

FAHRUDDİN RÂZÎ'NİN SÜNNÎ EŞ'ARÎ KELÂMINA YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Veysel KAYA*

FAKHR AL-DIN AL RAZI'S CRITIQUES UPON THE SUNNITE ASH'ARITE KALAM

Fakhr al-Din al-Razi is known in the Kalam history as the person who combined the philosophy with Kalam. In fact, he discussed some issues of the Islamic theology depending on the methaphysics of being (*wujud*) and contingency (*imkan*) which was derived from Ibn Sina. This attitude essentially influenced Ahl al-Sunna Kalam after him. In doing so, he didn't hesitate to criticize his predecessors in many issues in the both methodological and practical matters. This article is dealt with the critiques of Fakhr al-Din al-Razi upon the Ash'arite Kalam, to which he himself adhered, on methodological issues as well as on some matters such as the proof of creation, the visibility of God and God's admissibility of the temporal beings.

GİRİŞ

Hicret'in I. asrının sonlarında Mu'tezile ile başlayan ve süren kelâm geleneği içerisinde III./IX. asırda Küllâbiyye ile Sünnî kelâm ortaya çıktı. IV./X. asırda ise Eş'arî ve Mâturîdî Sünnî kelâm okulları sahnedeki yerlerini aldılar. V./ XI. asra gelindiğinde Eş'arî ekolünde Bâkîllânî (403/1013), Ebû İshak İsferyânî (418/1027), Abdulkâhir Bağdâdî (429/1037), Cüveynî (478/1085) gibi, Mâturîdî ekolünde ise Pezdevî (493/1099) ve Ebü'l-Muîn Neseî (508/1115) gibi mezhep içerisinde sistematik eserler vücuda getiren büyük simalar yetişti. Diğer yandan aynı zaman dilimi içerisinde Kâdî Abdulcebbar el-Hemedânî (415/1025) Mu'tezile'nin, inkıraz döneminin arefesindeki son büyük temsilcisiydi.

Gazzâlî'ye (505/1111) kadar Eş'arî kelâmının, muhalifleri olan Mu'tezile kelâmcılarının ortaya koyduğu konular ve kavramlara odaklandığı görülmüştür. Bu durumda temel tartışma konuları, zât, cevher-araz, cisim gibi somut; hudûs-kıdem, teşbih, hilâfeyn ve misleyn gibi soyut kavramlar etrafında döner.¹ Bu dönemin başlıca istidlâl metotları, görünür alemden hareketle bir takım ortak illetler tesbit ederek görünmeyen âleme ilişkin hükümler çıkarma anlamına gelen "gâibi şâhîde kıyas", delilin geçersizliği ile medlûlun de geçersiz olacağını ifade eden "in'ikâs-ı edille" ve bir hükmün aslına illet olabilecek hususları alıp, diğerlerini dışarıda bırakmak şeklinde tanımlanabilecek "sebr ve taksîm"dir.

* Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. vkaya03@hotmail.com

¹ bk. Hârezmî, Muhammed b. Ahmed el-Kâtib, *Mefâtihu'l-'ulûm*, Kâhire 1981, s. 17.

Kelâm alanında sistematik eserlerin verildiği bu asırda felsefe cihetinde Fârâbî'den (339/950) tevârüs ettiği birikimle özellikle imkân, vücûb ve imtinâ kavramlarını merkeze alarak kendine özgü bir metafizik/ilâhiyyât sistem kuran İbn Sînâ (428/1037), meşşâî ve işrâkî eğilimli Müslüman filozofların felsefî sistemlerine büyük ölçüde kaynaklık etmiştir. Bunun yanında söz konusu metafizik geleneği, Gazzâlî'den sonra mantıkî ve ontolojik prensiplerden ibaret temel felsefî ilkelerin (mebâdi) kelâm sahasına girmesinde etkili olmuştur. Dolayısıyla İbn Sina, felsefe alanında olduğu kadar kelâm alanında da belirleyici bir konuma sahiptir.

İşte İbn Sînâ'dan sonraki yüzyılın Eş'arî kelâmcısı Fahrüddin Râzî (606/1209) kendinden önceki bu felsefî ve kelâmî geleneği iyice hazmetmiş bir kişi olarak Sünnî Eş'arî kelâm içerisinde bu iki mirasın mezcedilip kelâmın yararına olacak şekilde tesis edilmesine öncülük etmiştir. O, Gazzâlî'nin mantık ilmine karşı sergilediği olumlu tavırdan hareket ederek kurduğu kelâm sistemini mantıkî esaslar ve kurallar üzerine oturtmaya çabalamıştır. Öte yandan felsefede “*el-cihâtu's-selâse*” (üç kip) olarak da bilinen, yukarıda bahsettiğimiz İbn Sînâ felsefesinin dayanaklarını oluşturan vücûb, imkân ve imtinâ kavramlarını temele alarak modalite mantığını kuvvetle icrâ etmiştir.²

Fahrüddin Râzî'nin gözlerden kaçan en önemli özelliği, bilhassa son dönem eserlerinde mensup olduğu Eş'arî kelâm geleneğine ciddî eleştiriler yöneltmesidir. Onun bu tavrı son eserlerinden olan *el-Metâlibu'l-Âliye*'de görülmektedir. Bu nedenle makale içerisindeki konular bu eser temel alınarak işlenmiştir. Öbür taraftan ilim hayatının erken dönemlerindeki bazı görüşlerini son dönem eserlerinde terk etmesi ve hattâ aksini benimsemesi³, onun, bazı yazarların belirttiği gibi Eş'arîliği şiddetle savunan⁴ bir kelâmcı olmadığını göstermektedir.

Râzî'nin ilk başta kendi zamanına kadar gelen Ehl-i Sünnet kelâmının kullandığı temel metotları tenkit etmesi, onun sadece kelâmın ferî meselelerinde farklı görüşlere sahip bir muhalif olarak kalmadığını, aksine Sünnî kelâmın metodolojisinin içine düştüğü çelişkileri o dönemin felsefî ve kelâmî birikimi muvacehesinde tespit ederek kendi zamanı için bir nevi “yeni bir ilm-i kelâm” tesis etmeye çalıştığını ortaya koymaktadır.⁵ Bu metodik eleştirilerin yanında yön (*cihet*) ve uzam (*hayyiz*)⁶, Allah'ın

² Râzî'nin bu metodunu İbn Sînâ'nın felsefesiyle karşılaştırarak inceleyen bir çalışma için bk. Kafrawî, Shalahudin, *Necessary Being in Islamic Philosophy and Theology-Study of Ibn Sînâ's al-ishârât and Fakhr al-Dîn al-Râzî's Muhassal* (Basılmamış Doktora Tezi), Binghamton University, New York 2004.

³ Buna tekvîn sıfatı ve rü'yettullah hakkındaki görüşleri örnek gösterilebilir.

⁴ İzmirli İsmail Hakkî, *İslâm'da Felsefe Akımları* (nşr. Ahmet Özalp), İstanbul 1995, s. 384.

⁵ Râzî henüz basılmamış; fakat büyük önemi haiz olan *Nihâyetu'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*'ünde kelâmcıların kullandığı metotlardan şu dört tanesinin zayıf olduğunu belirtmektedir:

1. “Hakkında delil bulunmayan şeyin nefyedilmesi gerekir” (ما لا دليل عليه يجب نفيه): İn'ikâs-ı edille olarak bilinen ve “delilin butlânı, medlûlün butlânını gerektirir” şeklinde ifade edilen bu metot daha çok Bâkîllânî'nin ismiyle beraber anılmıştır. bk. Bâkîllânî, Ebû Bekr, *Temhîdu'l-evâ'il ve telhîsu'd-delâil* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1987, s. 31, 32. Râzî bu noktadaki görüşünü en açık şekilde sıfatların sayısı probleminde ortaya koymaktadır. O'na göre kelâmcılar sıfatları sekiz (hayat, ilim, kudret, irâde, sem, basar, kelâm, bekâ) sayısı sınırlı tutmuşlar ve “deliller sadece bu sıfatların var olduklarını göstermektedir. Delili olmayan şeyin nefyedilmesi gerektiğine göre bunlardan başka zât ile kâim sıfat yoktur” demişlerdir. Râzî ise aklın sabit olduğuna delâlet ettiği şeyin sâbit olduğuna hükmedebileceğimizi, fakat ne var ne de yok olduğuna delâlet ettiği şeylerde de tavakkuf edilmesi gerektiğini söyleyerek buna katılmadığını açıklamıştır. bk. *el-Metâlibu'l-âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî Sekkâ), Beyrut 1987, III, 221 ve ayrıca III, 126.). Bunun yanında Râzî bir hususta delilin olmayışının medlûlün

bir mekanda olup olmaması meselesi⁷ ve aklın hüsün ve kubuhta hüküm sahibi olması (*tahsînu'l-'akl ve takbîhuh*)⁸ gibi bir çok meselede de seleflerini tenkit etmiştir.

Bu makale içerisinde Râzî'nin Sünnî Eş'arî kelâmına yönelttiği tenkitler arasında diğerlerinden daha fazla önemi haiz olduğu düşünülen üç konu seçilmiştir. Bunlar hudûs delili, Allah'ın havâdise mahal olması ve rü'yetullah konusunda ileri sürülen varlık delilidir.⁹

A) HUDÛS DELİLİ

Bilindiği gibi kelâmcılar, atom ve arazların geçiciliğinden hareketle oluşturdukları hudûs teorisi ile Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmışlardır. Bu teoriye göre atom

→ →

olmadığını göstermediğinin, başka bir ifadeyle bir şeyi bilmememizin o şeyin olmadığını asla göstermediğinin altını çizmiş ve bu anlayışını hulûl ve kulların fiilleri gibi bir çok hususta tabik etmiştir. bk. *Metâlib*, II, 103; III, 50. İcî ve Cürçânî de mütekaddimîn kelâmcıların bu görüşünü kabul etmekle zarûriyyât ve nazariyyâtın çökebileceğini, zira zarûrî ve nazarî olarak bilmediğimiz şeylerin var olmasının mümkün olduğunu dile getirerek Fahruddin Râzî'nin kanaatini desteklemektedirler. bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kâhire 1907, II, 22, 23.

2. Câibi şâhîde kıyas etme (قياس الغائب على الشاهد): Râzî, Gazâlî öncesi Eş'ariyye ve Mu'tezile kelâmının temel metotlarından olan bu metotun kapsayıcı bir illet (*câmi'*) bulunmadığı taktirde, genel mânâda bâtil olduğunu belirtmiştir. (*Metâlib* II, 38, 53) Zâten ona göre Allah'ı tenzîh etmede esas, gâibi şâhîde kıyasın batıl olmasıdır. (a. e., II, 53). Öbür taraftan Râzî'nin bu metodu reddederken asıl üzerinde durduğu ontolojik ve epistemolojik kâide şudur: "Bir hükmün herhangi bir mâhiyet için geçerli olmasıyla, o hükmün benzerinin farklı bir mâhiyet için geçerli olması gerekmez." (a. e., III, 196). Zâten Allah bir takım sıfatlarıyla değil, zâtî (mâhiyeti) itibarıyla diğer mevcudlardan ayrı (*muhâlif*) olduğu için (Râzî'nin bu konudaki görüşü için bk. a. e., I, 313 vd. ; *Kitâbu'l-erba'în fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî Sekka), Beyrut 2004, s. 95) burhânî bir akıl yürütme söz konusu olmadıkça gâibi şâhîde kıyas etmek pek de geçerli bir yol değildir. Râzî'nin kitabının bir yerinde bu metotla *el-burhânu'l-karî'*yi karşı karşıya koymasına dikkat çekmek gerekmektedir (*Metâlib* II, 38). Sem' ve basar sıfatları hakkında Eş'arîlerin kıyâsu'l-gâib ale's-şâhîdi kullanmalarına getirdiği tenkidler için bk. *Metâlib*, III, 193 vd. Şüphesiz günümüzde de çok atıf yapılan bir metot olarak gâibi şâhîde kıyas etme meselesi bu makalenin dışında ayrıntılı bir çalışmanın konusudur.

3. İlzâmlar (الزامات): İlzâm, muârinin görüşüne dayanarak ayrı bir illetle (*el-'illetu'l-fârîka*) kıyas yapmaktır. Cürçânî'nin Râzî'den aktardığına göre, Eş'arîlerin "Allah bir ilim ile âlimdir. Çünkü O'nun irâde ile mürid olduğu hususunda ittifak edilmiştir" ve kulların fiilleri bahsinde "kul yaratmaya kâdir olsa Allah gibi yeniden yaratmaya da güç yetirirdi" benzeri çıkarımlarda bulunmaları ilzâmâta örnektir. Bu yakın ifade etmemektedir; çünkü aslin hükmü taraflar arasında kabul edilmektedir. Yoksa bizzat kesin olduğu belli değildir. bk. Cürçânî, a.g.e., II, 33.

4. Yakîne Ulaşılmak İstenen Akli Hususlarda Naklî Delillere Sanılmak. Râzî'den sonra da özellikle İbn Teymiyye gibi selefler arasında çok eleştiri konusu olan, Râzî'nin naklî delillerin zan ifade ettiğine dair görüşleri için örneğin bk. Râzî, Fahruddin, *el-Mesâilu'l-hamsûn fî usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicazi Sekkâ), Beyrut 1990, s. 39; a. mlf., *Me'âlimu usûli'd-dîn* (nşr. Semih Duğaym), y.y. 1992, s. 36; *Kitâbu'l-erba'în*, s. 416.

Râzî'nin "zayıf delillerin tezyîfi" başlığı altında incelediği bu konular için bk. *Nihâyetu'l-'ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, Ayasofya ktp., nr. 2376, vr. 8a vd. Cürçânî'nin bu dört zayıf metot konusunda Râzî'nin *Nihâyetu'l-'ukûl'*ünden yaptığı alıntılar için bk. *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 35 vd.

⁶ Râzî, kelâmcıların "cihet ve hayyizin bizâtihi varlıklarının olmadığı, aksine akıl ve vehmin hayal ettiği şeyler oldukları" görüşüne karşı çıkmaktadır: *Metâlib*, II, 17.

⁷ a. e., IV,12. Burada Râzî, ne kendisi mütehayyiz olan, ne de mütehayyiz bir şeye hulûl eden varlığın sadece Allah olduğu yakînî delillerle sabit olmakla beraber, mümkünler arasında böyle bir varlığın olup olmadığı konusuna gelince, Hükemâ'nın böyle bir varlığı ispat ettiklerini ama kelâmcıların reddettiklerini, fakat bunu reddetmeleri için ellerinde herhangi bir delilin bulunmadığını, hudûs delilinin ise (bu makalenin ilerleyen sayfalarında görüleceği gibi) yine yetersiz kaldığını ifade etmektedir.

⁸ Eş'arîler'i bu konuda Mu'tezile'nin görüşlerine vakıf olmamakla suçlar. *Metâlib*, III, 338 vd.

⁹ Râzî, Mâtürîdî kelâmcılar ile yaptığı tartışmaları ise *Münâzarâtu Fahriddîn er-Râzî fî bilâdi Mâverâinnehr* adlı müstakil bir eserde ele almıştır (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1967.

arazdan bağımsız (*hâli*) olamadığı gibi, araz da iki zamanda varlığını sürdürememektedir. Dolayısıyla araz iki zaman diliminde kalıcı olamadığı için geçici olmakta, atom ise geçici olan araza mahal olmakla aynı kategoriye dahil olmaktadır. Bu da geçici olanın kalıcı (kadîm ve bâkî) ve yaratılmamış bir varlığa ihtiyacı olduğu tezini akla getirmektedir.¹⁰ Ancak Fahrüddin Râzî'nin bu delil hakkındaki temel kanaati, tek başına hudûs delilinin, âlemi yoktan var eden, kendinden başka ezeli bir varlık bulunmayan, kadîm bir tanrıyı isbat etmede yetersiz kaldığıdır. Ona göre mütekekkimlerin tamamına yakını sadece hudûs delilinin âlemin bir yaratıcısının olduğuna delil getirmede yeterli bulunduğu hususunda söz birliği etmişler ve fakat hâdisin bir muhdise ihtiyacı duyduğunu bilmenin zarûrî bir bilgi mi yoksa istidlâlî bir bilgi mi olduğu konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. Mu'tezile'den Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî (319/931) ve Müslümanlar'dan büyük bir kesim, hâdisin bir muhdise ihtiyacı duyacağı bilgisinin zarûrî (zorunlu) bir bilgi olduğunu kabul etmişler; yine Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî (303/915), Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933) ve onların görüşlerini destekleyenler ise söz konusu ilmin aklın herhangi bir çıkarıma başvurmadan elde ettiği, zarûrî bir bilgi değil de istidlâl yoluyla elde ettiği kesbî, ama yine kesin (*yakînî*) bir bilgi olduğunu savunmuşlardır.¹¹

Râzî'nin de ifade ettiği gibi, hudûs delili kelâmcılar tarafından basit ve dolaysız bir mantık örgüsüyle ortaya konmaktadır. Buna göre, akıl sahibi olan herkes bir bina gördüğü zaman bu binanın bir yapıcısı olduğuna, bir ses işittiği zaman bu sesi çıkaran bir insan veya başka herhangi bir varlığın olduğuna hükmeder. Yani insan aklı, önünde hâdis bir durum veya şey gözlemediği zaman, durmaksızın ve düşünmeksizin ona sebep ve illet aramakta, doğrudan bu hâdisin bir muhdisi olduğu sonucuna varmaktadır. Hatta bu idrâk insan aklının aslî bir fitratı olup, çocuklarda ve hayvanlarda bile mevcuttur. Bu ise hâdisin bir muhdise ihtiyacı duyduğu bilgisinin bedihî (apaçık) bilgilerin en kuvvetlisi olduğunu göstermektedir.¹²

İşte Râzî bu noktada insan akıl ve fitratının böyle bir idrâk ve çıkarıma doğuştan gelen temayülünün, kelâmcıların Allah'ın varlığını isbât etmedeki işlerini çok kolaylaştıracağını kesinlikle kabul etmemekte, aksine insan fitratının bu konudaki hükümlerinin bir takım mahzurları da beraberinde getirdiğine dikkat çekmektedir.

Şöyle ki Râzî'ye göre insan aklı fitrî/bedihî/zarûrî olarak her hâdisin bir muhdisi ve yaratıcısı olduğuna hükmetmekle birlikte, aynı kesinlikle hâdis olan bir şeyin hiç yoktan (*min lâ şey'*) değil, bir maddeden ve belirli bir zaman içerisinde yaratıldığına da hükmetmektedir. Yani akıl bu iki yargıdan birisini ne ölçüde doğru kabul ediyorsa, diğerini de aynı ölçüde doğru ve geçerli kabul etmek zorundadır. Eğer bir binanın mutlaka bir yapıcısı olduğu kanaatine varılıyorsa, o bina var olmadan önce kendisinden yapılacağı bir maddenin ve içerisinde bulunacağı bir zamanın da olması gerektiği aynı kuvvetle sonuç olarak çıkarılmalıdır. Kelâmcılar, hâdisin bir yaratıcıya olan

¹⁰ Bâkîllânî, *Temhîd*, s. 41 vd. ; Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâri'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd* (nşr. Esad Temim), Beyrut 1996, s. 39 vd.; Mankdîm Şeşdîv, Ahmed b. el-Hüseyn *et-Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1996, s. 93 vd.; Karadaş, Çağfer, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 37-61; İskenderoğlu, Muammer, *Fakhr al-Din al-Râzî and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*, Leiden 2002, s. 32 vd.

¹¹ *Metâlib*, I, 207. Bk. Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâ'îler'in Kelâm Sistemi* (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, s. 167.

¹² *Metâlib*, I, 74, 207.

ihtiyacının zaman ve maddeye olan ihtiyacından daha kuvvetli olduğunu savunmaya ve bu ikisinin arasında bir ayırma gitmeye çalışmaktadırlar. Muhdise olan ihtiyaçtaki hükmü, madde ve zamana ihtiyaç hususunda işletmemekle kelâmcılar büyük bir çelişki içerisinde düşmüşlerdir.¹³ Râzî, Eş'arîler'in de içinde bulunduğu kelâmcıların bu tavrına şiddetle karşı çıkar ve "Cedeli ve inatçıların sözleri ise muteber değildir. Onlar ihtiyaç duydukları zaman, bedîhiyyâtı inkâr etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir" der.¹⁴

Diğer yandan Râzî, hudûs delilinin kadîm olan bir tanrıyı isbat etmede de yetersiz kaldığını düşünmektedir. Kelâmcılar, cismânî olan âlemin hâdis olduğunu isbat ettikten sonra her hâdisin bir muhdisi olması gerektiği ve bu muhdisin de sonradan var olmuş olması halinde teselsül veya devrin gerekeceğini söylemişler, bu nedenle kadîm bir yaratıcının var olması gerektiği sonucunu çıkarmışlardır. Oysa ki Râzî'nin nazarında varlığı zorunlu olan bir tanrının başka bir varlık yaratması ve ona cisimleri yaratma kudretini bahşetmesi, dolayısıyla da bu cismânî âlemin yaratıcısının kadîm ve ezeli değil, mahlûk ve muhdes olması aklen câiz ve mümkündür.¹⁵ Yine aklen, vâcibu'l-vücûd olan ilâhın kendisi gibi varlığı zorunlu olmayan fakat ilim, kudret ve hikmet sıfatlarına sahip, kadîm bir varlık yaratması da mümkündür.¹⁶ Zaten apaçık bilgi, hâdis bir varlığın muhdisinin kadîm olacağına hükmedemez. İnsan aklının tabii temayülünü ifade eden "fitrat", hâdisi varlığa getirenin de hâdis olacağını kabul eder.¹⁷ Sonuç olarak denilebilir ki kelâmcıların hudûs delili "bu cismânî âlemin yaratıcısının kadîm, ezeli ve varlığı zorunlu bir tanrı olduğunu ortaya koymamaktadır".¹⁸

Râzî'nin düşüncesine göre temel sorun, kelâmcıların isbât-ı vâcibde "imkân" kavramı üzerinde odaklanmak yerine "hudûs" delilini kullanmada ısrar etmeleridir.¹⁹ Ona göre kadîm, ezeli ve vâcibu'l-vücûd bir yaratıcıyı isbat etmede yukarıda sözü edilen mahzurların ortaya çıkmaması için odak noktasına alınması gereken kavram "imkân"dır. Bu konu, İslâm kelâm terminolojisinde, bir müessire ihtiyaç duymanın illetinin ne olduğu (*'illetu'l-hâce ile'l-müessir*) problemiyle özdeşleşmiştir.

Râzî'ye göre sonradan var olan/var kılınan bir şeyin var edicisine olan ihtiyacı hâdis olması değil mümkün olması belirler. Yani, hâdis olduğu için değil; mümkün olduğu için bir müessir ve müreccihe ihtiyaç duyar.²⁰ Esasında Râzî'ye göre de hâdisin bir müessire ihtiyaç duyması zarûrî ve bedîhidir; fakat bu ihtiyacın illeti kesinlikle hudûsta aranmamalıdır. Çünkü hudûs, bir şeyin varlığının yokluğundan sonra olması, yokluğu ile öncelenmesidir. Bu "öncelenmiş olmak" (*mesbûkiyyet*) ise o şeyin bir sıfatıdır. Bir şeyin sıfatının sâbit olması ise mevsûfunun tahakkuk etmesine muhtaç-

¹³ a. e., I, 209.

¹⁴ a. e., a. yer.

¹⁵ a. e., I, 319. Nitekim Ebû Ali Cübbâî de hudûs delilinin bu noktasında bir eksiklik hissetmiş olacaktır ki bu delilin tam olarak işleyebilmesi için meşhur kıyasta "Âlem hâdistir; her hâdisin bir muhdisi vardır" önermelerinden sonra, neticeye ulaşmadan önce âlemin muhdisinin kendisi veya kendi içinden bir şey olamayacağını ayrı olarak ispat edilmesi gerektiğini savunmuş, böyle bir önerme olmaksızın delilin eksik kalacağını söylemiştir. Koloğlu, a.g.e., s. 168.

¹⁶ *Metâlib*, I, 320.

¹⁷ a. e., I, 207.

¹⁸ a. e., I, 321.

¹⁹ a. e., I, 84.

²⁰ a. e., I, 155. Ayrıca bk. Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* (nşr. Semih Duğaym), Beyrut 1992, s. 120.

tır. Bu taktirde bir şeyin hudûsunun, o şeyin varlığına ihtiyaç duyması gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Eğer bu hatalı sonuç daha da ileriye götürülürse bir şeyin kendinden sonra gelmesi sonucu doğacaktır.²¹ Râzî bu ve buna benzer birçok delili *Kitâbu'l-erba'in*'inde zikrederek hudûsun ihtiyaç illeti olmayacağını isbata çalışır.²² Buna karşılık imkânın illet kabul edilmesi halinde ise tüm bu sorunlar ortadan kalkacaktır. Öyle ki imkân, vâcibu'l-vücûd ve kadîm olan bir varlığa ihtiyacı tam manâsiyle gerçekleştiren tek kavramdır.²³ İmkân delilinde kendisine ulaşılan varlığı zorunlu kadîm varlığın aynı zamanda ebedî olması da kaçınılmazdır. Bu anlayış, "kıdemi sâbit olanın, yokluğu mümteni'dir" (ما ثبت قدمه امتنع عدمه)²⁴ şeklinde formüle edilen ontolojik hakikatin açıklımıdır.

Râzî'nin bu imkân metafiziği aynı şekilde, kelâmcıların yukarıda belirtilen âlemin hudûsunu ispatta temel dayanakları olan cevher ve arazların hudûsu teorisinde farklı açılımlara yol açmaktadır. Bütün kelâmcıların genel kanaatinin aksine o, arazların bâkî olabileceklerini savunmuştur. Ona göre birinci zamanda varlığı mümkün kabul edilen arazın ikinci zamanda zâtî bir imtinâyâ intikal etmesi, herhangi bir şeyin zâtî yokluktan zâtî varlığa geçebilmesini de mümkün kılmaktadır. Genel kanının aksine bu durum, Râzî'ye göre bir müessire ihtiyacı ortadan kaldırmabilmektedir.²⁵ Fakat öte yandan arazlar mâhiyetlerinin bir gereği olarak mümkün oldukları için bir müessire ihtiyaçtan hâli kalamayacaklardır. Çünkü mümkünlerin bekâları halinde müessirden müstağnî kalamayacakları genel bir hükümdür.²⁶ Dolayısıyla cevher ve arazların bir yaratıcıyı gerektirdiği fikrinin temelden sarsılması söz konusu değildir.

Denilebilir ki Fahrüddîn Râzî isbât-ı vâcibde temel vurguyu imkân kavramı üzerine yönelterek kelâm âlimlerinin cevher, araz ve cisim gibi kavramlar etrafında yoğun bir tabiat felsefesine girişmelerini yerinde bulmayıp bir anlamda gereksiz görmekte, kelâmın ontolojik perspektifinin varolan (mevcûd) üzerine değil varlık (vücûd) üzerine odaklanarak bir çok problemin temelden ve "kısa yoldan" çözebilmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu noktadan hareketle onun, Mu'tezilî mecrâda akan Sünnî kelâmın felsefî mecrâyâ yönelmesinde kavşak noktasında durduğunu tespit etmek gerekmektedir.

Şüphesiz Fahrüddin Râzî'nin kelâmcıların aksine hudûs kavramı karşısına imkânı koymasında, İbn Sînâ'nın bu konudaki mütalâalarını temel aldığı gözden kaçmaz. Râzî ve sonrasındaki ehl-i sünnet kelâmcılarının "eş-Şeyhu'r-Re'is" diye andıkları İbn Sînâ, heyûlânın kıdemini inkâr eden Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcıların kabul ettikleri hudûs delilini reddetmek amacıyla, "fâil ve illete ancak bir şeyin hiç yoktan varlığa gelmesi için ihtiyaç olduğu" görüşünü eleştirir.²⁷ Ona göre, hudûsun varlığı zorunlu değildir. Dolayısıyla, onunla başka bir şeyin (tanrının) varlığı zorunlu hale gelemez. İbn Sînâ'nın varlık ve yokluk kavramlarından hareketle hudûsun ihtiyaç illeti olamayacağına dair değerlendirmelerini Râzî de benzer şekilde yapmaktadır.²⁸

²¹ Râzî, *Kitâbu'l-erba'in*, s. 42

²² bk. a. e., 41 vd.

²³ a. e., s. 42.

²⁴ bk. Bâkullânî, *Temhid*, 49; Râzî, *Metâlib*, I, 319, 324, 326, 327; III, 81, 159.

²⁵ Râzî, *Me'âlim*, s. 29.

²⁶ Tûsî, Nasîruddin, *Telhîsu'l-Muhassal* (nşr. Abdullah Nûrânî), Tahran 1359, s. 121.

²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: İlahiyyât (I-III)* (nşr. C. Anawati, Said Zâyid), ts. ve y.y., I, 260.

²⁸ İbn Sînâ, *en-Necât fî'l-hikmeti'l-mantûkiyye ve't-tab'iyye ve'l-ilâhiyye* (nşr. Mâcid Fahri), Beyrut ts., s. 249

Burada belirtmek gerekir ki felâsifinin maddenin kıdemi görüşüne hiçbir zaman katılmayan Râzî'nin²⁹ bu tavrını, İbn Sînâ'nın kelâmcıların hudûs deliline yönelttiği eleştirileri dikkate alarak Eş'arî kelâmını bir çıkmazdan kurtarmak istemesi şeklinde yorumlamak da mümkündür.³⁰ Râzî'nin yukarıda geçen değerlendirmelerinden imkâna hudûstan daha kapsayıcı ve ontolojik işlev açısından daha sağlam bir kavram olarak baktığı söylenebilir. Fakat farklı bir bakış açısıyla kelâmcıların sahip çıktığı zâtî hudûs mefhumunun da, imkân kavramının sağladığı bu genişliği sunduğunu ifade etmek mümkündür ve hudûsu reddetmek yerine ona böyle açılımlar sağlamanın Ehl-i Sünnet kelâmı açısından daha uygun olacağı söylenebilir.

B) ALLAH'IN HAVÂDİSE MAHAL OLMASI

Kelâmcılar, Allah'ın zâtının hâdis olan şeyleri kabulü ve onlara mahal teşkil etmesi görüşünü peşinen Kerrâmiyye mezhebine izâfet ederler.³¹ Fakat Râzî'ye göre "vâkıa" hiç de böyle değildir. O'na göre aslında kelâmî mezheplerin tamamına yakını kendilerini bu mezhepten müteberrî görseler de, Allah'ın hâdis şeylere mahal olduğunu zımnen kabul etmektedirler. Râzî bu yelpazeyi başta Eş'arîler olmak üzere, Mu'tezile ve Felâsife'yi içine alacak şekilde genişletmekte ve neden onlara böyle bir görüşü atfettiğini şöyle izah etmektedir:

Mu'tezile'nin iki büyük siması Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâî zâtullahta mürîdlik sıfatının "ortaya çıktığı"; hâdis sesleri işitme, hâdis renkleri görmesinin zâtında meydana geldiği görüşünde olmuşlardır.³² Her ne kadar hudûs yerine "teceddüd" lafzını kullansalar da bu, onları Râzî'nin söylediği durumun dışarısında bırakmayacaktır.³³ Râzî'nin Mu'tezile içerisinde özel bir yeri olduğunu düşündüğü³⁴ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî zaten Allah'ın ilminin malumâtın değişmesiyle değiştiğini (*tağayyür*), bu ilimlerin ise Allah'ın zâtında ortaya çıktığını açıkça beyan etmiştir.³⁵

Felsefeciler, fikrî mezhepler arasında bu görüşten en uzak kimseler olsalar da³⁶ Allah'ın hâdis şeylere göre öncelik, beraberlik ve sonralık gibi "izâfet"leri zâtında barındırması sebebiyle ve söz konusu izâfetleri de aynlarda mevcut olan sıfatlar olarak kabul etmeleri dolayısıyla bir takım manâ ve sıfatların tanrının zâtında ortaya çıktığını kabullenmiş olmaktadır.³⁷

Kerrâmiyye'nin bu görüşünden kaçtıklarını söyleyen Eş'arîler'in ise bir takım fikirleri aslında onların da Allah'ın havâdise mahal olduğunu zımnen benimsediklerini göstermektedir. Şöyle ki Sünnî Eş'arî kelâmcıların nazarında Allah ezelden ebede kadar belirli bir cismi yaratmaya kâdirdir. Bu cismi yarattığı zaman ise onu yaratmaya kâdir oluşunun devam etmesi söz konusu değildir. Çünkü mevcûd olan bir şeyi icad

→ →

vd.; krş. *Metâlib*, I, 74 vd.

²⁹ bk. mesela a. e., I, 139.

³⁰ Bunu destekleyen ifadeler için bk. a. e., I, 326, 327.

³¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 63;

³² *Metâlib*, II, 107. bk. Koloğlu, a.g.e., s. 189 vd.

³³ Râzî, *Kitâbu'l-erba'in*, s. 117.

³⁴ *Metâlib*, I, 87.

³⁵ a. e., II, 107.

³⁶ a. yer.

³⁷ a. e., a. yer; *Kitâbu'l-erba'in*, s. 117.

etmek muhaldir. Muhâl makdûr olmadığına göre (امحال لا قدره عليه)³⁸ bu cismin yaratılışına Allah'ın kudretinin taalluku zâil ve fânî olmuş olur. Aynı şekilde ezelde Allah'ın Zeyd'den namaz kılmasını istemiş olması imkânsızdır. Zeyd var olunca da “şimdi” içerisinde Allah ondan namaz kılmasını istemiş olacaktır. Allah'ın bu talebi bir ilzâm olup, bu ilzâm önceden olmadığı halde sonradan meydana gelmiş, şu halde Allah'ın zâtında bir sıfatın ortaya çıkmasını gerekli kılmıştır. Eş'arîler'in “sıfatlar değil, taalluk ve nisbetler hâdistir” şeklinde gelebilecek itirazlarına da Râzî “bu taalluk ve nisbetler nefsu'l-emirde var mıdır? Şayet yoksalar, Allah'ın şimdiki zamanda namaz kılmayı talep ettiğini inkar etmek gerekir. Eğer bu taallukât varlığa sahipler; o zaman Allah'ın zâtında bir sıfatın ortaya çıkması gerçeğinden kaçılmaz” şeklinde cevap verir.³⁹ Buna benzer deliller Allah'ın sem' ve basar sıfatları hususunda da getirilebilir.⁴⁰ Ayrıca Eş'arîler neshi kabul ederler ve onu “sâbit hükmün kaldırılması” veya “hükmün sona ermesi” şeklinde tanımlarlar. Her iki taktirde de bu, değişimin (*tağayyür*) vâki olduğunu itiraf etmektedir.⁴¹

Râzî bu değerlendirmelerinin, onun kelâmın temel meselelerinden olan sıfatlar ve taallukları konusuna olan bakışının çerçevesi içinde ele alınması gerektiğini ihsas ettirerek aynı konu içerisinde kendisine göre bir sıfat tasnifi yapar. Buna göre sıfatları genel olarak üç kısma ayırmak mümkündür:

1. İzâfetlerden bağımsız olan hakikî sıfatlar. Vücut⁴², hayat gibi

2. İzâfet ve nisbetlerle mevsuf (kendilerine izâfeler lâzım gelen⁴³) hakikî sıfatlar. Mesela “ilim, malûm ile taalluku olan bir sıfattır” diyen için ilim hakikî bir sıfattır; bu sıfatla malûm arasında da özel bir nisbet ve taalluk hâsıl olmuştur.

3. Sırf nisbet ve izâfet olan sıfatlar. Zeyd'in Amr'ın sağında olması vb.⁴⁴

Râzî sıfatları bu şekilde bir taksime tâbi tuttuktan sonra Allah için de olsa izâfî sıfatların hâdis olmasının kabullenilmesi gereken ve inkâr edilmesi mümkün olmayan bir şey olduğunun altını çizmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla gerek Eş'arîlerin gerekse diğer mezheplerin Allah'ın havâdise mahal olduğu fikrini kendileri için kabullenmek istememeleri boşuna bir uğraş olmaktadır. Bu sonuçtan da Râzî'nin bu manâda, kaçınılması imkânsız olan bir olgu olarak Allah'ın zâtının hâdis olaylara mahal olduğunu kabul etmekte herhangi bir mahzur görmediğini çıkarmak mümkündür.

Meselenin kaynağında izâfî sıfatlar probleminin bulunduğunu vurgulayan⁴⁶ Fahrüddin Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*'sinin başka bir yerinde sıfâtullahın taallukları hakkındaki kanaatlerini dile getirmektedir. Ona göre, örneğin ilim sıfatını ele alırsak, diğer Eş'arî kelâmcıları “zât”, “sıfat” ve “bu sıfatla malum arasındaki taalluk” şeklinde üç şey ispat ederlerken, esasında ortada üç değil iki şey vardır ve bunlar zât ile “âlimlik” (*âlimiyye*) diye isimlendirdiğimiz nisbettir. Bu nisbet ise zâtın kendisi değil,

³⁸ bk. *Metâlib*, III, 82, 83, 226, 311.

³⁹ a. e., I, 106, 107.

⁴⁰ bk. a. e., a. yer; *Kitâbu'l-erba'in*, s. 118.

⁴¹ a.g.e., s. 117.

⁴² Râzî'nin vücûdu zâtan ayrı bir sıfat olarak gördüğünü belirtmek gerekir.

⁴³ a.g.e., s. 118.

⁴⁴ *Metâlib*, II, 108; *Kitâbu'l-erba'in*, s. 118.

⁴⁵ *Metâlib*, a. yer; *Kitâbu'l-erba'in*, a. yer.

⁴⁶ *Metâlib*, II, 111

zâttan ayrı fakat zâtta mevcut bir manâdır.⁴⁷ Eş'arî kelâmcıların görüşlerinin aksine taalluklar, sıfatlar veya zâtta kâim manâlar ile muallel değıllerdir; zâttan ayrı ve zâtın kendisiyle muallel ontolojik durumlardır.⁴⁸ İşte Râzî'nin söz konusu bu nisbet ve taalluklara “zâtta ve zât ile muallel” olarak bakması, ilâhî bilgi, kudret ve irâdenin âlemle olan ilişkisi neticesinde Allah'ın zâtında zorunlu olarak hâdis şeylerin vuku bulması olgusunu beraberinde getirmektedir. Râzî böyle bir açılım getirmekle Mu'tezile'nin sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet kelâmına getirdiğı temel eleştirilerden de sıyrılmanın mümkün olduğunu tasrih etmektedir.⁴⁹

C) RÜ'YETULLAH'TA VARLIK DELİLİ (DELÎLU'L-VÜCÛD)

Allah'ın görülebilmesi (rü'yetullah) meselesi kelâmda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında tartışma konusu olan bir husustur. Bilindiğı gibi Mu'tezile, kabul edilmesi durumunda doğacak sonuçlardan uzak kalmak için, oluşturduğu bir takım kriterlere binaen nassların zahirinin aksine öbür dünyada Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmektedir.⁵⁰ Ehl-i Sünnet ise Mutezile'nin bu görüşüyle hem nasslara karşı çıktığını hem de getirdiğı akli delillerin geçerli olmadığını isbata çalışmıştır. Ehl-i Sünnetin Mutezile'ye karşı birçok naklî delil kullandığı bilinmektedir. Akli delil olarak, hem Eş'arîlerin hem de Mâtürîdîler'in başvurduğu temel kanıt varlık delili (*delîlu'l-vücûd*) olmuştur.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları rü'yetullaha akli dayanak bulma hususunda “varlık” (*vücûd*) kavramına başvurmuşlar ve bu kavramın ortaklık (*iştirâk*) vasfını kullanmışlardır. Buna göre bir şeyin görülebilmesinin genel anlamda bir illeti (*el-illetu'l-mutlaka*) tespit edilebildiğı taktirde, *mevcûd* olma *müşterek* vasfına sahip şeyler hakkında aynı olan bir hükmün geçerli olacağı düşünülmüştür. Bu şekilde vücûd delili ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından şöyle tkrir edilmiştir: Aklen sabit olan bir husustur ki cevherin görülmesi sahihtir (geçerlidir). Bir araz olan renk de görülebilir. Cevherler ve renkler görülmenin kendilerinde geçerli olması konusunda ortaklardır (*iştirâk*). Bu geçerlilik (*sıhhat*), hâdis bir hükümdür. Dolayısıyla bir illetinin olması gerekir. Aynı hükümleri farklı illetlerle talilin imkânsız olmasından ötürü, ortak hükmün talilinin ortak bir illetle yapılması gerekir. Cevherlerle arazlar arasında ortak olan şey de ya hudûstur ya da vücûddur. Söz konusu sıhhatin illetinin hudûs olması söz konusu değildir. Çünkü hudûs zaten sonradan ortaya çıkan vücûd ve bir şeyin varlığından önce yokluğun bulunması durumundan ibarettir. Bu taktirde geriye yalnızca vücûd kalmaktadır. O zaman Allah'ın var olması, rü'yetinin sıhhati için geçerli bir illet olacaktır. İlet hâsil olunca da hüküm hâsil olur. Bunun neticesi olarak “Var olan her şey görülebilir” (كل موجود يصح ان يرى) prensibi Sünnî Eş'arî kelâmının bir *mebde'* i olarak kalmıştır.⁵¹

Râzî Ehl-i Sünnet kelâmının yegâne akli delili olarak kabul ettiğı bu varlık delilini reddeder. Bu delilin ortaya konmasında kullanılan *sebr* metodunun ancak “zayıf

⁴⁷ a. e., III, 223.

⁴⁸ a. e., III, 232.

⁴⁹ a. e., a. yer.

⁵⁰ bk. Mankdîm, *Ta'lik*, s. 232 vd.

⁵¹ Şehristânî, Abdülkerim, *Nihâyetu'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm* (nşr. Alfred Guillaume), Oxford 1934, s. 357. Razî, *Kitâbu'l-erba'in*, s. 184. bk. Yeşilyurt, Temel, *Tanrı'nın Aşkınılığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, Malatya 2001, s. 35 vd.

zan" ifade ettiğini vurgulayan Râzî⁵², Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e karşı geliştirdiği itirazları benimseyerek savunur. Tedrîcî bir üslûpla, rü'yetin geçerliliği denilen şeyin ademî bir hüküm olduğunu, sâbit olsa bile her hükmün talil edilmesinin gerekmediğini, iki benzer hükmün farklı illetlerle talilinin câiz olabileceğini, cevher ve araz arasında sadece vücûd ve hudûsun ortak olmasının gerekmediğini, hudûsun da illet olabileceğini, aslında mahluk olma sıfatının da cevherler ve arazlar arasında ortak bir şey olduğunu ve aynı mantıkla mahlûk olmanın *sıhhat illetinin* varlık olarak tespit edilmesi halinde her var olanın mahlûk olabileceği şeklinde bâtul bir hükmün ortaya çıkacağını belirtir.⁵³

Fethullah Huleyf'in de tespit ettiği gibi⁵⁴ Râzî'nin bu aklî delilleri, Mu'tezile'nin Ehl-i Sünnet'e karşı ortaya koyduğu deliller ile büyük bir benzerlik arz etmektedir.⁵⁵ Râzî ise söz konusu delilleri zikrettikten sonra şu satırlara yer vermektedir: *Bu meseledeki görüşümüz Şeyh Ebû Mansûr el-Maturîdî es-Semerkindî'nin tercih ettiği'dir. Buna göre, biz aklî delillerle Allah'ın rü'yetinin sıhhatini isbat etmeyiz. Bu meselede Kur'ân ve hadislerin zahirine sarılır, tevil yoluna gitmeyiz. Yine bir takım aklî delillerle rü'yeti nefyedenlere de bu yolla karşı çıkarız ve delillerine itiraz edip, zayıf olduğunu beyan ederiz.*⁵⁶

Görülmektedir ki Razi rü'yetullahın aklen isbâtını imkânsız görmekte; tıpkı hudûs delili bahsinde İbn Sînâ'nın itirazlarını makul görmesi gibi, Mu'tezile'nin Eş'arî kelâmına karşı kullandığı delilleri kuvvetli bulup bu delillere Ehl-i Sünnet'in aklî açıdan cevap vermeye çalışmasını uygun bulmamaktadır. Kendisinin genç yaşlarda yazdığını düşündüğümüz *el-Mesâilü'l-hamsûn fi usûli'd-dîn* adlı eserinde varlık delilini zikredip desteklemesine rağmen⁵⁷, olgunluk eserlerinde bu delile karşı çıkmaktadır.⁵⁸

Râzî'nin varlık delilini "makul" bulmamasının altında, ahvâl teorisinin bu yolla geçerli kılınacağı endişesinin yattığının altını çizmek gerekir. Varlık delilini savunmanın bazı Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcıların kabul ettiği ahvâl teorisini kabul etmeye götüreceğini düşünen Râzî, Mâturîdî kelâmcı Nuruddin es-Sâbûnî (580/1184) ile arasında geçen bir tartışmada hâller teorisi ile vücûd delili arasındaki bu doğrudan bağlantıya işaret etmiştir.⁵⁹ Bu tartışmada Râzî siyahın görülmesinin geçerli olmasının var olmasından mı yoksa siyah olmasından mı kaynaklandığını sormakta, var olmasından kaynaklandığını söyleyen varlık delili savunucularına, daha önce itiraz ettiği sebr ve taksim metodunu kullanarak bu düşüncelerinin onları hâlleri kabullenmeye götüreceğini izah etmektedir.⁶⁰ Üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesinin sıkı bir

⁵² Râzî, a. e., s. 187.

⁵³ a. e., s. 184-191.

⁵⁴ Huleyf, Fethullah, *A Study on Fakh al-Din al-Râzî and His Controversies in Transoxiana*, Beyrut 1966, s. 128.

⁵⁵ bk. Şehristânî, a.g.e., s. 358-361.

⁵⁶ Râzî, *Kitâbu'l-erba'în*, s. 190. *Kitabu't-Tevhîd*'inde aklî delillerden ziyade sem'î delilleri tahlil eden ve Mutezile'ye cevap vermeye çalışan Ebû Mansûr Mâturîdî, zannedilenin aksine sadece bu naklî delillerle de yetinmemiştir. Hatta Râzî'nin iddia ettiği gibi yalnızca nassların zahirine tutunmamış; vücûd deliline çok benzeyen yaklaşımlar sergilemiştir. bk. *Kitâbu't-tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammet Aruçi), Ankara 2003, s. 126. Fakat Maturîdî'den sonra gelen Mâturîdî kelâmcıların da daha çok naklî delillere vurgu yaptıkları ve onları rü'yetullahı ispat etme hususunda yeterli gördükleri belirtilmelidir. bk. Neseff, Ebu'l-Mu'in, *Tabsiratu'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 2004, I, 525, 526.

⁵⁷ Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn*, s. 56.

⁵⁸ bk. Razî, *Muhassal*, s. 142; *Meâlim*, s. 54; *Metâlib*, I, 87.

⁵⁹ Râzî, *Münâzarâtu Fahridîn er-Râzî*, s. 14-17. krş. Şehristânî, a.g.e., s. 359.

⁶⁰ Râzî, a. e., s. 16.

savunucusu olarak, var olan ve yok olan arasında hâl denilen herhangi bir şeyin kesinlikle olamayacağını vurgulamaktadır.⁶¹ Sonuçta Râzî'nin Bâkullânî ve Cüveynî gibi hâller teorisini kabul eden⁶² Ehl-i Sünnet kelâmcıları için vücûd delilini savunmanın düşünce tutarlılığı açısından makul ve mantıklı görülebileceğini kabul ettiğini söylemek mümkündür.

SONUÇ

Sonuç olarak, Eş'arî kelâm âlimlerinden eğitim alan bir kelâmcı olan Fahruddin Râzî, kelâmın temel meselelerinde bile mensup olduğu mezhebin aklî mantalite ve terminolojik kurgusunu çekinmeden eleştirebilmiş, hangi fikrî akıma ait olursa olsun kendi düşünce yapısı içerisinde "makul" bulduğu hususları tereddüt etmeden alarak seleflerini tenkit etmiş ve böylece mezhebî taassuba değil aklî temellere dayalı bir sünnî kelâm sistemi oluşturmaya çabalamıştır. Hakkında, "kelâma felsefeyi soktuğu" yargısı sıkça yapılan Râzî'nin, Aristoteles mantığına sıkı sıkıya bağlı olmasının doğurduğu mahzurlara işaret etmekle beraber ne tür kaygı ve prensiplerle yola çıktığının iyi bir şekilde tespit edilmesi, kendinden sonra kelâm ve felsefede "İmam" kabul edilen bir âlimin görüş ve duruşunun hakkıyla anlaşılması açısından önemlidir.

⁶¹ Râzî, *Muhassal*, s. 53.

⁶² a. e., a. yer.

