlelerin olumsuz önermeler olduğunu söyleyerek, mutabakat sorunundan kaçınmaktır. Râzî'nin tadil ettiği imkan anlamları, olumsuz cümlelerle yeniden ifade edilerek, böyle bir yorumun izleri sürülmüştür. Böylelikle, imkan kategorisini anlamak için zihnî varlığın kabul edilmesine, imkanın gelecekle ilişkilendirilmesine veya nesnenin varlığından önce bir madde tarafından taşındığına dair varsayımlara başvurulması gerekmez. Çünkü olumsuz önermelerin doğruluğu onların belirli bir varlık alanında bir mutabakatı olmalarına bağlı değildir. Bu yorum birçok avantaj sergilese de mümkün hakkında kurduğumuz olumlu önermeler için kapsayıcı bir açıklama sunmamaktadır. Bu nedenle ikinci bir yoruma başvurulmuştur. O da imkan kavramını, imkansız ve maduma dair bilgiye kıyaslayarak, bu kavramlar bağlamında, fer'iyet kaidesini sınırlandırmaktır. Buradaki temel nokta, Râzî'nin imkan kavramını, imkansız ve madum kavramlarıyla ilişkilendirerek bir çözüm geliştirmesidir. Nasıl ki imkansızlığın veya yok olmağın, imkansız ve yok olan hakkında doğru olmaları için herhangi bir düzeyde subutiyet aranmıyorsa, Râzî'ye göre, bir şeyin mümkün olduğunun doğru olabilmesi için, imkanın sabit bir varlığa sahip olması gerekmez. Böylece Râzî, imkan kavramını, belirli bir mahall ve mutabakata ihtiyaç duymayacak bir şekilde düşünmektedir.

Bu çözümü desteklemek için Râzî, izafet kavramını yeniden düşünmektedir. Ona göre, izafet ademî olduğunda, izafeti oluşturan iki tarafın subutî olması zorunlu değildir. Bununla birlikte, Râzî'nin izafete dair bu görüşü

Ebû Hâşim'e isnat edilen, bilineni olmayan bilgi görüşüyle fark arz etmektedir. Çünkü Râzî'ye göre, izafetin iki tarafı subutî olmasa da temeyyüz etmiştir. Lakin mümkünün temeyyüzü, onun bir hüviyete sahip olduğu anlamında hüviyet-temeyyüzünü haiz değildir; gayriyet-temeyyüzünü haizdir. Gayriyet-temeyyüzü, kendisi dışındakinden temeyyüz etmeyi ifade eder. Dolayısıyla, imkan izafî bir kavram olmakla beraber, izafetin iki tarafı sabit değildir ama temeyyüz etmiştir. Bu yaklaşım, ademî imkan kavramını olumsuz önermelere indirgemedi, olumlu önermelerde kullanıldığında, subutî bir zemin gerektirmemesi açısından yeni bir model sunmaktadır.

Dördüncü bölümde ele alınan temel bir konu da Râzî sonrası dönemde birçok düşünür tarafından risalelerde ele alınan imkan ve mahiyet kavramları arasındaki ilişkidir. Bu tez, mahiyetin mec'ûliyeti meselesini bir mahiyet problemi olarak değil, özellikle bir yaratma ve hudûs meselesi olarak ele almaktadır. Bu araştırma, Râzî'nin, İslam düşünce tarihinde konu edinilen tartışma ve meseleleri belirlerken, mahiyet bahislerine yalnızca mahiyetin mec'ûliyeti gibi bir meseleyi eklemekle kalmadığını göstermektedir. Daha çok imkan kavramını hem mahiyeti kapsayacak şekilde genişlettiğini hem de mahiyet meselesini yaratma ve hudus meselelerine dahil ettiğini saptamaktadır. Râzî'ye kadar imkan kavramı düşünüldüğünde varlık ve yokluk taraflarına açık olan bir mahiyet zemin olarak kabul edilmekteydi. Mahiyetin mec'ûliyeti meselesi ise daha önce zemin olarak kabul edilen mahiyetin kendisini olumsal bir zemine yerleştirmektedir. Bu, Râzî'nin imkanın izafî bir kavram olmakla birlikte, basitlere ilâşebileceğini iddia etmesiyle açıklanabilir. Çünkü bu minvalde, mahiyetin mec'ûliyeti, bir şeyin kendi özdeşliğinin ortadan kalkmasını tecviz etmek anlamına gelmez; bunun yerine mahiyetin mutlak anlamda yok olabileceği senaryosu dikkate alınır. Bu minvalde,

mahiyet mutlak yokluğun karşısına koyulur. Ona göre, mahiyetlerin tamamı, Fâil-i muhtâr'ın nesneleri zât ve sıfatlarıyla birlikte def'aten yaratması yoluyla var olmuştur. Bu nedenle, imkan çerçevesi içinde ne varlık ne de mahiyet dışarıda bırakılabilir. Böylelikle, Fâil-i muhtâr'ın irade ve kudretinin hem varlığa hem de mahiyete taalluk ettiğini söylemek mümkündür.

Ayrıca, imkan ve makduriyet kavramları arasındaki ilişki, âlemin yaratılmadan önceki imkanı bağlamında değerlendirilmiştir. Bu noktada, Râzî'nin doğrudan ele almadığı, ancak felsefi yaklaşımı doğrultusunda geliştirilebilecek bir çözüm önerisi sunulmuştur. Âlemin yaratılmadan önceki imkanı ve mahiyetin mec'ûliyeti konusu, hudûs ve yaratma kavramları çerçevesinde ele alındığında, imkanın irade ve kudret sıfatlarının taalluklarından önce, varlık ve yokluk taraflarında zorunlu olandan, ayrıştığı görülür. Bu durumda, imkanın gayriyet-temeyyüzünü haiz olduğu, lakin hüviyet-temeyyüzüne sahip bir mümkünün ancak yaratma sonrası bir kavram teşkil ettiği söylenebilir.

Mutlak yoklukta bir temeyyüz olmadığından, imkan, zorunluluk ve imkansızlık gibi modaliteler bulunmaz ve bu sebeple âlemin yaratılmasından önce subutî bir imkanın varlığından söz edilemez. Sonuç olarak, bu çözüm, âlemin imkanının bir başlangıcı olup olmadığına dair sorgulamaların, mutlak yoklukta bir hüviyet-temeyyüzü ve sabit bir mümkün arayışına dayandığını göstermektedir. Ancak bu tür bir sorgulama, madûmun şey'iyeti gibi Râzî'nin reddettiği sonuçlara götürmektedir. Âlemin var olmadan önceki imkanının başlangıcına dair sorgulama, âlemin yaşının farklı olabileceği yönündeki bir sorgulamaya dönüştürülerek, sorunun daha doğru bir zeminde, ademî imkan kavramına uygun bir şekilde, tahlil edilmesi gerektiği saptanabilir.

KAYNAKÇA

- Abdu'l-Hamid, Muhyiddin. *Risaletu'l-âdâb fî ilm âdâbi'l-bahs ve'l-munazara*. ed. Orhan Gazi Yüksel. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2009.
- Adamson, Peter. “Fakhr al-Din al-Razi on Void”. ed. Abdelkader Al Ghouz. *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*. Göttingen: V&R unipress, 2018: 307-24.
- Adamson, Peter. “The Arabic Sea Battle: al-Farabi on the Problem of Future Contingents”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 88/2 (2006): 163-188.
- Adamson, Peter. “The Existence of Time in Fakhr al-Din al-Razi’s al-Matalib al-aliya”. ed. Dag Nikolaus Hasse, Amos Bertolacci. *The Arabic, Hebrew, and Latin Reception of Avicenna’s Physics and Cosmology*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2018: 65-99.
- Altaş, Eşref. “el-Metâlibü'l-âliye’nin Kayıp Ciltlerinin Peşinde”, *Nazariyat* 6/2 (2020): 163-176.
- Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî’nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”. *Nazariyat* 2/3 (2015): 75-170.
- Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî’nin el-Heyûlâ ve’s-sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme”. *Nazariyat* 1/1 (2014): 51-116.
- Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, ed. Ömer Türker, Osman Demir *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM Yay. 2013: 91-164.

- Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî’nin Hayatı, Hâmleri, İlmî ve Siyasî İlişkileri”. ed. Ömer Türker, Osman Demir. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013: 41-90.
- Altaş, Eşref. “Şemseddin es-Semerkindî’ye Göre Ontolojik Baskınlık (et-Teraccuh) ve Ontolojik Evleviyet”. *Nazariyat* 8/2 (2022): 1-31.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Amin, Wahid. “From the One, Only One Proceeds”. *Oriens* 48. (2020).
- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan, 2015.
- Attar, Muhammad Fariduddin. *Avicenna and Fakhr al-Din al-Razi on the Cosmic System: The Rule of One, Efficient Causality, and Celestial Mediation*. Yayınlanmamış doktora tezi, McGill University, 2023.
- Baffioni, Carmela. *Atomismo et antiatomismo nel pensiero islamico*. Naples, 1982.
- Baga, Mehmet Sami. *İslam Felsefesinde Cisim Teorisi*. İstanbul: İSAM, 2020.
- Bailey, D.T.J. “Megaric Metaphysics”, *Ancient Philosophy* 32/12, (2012): 303-321.
- Benevich, Fedor. “God’s Knowledge of Particulars: Avicenna, Kalām, and the Post-Avicennian Synthesis.” *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 86/1 (2019): 1-47.
- C. Cook, Kathleen. “The Underlying Thing, the Underlying Nature and Matter: Aristotle’s Analogy in Physics I 7”. *Apeiron* 22/4 (1989): 105-119.
- Charles, David (ed). *The History of Hylomorphism: From Aristotle to Descartes*. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- Charlton, William. *Aristotle’s Physics: Books I and II*. Oxford: Oxford University Press, 1970

- Cohen, Sheldon. “Aristotle’s Doctrine of the Material Substrate”. *The Philosophical Review* 93/2 (1984): 171-194.
- Crumley, Carole L. Heterarchy and the Analysis of Complex Societies. *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 6. (1995): 1-5.
- Cürçânî, Seyyid Şerif el-. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.
- Dadikhuda, Davlat. “Birden Bir Çıkar Ne Demek? İbn Sînâ, Behmenyâr ve Fahreddin er-Râzî’ye Göre Mübâhasât’taki Bir Kuralı”. *Nazariyat* 6/2 (2020): 69-97.
- Dadikhuda, Davlat. “Not so ridiculous. Avicenna on the Existence of Nature (tabia) contra Aristotle and the Asharites”, *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 7/1 (2019).
- Dancy, Russell. “On Some of Aristotle’s Second Thoughts about Substances: Matter”. *The Philosophical Review* 87 (1978): 372-413.
- Daşdemir, Yusuf. *İbn Sînâ Mantiğında Modalite*. İstanbul: Endülüs, 2021.
- Demir, Osman. “Fahreddin er-Râzî’de Cevher-i Ferd ve Heyûlâ-Sûret Teorileri”. ed. Ömer Türker, Osman Demir. *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. İstanbul: İSAM, 2013.
- Dhanani, Alnoor. “The Impact of Ibn Sina’s Critique of Atomism on Subsequent Kalam Discussions of Atomism”. *Arabic Sciences and Philosophy* 25 (2015): 79-104.
- Dhanani, Alnoor. “The Impact of Ibn Sînâ’s Critique of Atomism on Subsequent Kalâm Discussions of Atomism”. *Arabic Sciences and Philosophy* 25 (2015).
- Efird, David, Stoneham, Tom. “What is the Principle of Recombination?”. *dialectica* 62/4. (2008): 483-494.

- el-Bağdâdî, Ebû'l-Berekât. *el-Kitâbu'l mu'teber fi'l-hikme*. thk. Abdullah el-Alavi al-Hadrami. Haydarabad: Dâirât el-Meârif el-Osmaniyye, 1357.
- el-Eş'ârî. Eb'ul-Hasan. *Makâlatu'l-islamiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdu'l-hamîd. Kahire: Mektebetu'n-nahda el-mısriyye, 1950.
- Erdinç, Ziya. *Müteahhirîn Kelâmında Cismin Hakikati: Süreklilik ve Değişim*. Ankara: Fecr, 2023.
- Eşref Altaş, “Gelecekle ilgili Mümkün Önergeler ve Özgür İrade: Fahreddin Er-Râzî'nin Aristoteles'in Mantıksal Kadercilik Çözümüne Yönelik Eleştirileri” *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022): 1183-1206.
- Fârâbî. *Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fine, Kit. “Aristotle on Matter”. *Mind* 101/401. (1992): 35-57.
- Frederick Seymour Michael, “What is the Master Argument of Diodorus Cronus?”. *American Philosophical Quarterly* 13/3 (1976): 229-235.
- Günaydın, Salih. *Fahreddin er-Râzî'nin Düşünce Sisteminde Mekân Kavramı*. *Yayınlanmamış yüksek lisans tezi*. Marmara Üniversitesi, 2013.
- Happ, Heinz. *Hyle: Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin/New York: Walter De Gruyter, 1971.
- Hartmann, Nicolai. “Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff: ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems”. Akademie der Wissenschaften in Kommission bei W. de Gruyter, 1937.
- Hassan, Laura. “In Pursuit of the World's Creator: Fakhr al-Din al-Razi on the Origins of the Universe in al-Matalib al-'Aliya”. *Res Philosophica*, 2021.

- Henry, Devin. “John Philoponus”. ed. Henrik Lagerlund. *Encyclopedia of Medieval Philosophy*. Heidelberg/London/New York: Springer Dordrecht, 2011. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9729-4_278
- İbn Sînâ, *en-Necât fi’l-hikmeti’l-mantikiyye ve’t-tabî’iyye ve’l-ilâhiyye*, nşr. Macid Fahri, (Beyrut, 1985), 30-34.
- İbn Sînâ, *Kitâbu’l-hidaye*, nşr. Muhammed Abduh, (Kahire 1974).
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve’t-tenbîhât: İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 2013.
- İbn Sîna. *en-Necât*, nşr. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî. Kahire 1357/1938.
- İbn Sînâ. *Kitâbu’l-hudûd*. nşr. ve terc. Amelie-Marie Goichon, 1963.
- İbn Sînâ. *Kitâbu’s-Şifâ: Fizik*. çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera, 2004.
- İbn Sînâ. *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2004.
- İbrahim, Bilal. “Causing an Essence: Notes on the Concept of Ja’l al-Mahiyya, from Fakhr al-Din al-Razi to Mulla Sadra”, ed. Ayman Shihadeh, Jan Thiele. *Philosophical Theology in Islam: Later Ash’arism and West*. Leiden: Brill, 2020: 156-194.
- İhvan-ı Safâ. *Resâilü İhvani’s-Safâ ve hullâni’l-vefâ*. nşr. Butrus el-Bustânî. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Jaakko Hintikka, “The Once and Future Sea Fight: Aristotle’s Discussion of Future Contingents in De Interpretatione IX”, *The Philosophical Review* 73 (1964).

- Janos, Damien, Attar, Muhammad Fariduddin. *A Comprehensive, Annotated, and Indexed Bibliography of the Modern Scholarship on Fakhr al-Din al-Razi (544/1150 – 606/1210)*. Leiden/Boston: Brill, 2023.
- Jones, Barrington. “Aristotle’s Introduction of Matter”. *The Philosophical Review* 83 (1974): 474-500.
- Kaş, Murat. “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”. *Nazariyat* 4/3 (2018): 49-81
- Kaya, Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kılıç, Muhammed Fatih. “Nasîrüddîn et-Tûsî’nin Ezelî İlkelerle Hâdis Varlıkların İrtibatı Hakkındaki Bir Risâlesi (Risale fi’l-illetî-tâmme)”. *Mukaddime* 8/1, (2017): 137-153.
- King, Hugh R. “Aristotle without Prima Materia”. *Journal of the History of Ideas* 17/3, (1956).
- Koca, Muhammet Ali. *Müteahhirûn Dönemi Eş’ariyye Kelâmında Ma’dûmun Şeyiyyeti ve Mâhiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi (2013).
- Lammer, Andreas. *The Elements of Avicenna’s Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*. Boston: De Gruyter, 2018.
- McGinnis, Jon. “Mind the Gap: The Reception of Avicenna’s New Argument against Actually Infinite Space” ed. Ali Gheissari, John Walbridge, Ahmed Alwishah. *Illuminationist Texts and Textual Studies Essays in Memory of Hossein Ziai*. Leiden/Boston: Brill, 2018: 272–305.

- Öztürk, Bilal. *İslam Düşüncesinde Birden Fazla Âlemin İmkânına Dair Tartışmalar: İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî Özelinde Bir İnceleme*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul Medeniyet Üniversitesi (2024).
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. “el-Cevherü’l-ferd”, nşr. Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin el-Cevherü’l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”, *Nazariyat* 2/3 (2015): 75-170.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: El-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik, 2019.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Cüz el-evvel mine’l-El-Metâlib el-âliyye*, MS Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3145.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Halk ve’l-Ba’s*. thk. Hüsnü Turgut, Erkan Baysal. Amman: Mektebet el-Ğânim, 2024.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Kitâb fi’t-tibb*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi. Arapça Yazmalar. n. 4743
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Mebâhisu’l-Meşrîkiyye fî ilmi’l-ilâhiyyat ve’t-tabî’îyyât*, thk. Muhammed el-Bağdâdî. Kum: İntişârâtü’l-zevî’l-kurbâ, 1428/2007.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Metâlibu’l-âliye min el-ilm’l-ilâhî*. thk. Abdullah Muhammed İsmail, Muhammed Derğam. Kuveyt: Dâru’d-diyâ, 2023.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Metâlibü’l-âliye mine’l-ilm’l-ilâhî*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-’Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *el-Mûlahhas fî’l-mantık ve’l-hikme*. thk. İsmail Hanoğlu. Amman: el-Asleyn, 2021.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *es-Sirru’l-mektûm fî muhatabati’n-nucûm*. Kâhire: el-Matba’u’l-haceriyye, 1482.

- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *et-Tefsîru'l-kebîr*. Beyrut: Dâr ihyâ et-turâs el-arabiy, 1460.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *İtikadat firak el-muslimin ve'l-muşrikîn*. nşr. Ali Sami en-Neşşâr. Kahire: Mektebe en-nahda al-mısıriyye, 1938.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *İtikadat firak el-muslimin ve'l-muşrikîn*. nşr. Ali Sami en-Neşşâr. Kahire: Mektebe en-nahda al-mısıriyye, 1938.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Kitâbü'l-Erbâîn fî usûli'd-dîn*, nşr. Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 2004.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Me'âlimü Usûli'd-dîn*, çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtîhu'l-gayb = et-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1420.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Metafizik (el-El-Metâlibü'l-âliye)*. ed. Ekrem Demirli. İstanbul: Fikriyat, 2022.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Şerhu müşkilâti Kitâb el-Kânûn*. nşr. Necefkulî Habîbî. Tahran: Meclis şivârî islâmî, 2018.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Şerhu Uyûni'l-hikme*. Tahran: Müessesetü's-Sâdik, 1373.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengî, 1384.
- Reshotko, Naomi. "A Bastard Kind of Reasoning: The Argument from the Sciences and the Introduction of the Receptacle in Plato's 'Timaeus.'" *History of Philosophy Quarterly* 14/1 (1997): 121–37.

- Rıdvan Cıru, *Cürcânî’de Mâhiyet Sorunu: Şerhu’l-Mevâkıf ve Hâşiyeleri Bağlamında*, Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi (2024).
- Richardson, Kara. “Avicenna and the principle of sufficient reason.” *The Review of Metaphysics* 64/4. (2014): 743-768.
- Robinson, H. M. “Prime Matter in Aristotle”. *Phronesis* 19 (1974): 168-188.
- Saruhan, Müfit Selim. “Kindî ve Beş Cevher”. *Felsefe Dünyası* 2/42 (2005), 166-174.
- Sattler, Barbara. „A Likely Account of Necessity: Plato’s Receptacle as a Physical and Metaphysical Foundation for Space” *Journal of the History of Philosophy* 50/2 (2012): 159-195.
- Setia, Adi. “Fakhr al-Din al-Razi on Physics and the Nature of the Physical World: A Preliminary Survey” *Islam & Science* 2/2, 2004: 161-80.
- Setia, Adi. “Atomism versus hylomorphism in the kalam of al-Fakhr al-Din al-Razi: a preliminary survey of the Matalib al-‘Aliyyah”. *Islam and Science* 4 (2006): 113-140.
- Setia, Adi. “Time, Motion, Distance, and Change in the Kalam of Fakhr al-Din al-Razi: A Preliminary Survey with Special Reference to the Matalib Âliyyah” *Islam & Science* 6/1, 2008: 13-29.
- Setia, Adi. *The Physical Theory of Fakhr Al-Din al-Razi*. Yayınlanmamış doktora tezi. International Islamic University Malaysia, (2005).
- Shihadeh, Ayman. “Avicenna’s Corporeal Form and Proof for Prime Matter in Twelfth-Century Critical Philosophy: Abū’l-Barakāt, al-Mad’ūdī, Al-Rāzī”. *Oriens* 42 (2014): 364-396.
- Solmsen, Friedrich. “Aristotle and Prime Matter: A Reply to Hugh R. King”. *Journal of the History of Ideas* 19/2 (1958): 243-252.

- Sorabji, Richard. “Simplicius: Prime Matter as Extension”. ed. Ilsetraut Hadot. *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie: Actes du colloque international de*. Berlin, Boston: De Gruyter, 1987: 148-165.
- Sorabji, Richard. *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD*. London: Bristol Classical, 2012.
- Steinkrüger, Phillip, Duncombe, Matthew. “The Megaric Possibility Paradox” *apeiron* 57/1, (2024): 111-137.
- Stone, Abraham D. “Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance”. ed. Robert Wisnovsky. *Aspects of Avicenna*. Princeton: Markus Wiener, 2001.
- Şenel, Kübra. *İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî’nin Mahiyet Teorileri: Özcülük Açısından Karşılaştırmalı Bir Tahlil*. Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi (2023).
- Tiryaki, Kübra. *İbn Sînâ’nın Doğa Felsefesinde İsti’dâd: Türleşme ve Bireyleşme Bağlamında Bir İnceleme*. Yayınlanmamış doktora tezi. İstanbul Üniversitesi, (2023).
- Tiryaki, Mehmet Zahit. “Güçlerden İşlevlere: Fahreddin Râzî’nin İç Duyular Eleştirisi”, *Nazariyat* 4/2 (2018): 73-115.
- Tûsî, Nasireddin. *Telhisu’l-Muhassal*. nşr. A. Nûrânî. Beyrut: Dâru’l-edvâ, 1985.
- Üçer, İbrahim Halil. “Aristotelesçi Dunamis’in Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti’dâd ve Teheyru’ Anlayışı Üzerine”. *Nazariyat* 2/3 (2015): 35-74.
- Üçer, İbrahim Halil. “İbn Sînâ’nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve’l-Fesâd, VI’nın Karşılaştırmalı bir Analizi”. ed. Zahit Tiryaki, Kübra Tiryaki. *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. İstanbul: Nobel, 2016.

- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Von Hertling, Georg. *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles. Ein kritischer Beitrag zur Geschichte der Philosophie*. Bonn: Eduard Weber's Buchhandlung, 1871.
- Wisnovsky, Robert. "Towards A History of Avicenna's Distinction between Immanent and Transcendent Causes". ed. David C. Reisman. *Before and After Avicenna*. Leiden: Brill, 2003.
- Yücel, Hüseyin. *Grek Felsefesinden İbn Sînâ'ya Heyûlâ*. Ankara: Elis, 2022.
- Zamboni, Francesco Omar. "Weak Discourses on People's Lips Fakhr al-Din al-Razi against Representationalism and Conceptualism". *Nazariyat* 9/2 (2023): 69-112.
- Zamboni, Francesco Omar. *At the Roots of Causality: Ontology and Aetiology From Avicenna to Fakhr al-Din al-Râzî*. Brill: Leiden, 2024.
- Zerkân, Muhammed Sâlih. *Fahreddin er-Râzîve ârâuhu el-keîâmîyye ve'l-felsefîyye*. Kahire: Dâru'l-fîkr, 1963.