



AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE METAFİZİK MESELELER:
EL-METÂLİBU'L-ÂLİYE ÖRNEĞİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUHAMMED KESER

DANIŞMAN
DOÇ. DR. HÜSEYİN KAHRAMAN

AKSARAY-2025

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE METAFİZİK MESELELER:
EL-METÂLİBU'L-ÂLİYE ÖRNEĞİ**

YÜKSEK LİSANS

MUHAMMED KESER

DANIŞMAN : DOÇ. DR. HÜSEYİN KAHRAMAN

JÜRİ ÜYESİ : DOÇ. DR. MUSTAFA YILDIZ

JÜRİ ÜYESİ : DR. ÖĞR. ÜYESİ MAHMUT ULU

AKSARAY-2025

TELİF HAKLARI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU

Bu tezin tüm hakları saklıdır. Kaynak göstermek koşuluyla tezin teslim tarihinden itibaren bir (1) ay sonra tezden fotokopi çekilebilir.

YAZARIN

Adı : Muhammed

Soyadı : Keser

Bölümü : Temel İslâm Bilimleri

İmza :

Teslim Tarihi :

TEZİN

Türkçe Adı : Fahreddin Er-Râzî’de Metafizik Meseleler: El-Metâlibu’l-Âliye Örneği

İngilizce Ad : Metaphysical Issues In Fahreddin Er-Razî: The Example Of El-Metâlibu’l-Âliye

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Tez yazım süresince bilimsel ve etik ilkelerine sonuna kadar dikkatle uyduğumu, tezimin zenginleşmesini sağlaması gayesiyle yararlandığım tüm kaynak ve eserleri kaynak gösterme ilkelerine uygun olarak kaynakçada belirttiğimi ve bu bölümler dışındaki diğer tüm ifade ve cümlelerin şahsıma ait olduğunu beyan ederim.

Muhammed KESER

İmza

T.C.
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
JÜRİ ONAY SAYFASI

Muhammed KESER tarafından hazırlanan “Fahreddin Er-Râzî’de Metafizik Meseleler: El-Metâlibu’l-Âliye Örneği” başlıklı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği ile Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

	<u>Kabul</u>	<u>Ret</u>	<u>İmza</u>
Danışman: (Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN) (Temel İslam Bilimleri, Aksaray Üniversitesi)	☐	☐	
Üye: (Doç. Dr. Mustafa Yıldız) (Temel İslam Bilimleri, Karabük Üniversitesi)	☐	☐	
Üye: (Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ulu) (Temel İslam Bilimleri, Aksaray Üniversitesi))	☐	☐	

Tez Savunma Tarihi: 22/04/2025

Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu’nuntarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü
Prof. Dr. Aybala ÇAYIR
İmza

TEŞEKKÜR SAYFASI

Bu çalışmanın her aşamasında bilgi, birikim ve tecrübeleriyle bana rehberlik eden, yol gösterici yaklaşımı ve akademik desteğiyle süreci anlamlı hale getiren değerli danışmanım Doç. Dr. Hüseyin Kahraman'a en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Gerek konu seçiminde gerekse araştırmanın yönlendirilmesinde sağladığı katkılar, akademik gelişimime önemli ölçüde ışık tutmuştur. Karşılaştığım her türlü zorlukta yapıcı ve sabırlı tutumuyla yanımda olması, süreci daha verimli ve motive edici bir hâle getirmiştir.

Ayrıca, akademik yolculuğum boyunca desteklerini esirgemeyen aileme ve moral kaynağım olan dostlarıma minnettarım. Katkı sağlayan tüm hocalarıma ve çalışma sürecinde yardımcı olan herkese teşekkürü borç bilirim.

ÖZET

“Fahreddin er-Râzî’de Metafizik Meseleler: *el-Metâlibü’l-âliye* Örneği” tezimiz, Fahreddin er-Râzî’nin metafizik anlayışını özellikle *el-Metâlibü’l-âliye* adlı eseri çerçevesinde ele almaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde Râzî’nin hayatı, yaşadığı dönem, ilmî kişiliği, İslâm düşüncesindeki etkisi ve yöntem eleştirilerine yer verilmiştir. Râzî, hem kelâm hem de felsefe alanında eserler vermiş; özellikle kelâmı mantıkla güçlendirerek felsefeye yakın bir metafizik anlayış geliştirmiştir. Gazzâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi önemli isimlerin etkisi altında kalan Râzî, bu düşünürlerin metafizik görüşlerini de eleştirel bir bakışla değerlendirmiştir. Tezin ikinci bölümünde İslâm düşüncesinde metafizik kavramı kelâm ve felsefe gelenekleri çerçevesinde incelenmiştir. Kelâmın erken dönemlerinden itibaren nasıl geliştiği, nasıl felsefî bir boyut kazandığı ve bu süreçte metafizik konuların (varlık, mâhiyet, nefs-ruh, meâd) nasıl ele alındığı anlatılmıştır. Müttekaddimîn ve müteahhirîn dönemi kelâm anlayışlarının farklılıkları vurgulanmıştır. Ayrıca Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının metafizik anlayışları detaylı biçimde özetlenmiş; bunların Râzî üzerindeki etkileri tartışılmıştır. Üçüncü bölümde ise doğrudan Fahreddin er-Râzî’nin metafizik anlayışı ele alınmıştır. Râzî’nin varlık anlayışı, varlık türleri, mâhiyetin tanımı ve kapsamı, nefs ve ruhun doğası, insanın meâd (âhîret hayatı) konusundaki görüşleri sistematik bir şekilde sunulmuştur. Râzî’nin *el-Metâlibü’l-âliye* adlı eserinde bu konuları nasıl tartıştığına odaklanılmış, onun kullandığı yöntemler ve ele aldığı deliller genel hatlarıyla açıklanmıştır. Râzî, farklı görüşleri sıralayıp güçlü bir tartışma zemini oluşturmayı tercih etmiş, ancak tezde bu delillerin ayrıntılarına fazla girilmemiştir. Tezin sonunda, Râzî’nin metafizik anlayışının İslâm düşüncesine katkısı değerlendirilmiş; Râzî’nin düşüncelerinin, kelâm ile felsefeyi buluşturan bir nitelik taşıdığı ve sonraki İslâm düşünürleri üzerinde kalıcı etkiler bıraktığı gerçeği ortaya konmuştur. Tezde özellikle *el-Metâlibü’l-âliye*’nin onun ilmî olgunluk döneminin ürünü olduğu ve İslâm kelâmının gelişiminde önemli bir dönüm noktası teşkil ettiği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler : Kelâm, Râzî, Metafizik, Meâd, Nefs, Tanrı, Ruh, Varlık, Mâhiyet

Bilim Kodu : 60405

Sayfa Adedi : 81

Yazar : Muhammed KESER

Danışman : Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN

ABSTRACT

This thesis, titled "*Metaphysical Issues in Fakhr al-Dīn al-Rāzī: The Example of al-Matālib al-‘Āliya*," examines Fakhr al-Dīn al-Rāzī's understanding of metaphysics, with a particular focus on his work *al-Matālib al-‘Āliya*. The first chapter of the study discusses Rāzī's life, the era he lived in, his scholarly personality, his influence on Islamic thought, and critiques regarding his methodology. Rāzī produced significant works in both theology (*kalām*) and philosophy, and he developed a metaphysical understanding that brought *kalām* closer to philosophy by reinforcing it with logic. Influenced by major figures such as al-Ghazālī, al-Fārābī, and Ibn Sīnā (Avicenna), Rāzī critically engaged with their metaphysical views. The second chapter investigates the concept of metaphysics within Islamic thought through the traditions of *kalām* and philosophy. It explains the development of *kalām* from its early periods, how it gradually acquired a philosophical dimension, and how key metaphysical subjects (such as existence, essence, soul, spirit, and the hereafter) were addressed. The differences between early (*mutaqaddimūn*) and later (*muta'akhkhirūn*) periods of *kalām* are highlighted. Furthermore, the metaphysical approaches of Islamic philosophers like al-Fārābī and Ibn Sīnā are summarized in detail, and their influence on Rāzī is discussed. The third chapter focuses directly on Fakhr al-Dīn al-Rāzī's metaphysical thought. His views on the concept of existence, types of being, the definition and scope of essence (*māhiyya*), the nature of the soul and spirit, and his perspectives on the afterlife (*ma'ād*) are systematically presented. Special attention is given to how Rāzī discusses these topics in *al-Matālib al-‘Āliya*, highlighting the methods and arguments he employs, though the detailed proofs are not deeply analyzed within the thesis. Rāzī tends to present multiple perspectives, creating a strong ground for critical discussion. In conclusion, the thesis evaluates the contributions of Rāzī's metaphysical thought to Islamic intellectual tradition. It is demonstrated that his ideas serve as a bridge between *kalām* and philosophy, leaving a lasting influence on later Islamic thinkers. *Al-Matālib al-‘Āliya* is particularly emphasized as a product of Rāzī's mature scholarly period and a significant turning point in the development of Islamic *kalām*.

Keywords : Kalām, Rāzī, Metaphysics, Hereafter (Ma'ād), Soul (Nafs), God, Spirit, Existence.

Discipline Code : 60405

Page Count : 81

Author : Muhammed Keser

Advisor : Assoc. Prof. Dr. Hüseyin Kahraman

İÇİNDEKİLER

TELİF HAKLARI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU	i
ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI	ii
JÜRİ ONAY SAYFASI.....	iii
TEŞEKKÜR SAYFASI.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	3
FAHREDDİN ER-RÂZÎ’NİN HAYATI İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ.....	3
1.1. Hayatı	3
1.2. İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi	5
1.3. Râzî’nin Yöntem Eleştirileri.....	8
1.4. Eserleri.....	10
İKİNCİ BÖLÜM	14
KELÂMÎ DÜŞÜNCEDE METAFİZİK.....	14
2.1. Kelâmda Metafizik Düşünce ve Müteahhirîn Dönemi.....	14
2.1.1. Kelâmda Varlık.....	18
2.1.2. Kelâmda Mâhiyet.....	19
2.1.3. Kelâmda Nefs ve Ruh	20
2.1.4. Kelâmda Meâd.....	22
2.2. Felsefî Düşüncede Metafizik	24
2.2.1. Fârâbî’de Varlık.....	24
2.2.2. Fârâbî’de Varlık ve Mâhiyet.....	25
2.2.3. Fârâbî’de Nefs ve Ruh	27
2.2.4. Fârâbî Düşüncesinde Meâd.....	30
2.2.5. İbn Sînâ’da Metafizik	32
2.2.6. İbn Sînâ’da Varlık.....	33
2.2.7. İbn Sînâ’da Mâhiyet	35
2.2.8. İbn Sînâ’da Nefs ve Ruh.....	37
2.2.9. İbn Sînâ’da Meâd.....	38

2.3. Müteahhirûn Dönemi Kelâmında Metafizik.....	40
2.3.1. Gazzâlî’de Metafizik	40
2.3.2. Gazzâlî’de Varlık.....	41
2.3.3. Gazzâlî’de Mâhiyet.....	43
2.3.4. Gazzâlî’de Nefs ve Ruh	44
2.3.5. Gazzâlî Düşüncesinde Meâd.....	45
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	48
FAHREDDİN ER-RÂZÎ’DE METAFİZİK.....	48
3.1. Fahreddin er-Râzî’de Varlık.....	50
3.1.1. Varlığın Tanımı	50
3.1.2. Varlık Türleri	51
3.2. Fahreddin er-Râzî ’de Mâhiyet.....	55
3.3. Fahreddin er-Râzî ’de Nefs ve Ruh	57
3.3.1. Nefs ve Ruh’un Mâhiyeti.....	58
3.4. Fahreddin er-Râzî ’de Meâd	60
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	63
METÂLIBU’L-ÂLİYE’DE METAFİZİK.....	63
4.1. Metâlibu’l-Âliye’de Varlık.....	64
4.2. Metâlibu’l-Âliye’de Mâhiyet.....	66
4.3. Metâlibu’l-Âliye’de Nefs ve Ruh	68
4.4. Metâlibu’l-Âliye’de Meâd	69
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	71
KAYNAKÇA	74
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ TEZ DEĞERLENDİRME FORMU	81

GİRİŞ

Tezin Konusu Ve Önemi

Bu tez, Fahreddin er-Râzî'nin metafizik anlayışını, özellikle hayatının son dönemlerinde kaleme aldığı *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî* adlı eseri çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, Râzî'nin varlık, mâhiyet, nefs-ruh ve meâd gibi temel metafizik meseleler hakkındaki görüşleri sistematik bir şekilde ele alınmakta; bu meselelerin İslâm düşüncesi içerisindeki gelişim süreci ve farklı yorumlarla etkileşimi değerlendirilmektedir.

Tezin temel çıkış noktası, metafizik meselelerde kesin bilgiye ulaşmanın imkânı üzerine yapılan tartışmalar ile düşüncenin zaman içerisindeki değişim ve dönüşüm sürecidir. Özellikle, bir görüş değişikliğinin bir gelişim sayılıp sayılamayacağı, hakikate ulaşmanın yollarının neler olduğu ve Fahreddin er-Râzî'nin bu yolların hangisine meylettiği sorularına cevap aranmıştır.

Fahreddin er-Râzî, İslâm düşüncesinde kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi farklı alanlarda derin etkiler bırakmış bir düşünürdür. Kelâm ilmini mantık ile güçlendirerek felsefeye yakınlaştırması ve yöntem eleştirileriyle kelâmın konu ve metodolojisinde köklü değişikliklere öncülük etmesi, onu İslâm düşüncesinde müstesna bir yere taşımıştır. Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eseri ise, onun bu olgunluk döneminin bir ürünü olarak, hem kelâm hem de metafizik düşüncenin zirve noktalarından birini temsil etmektedir.

Bu nedenle, çalışmanın önemi, yalnızca Râzî'nin bireysel düşünce dünyasını anlamakla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda İslâm düşüncesinin klasik sonrası dönemde geçirdiği epistemolojik ve metodolojik dönüşümleri ortaya koyma potansiyelinden kaynaklanmaktadır.

Tezin Yöntem ve Kaynakları

Bu tezde, Fahreddin er-Râzî'nin metafizik anlayışını derinlemesine inceleyebilmek için hem klasik hem de modern kaynaklardan faydalanılmıştır. Araştırmanın temel amacı, İslâm düşüncesindeki metafizik bilgi anlayışının seyrini ve bu bağlamda Râzî'nin özgün katkılarını

ortaya koymaktır. Bu doğrultuda öncelikle, İslâm düşüncesinde metafizik kavramının tarihsel gelişimini tespit etmek amacıyla klasik dönem kelâm ve felsefe literatürüne başvurulmuştur.

Râzî'nin metafizik düşüncesini ortaya koyabilmek için yalnızca onun eserleriyle yetinilmeyip, onun üzerinde etkili olduğu düşünülen Fârâbî, Gazzâlî ve İbn Sînâ gibi önemli düşünürlerin metafizik konulara dair eserleri de detaylı şekilde incelenmiştir. Özellikle Fahreddin er-Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye* adlı eserinin, varlık, mâhiyet, nefs-ruh ve meâd gibi temel metafizik meseleleri ele alan bölümleri sistematik olarak okunmuş; eser içerisindeki konuların çerçevesi bu okumalar doğrultusunda belirlenmiştir.

Çalışmada, Râzî'nin eserlerinde yer alan delillerin ayrıntılarına girilmemiş; daha ziyade, tartışılan meselelerin ana hatları ve Râzî'nin yöntemsel yaklaşımı ön plana çıkarılmıştır. Ayrıca, konuların ağır ve karmaşık olduğu bölümlerde hem doğrudan *el-Metâlibü'l-âliye* hem de bu esere ilişkin yapılmış ikincil literatür taraması yoluyla destekleyici analizlere yer verilmiştir.

Tüm bu süreçte, kaynakların akademik ilkelere uygun biçimde değerlendirilmesine ve atıf kurallarına titizlikle riayet edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN HAYATI İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

1.1. Hayatı

Fahreddin er-Râzî, 25 Ramazan 543 (5 Şubat 1149) yılında Büyük Selçuklu Hanedanının başşehri olan Rey'de dünyaya gelmiştir. Onun bütün kaynaklarda geçen asıl adı ve künyesi Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. El-Hüseyn b. El-Hasan b. Ali olsa da o daha çok İbnü'l Hatip (Hatibin Oğlu), İbnü Hatibü'r-Rey (Rey Hatibi'nin oğlu)¹, Fahreddin Râzî (Reyli Fahrettin) ve Fahr-i Râzî (Rey'in Gururu) adlarıyla meşhur olmuştur.²

Kendisi Rey'de doğmuş babası da Rey Hatibi diye nam salmış olsa da ailesinin aslen Taberistanlı olduğu nakledilmektedir. Râzî'nin Taberistan asıllı olduğu konusunda kaynaklar ittifak etmişlerdir. Dedelerinden el-Hasan b. Ali'nin zengin bir tüccar olduğu ve kırk yıl Mekke'de ikamet ettiği söylenmektedir.³ Râzî'nin atalarının memleketi olan Taberistan ve doğduğu şehir olan Rey çeşitli kavimlerin bir arada yaşadığı kozmopolit şehirlerdir. Dolayısıyla onun Arap, Fars ya da Türk olduğuna kesin kanaat getirmek mümkün görünmemektedir.⁴

Râzî, ilk eğitimini babasından memleketi olan Rey şehrinde almıştır. Bu eğitim babasının vefatına kadar yani Râzî on altı yaşına gelene kadar devam etmiştir.⁵ Babasından gördüğü eğitimin tesirinde kalmış olmalı ki birçok eserinde onun görüşlerine yer vermiştir.⁶ Râzî, Eş'arî âlimlerden kelâm Şafiî fakihlerden ise fıkıh öğrenerek Eş'arî kelâmcısı ve Şafiî fakihi olarak yetişmiştir.⁷ Zamanla bilgi seviyesi artan Râzî Eş'arî kelâmının bazı esaslarına karşı

¹ Muvaffakuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. El-Kasım b. Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ*, thk. Nizar Rıza (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1956), II, 35.

² İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hükemâ*, nşr. Julius Lippert (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903), 190.

³ Süleyman Uludağ, *Fahreddin er-Râzî Hayatı-Fikirleri-Eserleri* (Ankara: Harf Yayınları, 2021), 9.

⁴ Uludağ, *Fahreddin er-Râzî*, 21.

⁵ Taceddin Ebi Nasr Abdulvehhab Bin Ali Es Subkî, *Tabakatü's-Şafiyyeti'l-Kübra*, thk. Abdulfettah M. El-Hulv, Mahmud Muhammed Et-Tannahi (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964), V, 33.

⁶ Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyn Er-Râzî, *Nihayetül-Ukul fî Dirayetil-Usul*, thk. Said Abdullatif Fude (Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015), I, 258.

⁷ Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru sâdir, 1968), IV, 152.

çıkmiştir.⁸ Bu da onun benimsediği görüşleri sorgulayıp tahlil ettiğinin ve akıl süzgecinden geçirdiğinin göstergesidir.

Erken yaşlarda babasını kaybeden Râzî, öğrenimine devam etmek için Rey'den ayrılıp Simnân'a gelmiş burada Kemal es-Simnânî'den fıkıh dersleri aldıktan sonra tekrardan Rey'e dönmüştür. Burada dönemin meşhur filozoflarından biri olan Mecdüddin el-Cîlî'den felsefe ve kelâm dersleri almaya başlamıştır.⁹ Hocası kelâm ve felsefe dersleri vermek üzere Merâğa'ya davet edilince onunla birlikte bu şehre gelip kelâm ve felsefe derslerine bu şehirde devam etmiştir. Mecdüddin el-Cîlî sayesinde İmam Gazzâlî hakkında bilgi sahibi olan Râzî, hem kelâm ilmini derin bir şekilde öğrenmiş hem de felsefe ile tanışmıştır. Burada eğitimini tamamlayınca kelâm ve felsefe sahasında eser telif edecek ve bu konularda herkesle tartışacak derecede bilgiye ulaşmıştır.¹⁰

Râzî, güçlü hafızaya sahip olduğunu Cüveynî'nin kelâm konusundaki *eş-Şamil* isimli eserini ezberleyerek ispatlamıştır. Kendi ifadesiyle sayfaları bini bulan kelâm eserleri ezberlemedikçe kelâm dersleri vermesine izin verilmemiştir.¹¹ Kelâm ve felsefe konularına oldukça düşkün olan Râzî, Horasan'da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerini ele geçirmiş bu eserlerden istifade edip bu konulardaki bilgisini arttırmıştır.¹²

Râzî, hayatı boyunca çok farklı görüşlerden insanlarla muhatap olmuş bunlarla çeşitli münazaralar yapma fırsatı bulmuştur. Hatta bu münazaralarını anlattığı müstakil bir eser dahi kaleme almıştır.¹³ Râzî çok seyahat eden biridir, onun çok gezgin biri olduğunu anlatmak için tarihçiler bazı tabirler bile kullanmışlardır.¹⁴ Mâverâünnehir bölgesini ve Kuzeybatı Hindistan şehirlerini birçok defa ziyaret etmiştir. Yaptığı bu ziyaretlerde çeşitli münazaralar yapan Râzî bu tartışmalar yüzünden farklı bölgelere gitmek zorunda kalmıştır.¹⁵ Bazı tarihçiler onun Mu'tezilî âlimlerle münazaralar yaptığını söylese de kendisi *Münâzarât* isimli eserinde Mâtürîdî ve Hanefî âlimlerle yaptığı münazaralardan da bahsetmektedir.¹⁶

Râzî, hayatı boyunca siyasetten kopamamış siyasî figürlerle sürekli ilişki içinde olmuştur. Gur Sultanı Gıyasettin ve kardeşi Şihâbüddin ile iyi ilişkiler kurmuş, onların himayesine girmiş ve

⁸ Uludağ, *Fahreddin er-Râzî*, 11.

⁹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 250.

¹⁰ Uludağ, *Fahreddin er-Râzî*, 11.

¹¹ Salahaddin Halil bin Aybek Es- Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000), IV, 249.

¹² İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hükemâ*, 190.

¹³ Fahreddin er-Râzî, *Münâzarât Dinî ve Felsefî Tartışmalar*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 12.

¹⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 250.

¹⁵ Safedî, *el-Vâfi*, IV, 249.

¹⁶ Râzî, *Münâzarât*, 28.

belli bir ücret karşılığında devletlerinde görev almıştır. Hizmetinin karşılığını almak ve sultanla görüşmek üzere Gazne'ye gitmiştir. Sultanın ihsan ve ikramını elde eden Râzî, bu vesileyle büyük bir servetin de sahibi olmuştur.¹⁷ Harizmşah sultanı Tekiş'in himayesine girdiği sultanın oğlunun eğitimini üstlendiğine dair rivayetler de vardır.¹⁸

Birçok hükümdar ve devlet adamının sarayında ağırlanıp hürmet ve ikram gören onlar tarafından himaye edilen ilim tahsil etmek uğruna şehir şehir dolaşan Râzî, 1209 senesinin Ramazan Bayramı'nda Herat şehrinde vefat etmiştir.¹⁹ Vasiyetini Herat'taki bir öğrencisine yazdırmış ve şer'î usullere göre Müzdahan köyünün yakınlarındaki bir dağa defnedilmesini istemiştir.²⁰ Geride birçok eser bırakan Râzî, bugün bile adından söz ettirecek bilgi ve birikime sahip olmuştur.

1.2. İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Önemi

Fahreddin er-Râzî, kendisinden sonra kelâm ve felsefe ilimlerinin istikametini belirleyen az sayıda âlimlerden biridir. Bu yönüyle şeyh diye nitelendirdiği İbn Sînâ'ya çok benzemektedir. Onu İslâm düşüncesi açısından önemli kılan ana unsur İbni Sînâ felsefesine yapmış olduğu eleştirilerdir. Yapmış olduğu bu eleştiriler İslâm düşüncesinin üç ana ekolü olan kelâm, felsefe ve tasavvufu derinden etkilemiştir.²¹

Kelâm ilmine yapmış olduğu yöntem eleştirileri kelâmın mantığı da içeren küllî bir ilim olmasını sağlamıştır. Felsefe, bağımsız bir zümre olarak varlığını sürdüremese de kelâmla birlikte medreselerde okutularak İslâm düşüncesinin merkezî konumuna yerleşmiştir. Özellikle İbn Sînâ'nın eserleri ve felsefesinin yeniden üretimi açısından okunmayı sürdürmüştür. Râzî felsefe ve kelâm konularını tahkike imkân verecek tarzda kurmuş kendisinden sonraki muhakikler tarafından sonraki yüzyıllarda bu yol takip edilmiştir. İrfan ehli olan mutasavvıflar da Râzî'nin bu yöntemini tasavvufa uygulayıp felsefenin imkânlarını kullanarak onu küllî bir disiplin haline getirmişlerdir.²²

¹⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 251.

¹⁸ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hükemâ*, 191.

¹⁹ İbnü'l-Kıftî, *Târîhu'l-Hükemâ*, 191.

²⁰ Eşref Altaş, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (Ankara: İSAM Yayınları, 2021), 86.

²¹ Eşref Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hamileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri, Fahreddin er-Râzî: Külli Perspektifler arasında, ed. Cüneyt Kaya, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 429.

²² Kaya, *İslâm Felsefesi*, 430.

Râzî'nin kelâm ve felsefe alanındaki yeri bazı yönlerden İmam Gazzâlî'ye benzemektedir. Gazzâlî, felsefeyi derinlemesine inceleyip onu tenkit etmeden tarafsız bilgiler verdiği *Makâsıdu'l-Felâsife* isimli eseri kaleme almıştır. Sonrasında ise *Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserini yazarak burada kendi fikirlerini belirtip filozofları tenkit etmiştir. Daha sonra İbni Rüşd gelerek filozofların yanında yer alıp Gazzâlî'yi eleştirdiği *Tehâfütü Tehâfütü'l-Felâsife* isimli eserini yazarak Tehâfüt geleneğini başlatmıştır. Sonraları bu isimle eserler yazılmış ve tartışmalar devam etmiştir.²³ Râzî de selefi Gazzâlî'nin yaptığına benzer olarak önce *el-Mebâhisü'l Meşrikiyye* adında bir eser kaleme almıştır. Bu eserinde İbn Sînâ'ya zaman zaman itiraz etse de genel anlamda onun görüşlerini savunmuştur. Râzî bu eserinde İbn Sînâ'yı takip ederek atomu reddedip zamanın ezeli olduğunu kabul etmiş kelâmdan çok felsefeye yakınlaşmıştır. Daha sonra telif ettiği *Lübabu'l-işarat*'ta da aynı görüşleri savunmuştur. Bu açıdan Râzî'nin bu eserleri Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-Felâsife*'ne benzemektedir. Daha sonraları Râzî İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* isimli eserine bir şerh yazarak onun görüşlerine karşı çıkıp eleştirmiştir.²⁴ Kâtip Çelebi ise bu eserin şerh değil, cerh olduğunu sorunları çözmeyp çürüttüğünü söylemiştir.²⁵

Nasîrüddin Tûsî, *Hallü Müşkilâti'l-İşârât* adında bir eser yazarak İbn Sînâ'nın görüşlerini savunup Râzî'yi tenkit etmiştir. Daha sonra gelen düşünürler *Tehâfüt* tarzı eserlere yapıldığı gibi bu eserler üzerine *el-Muhâkemat*(Duruşmalar) adıyla şerhler yazmış; Râzî ve Tûsî arasından kimin haklı olduğunu tespit etmeye çalışmışlardır.²⁶ Böylece batıda başlayan *Tehâfüt* geleneği doğuda *el-Muhâkemat* adıyla farklı açılardan ele alınmıştır. Dolayısıyla *Tehâfüt* eksenli okumaların klasik sonrası dönemde yeni şeyler üretmediği ve kendini tekrarladığı tarzındaki oryantalist iddialar anlamını yitirmektedir.²⁷

Râzî, ilmi yolculuğunun ilk safhasında Eş'arî geleneğe bağlı kalmış, bu ekolün temel esaslarını sahiplendiği *el-İşâre*, *Risaletü'l-me'adiyye* gibi küçük kelâm kitapları kaleme almıştır.²⁸ Râzî'nin bu dönemlerde kaleme aldığı eserlere bakıldığında onun klasik bir Eş'arî kelâmcısı olduğunu görmek mümkündür. Özellikle *el-İşâre*'de Râzî'nin Eş'arî kelâmcısı kimliği çok baskın bir biçimde görülmektedir. Bu eseri önemli kılan diğer bir husus Râzî'nin

²³ Uludağ, *Fahreddin er-Râzî*, 36.

²⁴ Uludağ, *Fahreddin er-Râzî*, 37.

²⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, yay. haz. Prof. Dr. Şerefeddin Yaltkaya, Rıfat Bilge (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017), I, 95.

²⁶ Uludağ, *Fahreddin er-Râzî*, 37.

²⁷ Kaya, *İslâm Felsefesi*, 429.

²⁸ Kaya, *İslâm Felsefesi*, 431.

fikri serüvenini görmemize katkı sağlamasıdır.²⁹ Sonraki eserlerine nazaran Râzî bu eserinde kelâmcı kimliğini ön plana çıkarmakta ve mezhep kusucusunu “İmam, Üstat” gibi vasıflarla zikrederek onun sıkı takipçisi olduğu izlenimini vermektedir.³⁰ O bu dönemlerde bütün gayretini kelâm ilmini tahsil etmeye ve felsefeyi reddetmeye sarf etmiştir. Bu gayret zamanla Râzî’yi ilmi olgunluğa ulaştırmış ve kısa sürede meyvelerini vermiştir.³¹

Râzî ömrünün sonlarına doğru kaza-kader, yaratılış-diriliş ve benzeri konulara dair birçok risale telif etmiştir. Yine bu dönemde bütün gayretini ahlakî konulara ve Kur’an’ı tefsir etmeye sarf ettiği söylenebilir.³² Râzî ömrünün on beş yılını adadığı *et-Tefsîrû’l-kebîr* onun başka eserler kaleme almasına engel olamamış bu ünlü tefsirle aynı dönemde onlarca eser de kaleme almıştır. O eserlerden bazıları olan *Münâzarât*, *Tahsîlu’l hakk*, *er-Riyazü’l Münika* Râzî’nin düşünce gelişimine ayna tutması ve İslâm düşünce tarihine katkı sunması bakımından değerlidir. İslâm’ın inanç, ibadet ve ahlak konularını içermesi amacıyla tasarlayıp kaleme aldığı *Esrarü’t tenzil* adlı eserini ise bitirememiştir.³³

Râzî İslâm düşüncesi içerisinde yetişmiş en üretken yazarlardan biridir. İbni Kesir, farklı ilim dallarında iki yüze yakın eserin ona ait olduğunu söyler.³⁴ Bugün onun eserlerinin sayısını kesin olarak ifade etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü onun eserlerinin bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Bazı eserlerinin ise günümüze kadar gelip gelmediği kesin olarak bilinmemektedir. Onun zayi olduğu sanılan bazı eserleri ise araştırmalar sonucunda ortaya çıkarılmıştır.³⁵ Bu eserlere bakıldığında Râzî’nin düşünce serüvenini iki bölüme ayırmak mümkündür. Râzî ilke eserlerine nazaran son eserlerinde katı kelâmcı kimliğinden sıyrılmış, felsefi konuları da eserlerinde tartışır olmuştur.³⁶

Râzî, kelâm ilmi kadar felsefe ilmi de tahsil etmiş fakat felsefe eğitimi aldığı kaynakları belirtmemiştir. Ancak onun felsefe ve mantık konularında yetkinleşmesinde Mecdüddin el-Cili’nin büyük payı olduğu bilinmektedir.³⁷ Râzî’nin eğitim aldığı dönemde İbni Sînâ’nın bazı eserlerinin medreselerde okutulması gelenek haline gelmişti. Şerefuddîn el-Mes‘ûdî’den bu geleneğin temel metni olan *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ı okumuş, Kutbüddin el-Mısrî gibi bazı

²⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fî Usûli’l-Kelâm*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 11.

³⁰ Râzî, *el-İşâre*, 12.

³¹ Fahreddin er-Râzî, *İtikadatu Fırakı’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*, çev. Faruk Sancar (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 91.

³² Kaya, *İslâm Felsefesi*, 432.

³³ Kaya, *İslâm Felsefesi*, 433.

³⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2017), XIII, 55.

³⁵ Uludağ, *Fahreddin er-Râzî*, 47.

³⁶ Kaya, *İslâm Felsefesi*, 441.

³⁷ İbnü’l-Kıftî, *Târîhu’l-Hükemâ*, 291.

öğrencilerine de okutmuştur.³⁸ Râzî kırk yaşına gelmeden onun *el-Mebâhis*, *el-mülahhas* ve *Şerhu'l-işârât* gibi eserleri Mâverâünnehir'de münazara yaptığı Ferid el-Gılanî gibi âlimlerce tetkik edilip öğrencilerine okutturulmuştur.³⁹ Onun vefatından sonra Kutbüddin el-Mısırî gibi bazı öğrencileri İbn Sînâ metinlerini okuyup okutmuşlardır.⁴⁰ Ayrıca İbn Sînâ ekolüne bağlı düşünürlerin hoca silsileleri içerisinde yer alması Râzî'nin felsefeye yöneldiğine delil olarak gösterilebilir.⁴¹

1.3. Râzî'nin Yöntem Eleştirileri

Fahreddin er-Râzî'nin kelâm ve felsefe alanında yaptığı her eleştiri sonraki düşünürler tarafından detaylıca tartışılmıştır. Onun felsefe ve kelama yönelik eleştirilerini anlamak onun düşüncelerini anlamayı da kolaylaştırması açısından önemlidir. Onun eleştirileri genelde İbn Sînâ felsefesine dayanmaktadır. Sonraki kelam ve felsefe geleneği bu eleştiriler üzerine kurulmuştur. İbn Sînâ'nın *el-İşârât* adlı eserine yazdığı şerh Nasîrüddin Tûsî⁴² ve Seyfeddin Âmidî⁴³ gibi düşünürler tarafından çeşitli yönlerden eleştirilmiştir.

İbn Sînâ metafiziği burhan yöntemine sahip olan, var olması bakımından varlığı ve ona bağlı konuları inceleyen ve diğer bilimlere ilkelerini veren küllî bir ilim olarak tasvir eder. Cedel ve safsata ile metafizik arasında “var olmak bakımından varlık” hakkında konuşmaları açısından ortaklık bulunduğunu söyler. Ancak ona göre safsata muğalataya dayandığı ve gerçeğin peşinde olmadığı için amacı bakımından; cedel ise zan ifade eden meşhur öncülleri kullandığı için kesinlik bakımından metafizik ilminden ayrılmaktadır.⁴⁴

İbn Sînâ'nın vefatından sonraki süreçte kelâm ve tasavvuf, İbn Sînâ'nın metafiziği gibi var olmak bakımından varlığı incelemiş ve hakikatin peşinde olmuşlardır.⁴⁵ İbn Sînâ felsefesinin *el-İşârât*'taki rolü ve Gazzâlî'nin de etkisiyle kelâm ve tasavvuf metafizik gibi küllî bir ilim olmayı hedeflemiştir.⁴⁶ Kelâmın küllî bir ilime dönüştürülmesinde Râzî'nin hiç şüphesiz büyük katkıları olmuştur. Küllî ilimlerin nasıl tasnif edileceği konusunda bir yöntem

³⁸ Safedî, *el-Vâfi*, II, 101.

³⁹ Râzî, *Münâzarât*, 60.

⁴⁰ Safedî, *el-Vâfi*, II, 101.

⁴¹ Safedî, *el-Vâfi*, II, 101.

⁴² Abdülvahit Öz, *İbn Sînâ ve el-İşârât Şârihlerinde Varlık-Mâhiyet İlişkisi: er-Râzî ve et-Tûsî Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 26.

⁴³ Altaş, *Fahreddin er-Râzî*, 629.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 28.

⁴⁵ Kaya, *İslâm Felsefesi*, 435.

⁴⁶ Kaya, *İslâm Felsefesi*, 435.

belirlenmesi ve örnek olması bakımından onun *el-Mebâhis* isimli eseri önemlidir. Bu yöntemlerin tasnifi konusunda onun *el-Metâlib* isimli eseri önemli bir fonksiyona sahiptir.

Kelâmın küllî bir ilim olmasını sağlayan temel sebepler Cüveynî ile başlayan Gazzâlî ile büyüyen Râzî ile tamamlanan yöntem eleştirileridir. Kelâmın mütekaddimîn ve müteahhirîn diye iki kısma ayrılmasında Gazzâlî'nin büyük rolü olduğu kabul edilmektedir.⁴⁷ Nazar ve istidlalin temsili esas alan bir yönetime sahip olması Cüveynî ve onun öğrencisi Gazzâlî tarafından eleştirilmiştir. Cüveynî, gaibin şahide kıyasıyla yapılan istidlalin kadir-i mutlak bir Tanrı anlayışına ulaştırmayacağını ifade etmiştir.⁴⁸ Gazzâlî ise daha genel bir yaklaşımla kelâmın yöntem noktasındaki yetersizliğini aşarak mantığı dinî ilimlerin yöntemi haline getirmeyi amaçlamıştır. Bu sayede yapısı ve yöntemi mantıkla güçlendirilmiş yeni kelâmı kullanarak muarızlarıyla etkin bir mücadele içine girmek istemiştir.⁴⁹

Râzî de Gazzâlî ve Cüveynî gibi nazar ve istidlal yönteminin bazı delillerini eleştirmiştir. Bunlardan ilki delilin yokluğuyla kendisine delil getirilen şeyin de yok olması gerektiği çıkarımıdır. Râzî Tanrının varlığına delil getirilen şeylerin ezelde yok olduğunu söyler eğer bu delili doğru kabul edersek Tanrının da bir zamanlar yok olması gerekir ki bu ona göre imkânsızdır.⁵⁰ Râzî aklî konularda kesin bilgiye ulaşmak için naklî delilleri kullanmanın da yanlış olacağını söyler. Râzî'den sonra aklî meselelerde naklî deliller kullanmanın kesin bilgiye ulaştırmadığı kesin bir şekilde kabul edilmiştir.⁵¹ Râzî bu eleştirileri yaparak aslında o da selefleri gibi yöntemin yanlışlığına dikkat çekmeyi amaçlamıştır. O da selefleri gibi bu eksikliği çok erkenden fark edip eleştirilerini yapmıştır.

Râzî islâm düşüncesindeki bazı yöntemleri eleştirirken bir kısım yöntemi de savunmuş ve bu yöntemleri temellendirmeye çalışmıştır. Râzî eleştirmekle kalmamış eleştirdiği yöntemler yerine kullanılması gereken delillerin sağlamlığını göstermeye çalışmıştır. Bu yöntemler nazar ve istidlal yöntemi ile riyazet ve mücâhede yöntemleridir.

Râzî'ye göre bilginin temel kaynakları üç grupta toplanmaktadır: duyular, akıl ve haber. Nazar (teorik düşünme) ve istidlal (akıl yürütme) yöntemlerine eleştiride bulunanlar, genellikle bu bilgi kaynaklarının tamamını ya da bir kısmını reddetmektedir. Bu bağlamda, söz konusu kaynakların tümünü inkâr edenler sofistlerdir. Sofistler, bilginin mümkün olup

⁴⁷ Kaya, *İslâm Felsefesi*, 436.

⁴⁸ Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası", *İsam* (07 Şubat 2025).

⁴⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *El Münkız mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör (Ankara: Maarif Basımevi, 1960), 74.

⁵⁰ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019), 58.

⁵¹ Râzî, *Me'âlim*, 9.

olmadığına dair köklü bir şüphe taşıdıkları için, nazar ve istidlal yoluyla bilgiye ulaşılabilceğı düşüncesini de temelden reddederler.⁵²

Râzî, sofist grupların iddialarını ele aldığı metinlerinde, bu gruplarla rasyonel bir tartışma yürütmenin mümkün olmadığını ifade eder. Zira ona göre sağlıklı bir tartışma, nazar ve istidlal yöntemleriyle düşüncenin delillendirilmesine dayanır. Ancak sofistlerin varlığın hakikatini toptan inkâr etmeleri, onları herhangi bir aklî delillendirme sürecine dâhil etmeyi imkânsız hâle getirmektedir. Bu nedenle Râzî'ye göre, bu tür gruplarla tartışmanın yegâne yolu, onları duyuşsal bilgiyi kabul etmeye zorlayacak biçimde acı tecrübesine maruz bırakmaktır. Söz konusu acı, onların duyu verilerini reddedemez hâle gelmelerine neden olur. Bu kabul noktası temel alınarak, ancak apaçık ve zorunlu bilgiler düzeyinde bir tartışma zemini oluşturulabilir.⁵³

Görüldüğü üzere Râzî sadece önceki yöntemleri eleştirmekle kalmamış yerine kullanılacak yöntemlere de işaret edip o yöntemleri muarızlarına karşı savunmuştur. Bu itibarla onun kelâm ilmini sağlam bir zemine oturtmaya çalıştığı ve yöntemlere gelecek muhtemel eleştirileri bertaraf etmeyi amaçladığı söylenebilir.

1.4. Eserleri

Fahredden Râzî'nin eserleri hakkında tezin ilk bölümlerinde kısaca bilgi verilse de burada daha detaylıca bilgi vermeyi amaçlamaktayız. Tezimizin esas kaynağı olan ve Râzî'nin kelâm ve felsefe alanında yazdığı *el-Meâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* adındaki eser hakkında burada daha geniş bilgiler verilmeye çalışılacaktır. Râzî sadece kelâm ve felsefe alanında değil neredeyse zamanının tüm ilimleri hakkında eser kaleme almıştır. Biz burada daha çok kelâm ve felsefeye dair meşhur olmuş teliflerini dikkate alacağız.

Râzî, *Tahsîlu'l hak* ve *Münâzarât* gibi eserlerinde yazım süreci ve geçmişi hakkında bilgiler vermiştir.⁵⁴ Onun hakkında araştırma yapan yazarlar da eserlerinin kronolojik sırasını belirlemeye çalışmışlardır.⁵⁵ Bir yazarın eserlerinin kronolojisini bilmek onu doğru biçimde tanımak açısından çok önemlidir. Tabiatı itibarıyla insan, sürekli öğrenen öğrendikçe gelişen

⁵² Mustafa Yıldız, "Fahredden er-Râzî'ye Göre Metafizik Bilgiye Ulaşmanın Yolu Olarak Nazar ve İstidlal", *Kader* 21/1 (Haziran 2023).

⁵³ Mustafa Yıldız, "Fahredden er-Râzî'ye Göre Metafizik Bilgiye Ulaşmanın Yolu Olarak Nazar ve İstidlal".

⁵⁴ Eşref Altaş, Fahredden er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahredden er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (Ankara: İSAM yayınları, 2021), 144.

⁵⁵ Hayri Kaplan, *Fahredden er-Râzî düşüncesinde ruh ve ahlak* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 266.

ve değişen bir canlıdır. Fikirlerde meydana gelen değişimler fikirlerin olgunlaşmasının ve gelişmesinin birer göstergesidir. Zira doğruya ve gerçeğe doğru değişim göstermek her zaman için kıymetlidir. Bu sebeple yazarımızın eserlerini kronolojisiyle tanımak onun fikri serüveni hakkında bize önemli bilgiler sunacaktır.

Fahreddin Râzî hakkında birçok yazar farklı şeyler söylemiş hatta onu tutarsızlıkla suçlayanlar bile olmuştur.⁵⁶ Süleyman Uludağ, Onun bir konuyu açıklarken farklı izahlarda bulunduğunu bu durumun ona has bir özellik olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁷ Konuyla ilgili çalışma yapan Eşref Altaş, Râzî'nin bazı problemleri zamana yayarak çözmek istediğini ve bazı konuların çözümünü farklı kitaplara havale ettiğini belirtmiştir.⁵⁸ Aslında bir konuda farklı görüşler öne sürüp tutarsızlıkla itham edilmek birçok düşünürün başına geldiği söylenebilir. İbn-i Rüşd de bu konuda Gazzâlî'yi eleştirmiş filozoflara karşı onların tutarsız olduğunu söyleyen Gazzâlî'nin farklı kitaplarındaki farklı görüşlerini öne sürecek asıl tutarsızın kendisi olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁹ Benzer bir itham da İbn Tufeyl tarafından Fârâbî hakkında yapılmıştır.⁶⁰ İbn Tufeyl, Fârâbî'nin eserlerinde âhiretin varlığı ve niteliği hakkında farklı bilgiler öne sürdüğünü söyleyerek onu tutarsızlıkla suçlamıştır. Bu konuda düşünürleri tutarsızlıkla suçlamak yerine onların düşüncelerinin zaman içerisinde gelişerek değiştiğini söylemek daha insaflı bir değerlendirme olacaktır.

Râzî eser yazmaya çok erken yaşlarda başlamıştır. Bu sebeple yazılarında farklılıkların olması ya da düşüncelerinin değişmiş olması çok muhtemeldir. Onun ilk eserleri arasında sayılan *el-İşâre* içerik ve üslup açısından Râzî'nin katı kelâmcı kimliğini yansıtmaktadır.⁶¹ Telif tarihi olarak 1170 yılları gösterilmekte ve *Nihâyetü'l- 'ukûl* isimli eserinden önceki bir tarihte yazdığı tespit edilmektedir.⁶² Bahsi geçen eser hayatının ilk dönemlerinde filozofları ve Ehl-i sünnet dışı itikatları reddetmek amacıyla yazdığı eserler arasında gösterilmektedir.⁶³

Râzî'nin *el-İşâre*'den sonra felsefî tarzda kaleme aldığı *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* erken dönem telifleri arasında sayılmaktadır.⁶⁴ Bu eserinde Râzî İbn Sînâ felsefesini özetleyip eleştirmektedir. Eserin içeriği bir kelâm eseri olmaktan çok bir felsefe eseridir, çünkü Râzî bu

⁵⁶ Uludağ, *Fahreddin er-Râzî*, 76.

⁵⁷ Uludağ, *Fahreddin er-Râzî*, 76.

⁵⁸ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, 145.

⁵⁹ İbni Rüşd, *Faslu'l-makâl*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 196.

⁶⁰ Muhammed İbn Tufeyl el-Kaysî, *Hay Bin Yakzan*, çev. Babanzade Reşid (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016), 31-32.

⁶¹ Râzî, *el-İşâre*, 7.

⁶² Kaplan, *Fahreddin er-Râzî düşüncesinde ruh ve ahlak*, 307.

⁶³ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, 102.

⁶⁴ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, 113.

eserinde İbn Sînâ'nın felsefesini özet bir biçimde ortaya koymaktadır.⁶⁵ Râzî'nin felsefi problemleri bir kelâmcı edasıyla ele alıp tartıştığı bu eser İbn Sînâ'nın *Şifa* adlı eserinin mantık ve matematik dışında kalan bütün konularının özetini okuyucuya sunar. Râzî'nin bu eseri konu düzeni bakımından müteahhirîn dönemin tamamını etkileyen bir sistem inşa etmiştir.⁶⁶

Kelâmcıların kullandığı yöntemleri eleştirdiği bu yöntemlerin yerine burhanî deliller'i inşa ettiğini söylediği *Nihâyetü'l-'uqûl* Râzî'nin hocaları olan Gazzâlî ve Cüveynî'nin yolunu tuttuğu eseridir.⁶⁷ Kelâmî konuları yirmi ana başlık altında ele almıştır. Kendi ifadesine göre öncekilerin kitaplarından bazı yönleriyle ayrılmaktadır. Bol miktarda soru sorup bu sorulara cevap vermeyi ve her mezhep ehlinin bu kitaptan yararlanabilmesini sağlamayı amaçlamıştır. Bu kitabı yazmadaki esas gayesinin kesin bilgileri ve kesin bilgilere ulaştıracak gerçek delilleri ortaya çıkarmak olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸

el-Mulahhas fî'l-mantık ve'l-hikme Râzî'nin İbn Sînâ'nın tarzını esas alarak kaleme aldığı ve mantık meselelerini en detaylı şekilde açıkladığı eseridir.⁶⁹ Râzî'den sonra gelen büyük mantıkçılar Râzî'nin mantık hakkındaki görüşlerini aktarırken hep bu eseri kullanmışlardır. Eserin konu ve tertibi *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'ye benzese de hacim bakımından ondan çok daha ufaktır. Râzî bu eserinde mantık ve felsefe konularını özlü bir şekilde sunacağını, kendisinin de bazı katkılarının olacağını, bir konuda sağlam bir delile dayanan kanaati varsa belirteceğini yoksa o konuyu tartışmalı bir şekilde bırakacağını belirtmiştir.⁷⁰

el-Muhassal Râzî'nin ölümünden sonra üzerinde çok konuşulan ve hakkında birçok şerhler yazılan meşhur eseridir. Bu eserin önceki kelâm eserlerinden farkı ilahiyat bahislerini incelemesi ve bu kısımdaki detaylı izahlarıdır. Sonraki kelâm eserlerinde *el-Muhassal*'ın tertibinin kullanıldığı sanılsa da bu doğru değildir. Bu eserdeki bilgi ve istidlal bahisleri sonra dönem eserlerini etkilemiştir. Râzî bilgi ve istidlal bölümünde önceki kelâmcıların bilgi tartışmalarını geliştirmiş ve konuyu bilgi felsefesine dönüştürmeyi başarmıştır. Kendinden sonraki düşünürleri bilgi ve nazar konusunda etkilediği eseri *el-Muhassal*'dır.⁷¹

⁶⁵ Uludağ, *Fahreddin er-Râzî*, 37.

⁶⁶ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi*, 114.

⁶⁷ Altaş, *Fahreddin er-Râzî: Külli Perspektifler arasında*, 437.

⁶⁸ Kaplan, *Fahreddin er-Râzî düşüncesinde ruh ve ahlak*, 342.

⁶⁹ Ömer Türker, *Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (Ankara: İSAM Yayınları, 2021), 22.

⁷⁰ Kaplan, *Fahreddin er-Râzî düşüncesinde ruh ve ahlak*, 333.

⁷¹ Kaplan, *Fahreddin er-Râzî düşüncesinde ruh ve ahlak*, 330.

Bu eserlerden sonra Râzî metafizik konusunda daha detaylı ve hacimli olan *el-Meţâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî* adlı eserini kaleme alsada bazı bölümlerini bitirememiştir.⁷² Bu eser tertibi *el-Muhassal* adlı eserin tertibiyle uyuşmamaktadır. Bunun sebebi olarak eserin kayıp nüshaları gösterilmektedir. Eserin girişinde Râzî yazımında alışkın olunmadık bir şekilde hamd ve salat kısmının olmaması eserin bazı bölümlerinin kayıp olduğunu akla getirmektedir.⁷³ Râzî bu eserinde insanın üç yönünü ifade eden geçmiş, şimdi ve gelecek durumlarını göz önünde bulundurarak düzenlemiştir. Çünkü insan geçmiş hallerini oluşumunu ve bugüne nasıl geldiğini merak etmektedir. Bu merakın giderilmesi ise yalnızca ilk ilkeyi, onun sıfatlarını ve çokluğun ondan çıktığını bilmekle mümkün olacaktır. İnsan söz konusu olan şimdide hangi düşünce ve işin, kendisini en yüce mutluluğa ve mertebeye ulaştıracığını bilmeyi istemektedir. İnsan gelecekte bir sonu olduğunu bu sonun cismanî mi, ruhanî mi yoksa birlikte mi olacağını bilmek istemekte ve bu sonda mutlu mu yoksa mutsuz mu olacağını merak etmektedir.⁷⁴ Râzî şimdi yapılması gerekenin metafizik ilimle uğraşmak gerektiğini açıkladıktan sonra kitabına ilmi ilahi dediği metafizik ile başlar bu kısmın bir mukaddime ve birkaç kitaptan oluştuğunu belirtmektedir.⁷⁵

⁷² Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye min ilmi'l-ilâhî*, Yay. Haz. Ekrem Demirli (İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2022), I, 22.

⁷³ Kaplan, *Fahreddin er-Râzî düşüncesinde ruh ve ahlak*, 326.

⁷⁴ Türker, *Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî*, 21.

⁷⁵ Râzî, *el-Metâlib*, I, 3.

İKİNCİ BÖLÜM

KELÂMÎ DÜŞÜNCEDE METAFİZİK

2.1. Kelâmda Metafizik Düşünce ve Müteahhirîn Dönemi

Kelâm ilminin çıkış noktası, sahâbîler devriyle başlayan iç çatışmalar ve bunların sonucunda ortaya çıkan siyasî ve itikadî meselelerdir. Bu iç çatışmalar, sahâbîlerin birbirlerine kılıç çekmesine, bir kısmının ölümüne ve toplumda bazı kargaşaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İlk mesele İslâm toplumu içerisinde büyük günah işleyen ki bunlar sahâbî bile olsa âhirette durumunun ne olacağı konusudur.⁷⁶ Şayet bir kimse adam öldürme gibi büyük bir suç işlemişse Müslüman kalıp kalmadığı tartışılmıştır. Bu meselelerle birlikte iman, küfür, fiske, masiyet, tâat gibi kavramlar da İslâm toplumlarının tartışma konusu olmuştur. Bu lafızlar birer Kur'an lafzı olduğu için bu lafızların nasıl anlaşılması gerektiği problemi ortaya çıkmıştır.⁷⁷ Bu meseleler Müslümanların Kur'an'ı anlama ve mevcut hayatlarıyla Kur'an arasında irtibat kurma çabalarını arttırmıştır. Bu sayede kelâm ilmi entelektüel bir çaba olarak bu irtibatı sağlama vasfını kaybetmemiştir. Kelâm ilminin sapık fırkalara karşı İslâmî düşünceyi savunması da bu vasıflarından biri olarak ortaya çıkmıştır. Erken dönemlerde farklı dinî grupların İslâm coğrafyasına dâhil olması Müslümanları muhalif gruplar karşısında var oluş mücadelesine zorlamıştır.⁷⁸

Müslümanlar, peygamberin vefatından sonra Kur'an ile irtibatı sağlayamamış, peygamber sayesinde kurulan irtibat ise zamanla kesilmiştir. Sonraki nesillerin mushaf ve yaşadıkları hayat arasında bu irtibatı sürdürmeye çalışmaları bir takım yorum tartışmalarına neden olmuştur. Bu tartışmalar Kur'an ayetleri üzerinde gerçekleştiğinden yapılan yorumlar Kur'an tefsiri olma hüviyetini korumuş, aynı zamanda ayetlerin anlamını ortaya çıkarma potansiyeline de sahip olmuştur. Ayetler üzerinde yapılan bu yorumlar Arap dili açısından sarf ve nahiv ilmine tâbi tutulurken Kur'an'ı anlama açısından muhkem ve müteşabih olarak

⁷⁶ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 55.

⁷⁷ Kadî Abdülcebbar, *Fazlî'l-i'tizâl ve Tabâkâtü'l Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1974), 215-223.

⁷⁸ Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23(2007).

değerlendirilmiştir. Kur'an nâzil olurken ise ayetler sadece gündelik dilin kurallarına göre anlaşılmıştır.⁷⁹

Zamanla Müslüman coğrafyanın sınırları genişlemiş çeşitli dinlerden insanlar Müslüman gruplarla bir arada yaşamaya başlamışlardır. Müslüman âlimler bu noktaya kadar savunmacı tavırlarını sürdürmeye İslâm'ın temel prensiplerini savunmaya devam etmişlerdir.⁸⁰ Bu süreç İslâm coğrafyasında Müslüman filozofların ortaya çıkmasına kadar devam etmiştir. Bu noktada İslâm'ın ilk filozofu olarak bilinen Kindî'nin şu sözü aslında kelâmın zaman içindeki serencamını özetlemektedir. Ona göre felsefeyi reddetmek için bile felsefe yapmak gereklidir.⁸¹

Kelâm ilmi zamanla felsefî argümanlara karşı onların yöntemlerini kullanarak cevap vermek durumunda kalmıştır. Gazzâlî'nin alet ilim olarak tabir ettiği mantık ilmi onunla beraber kelâmcılar tarafından kullanılmıştır.⁸² Artık kelâmcılar filozofların kullandığı mantık ilmini kullanarak onlara cevap vermeye başlamışlardır. Böylece kelâm Kur'an yorumu olmaktan uzaklaşarak savunmacı kimliğini bir tarafa bırakmış, felsefî bir misyona bürünmüştür. Bütün mevcutlar hakkında konuşmak tabiatı itibariyle imkânsız olduğundan kelâmcılar da filozoflar gibi varlık olmak bakımından varlığı incelemişlerdir. Cevher ve araz kavramları başlığı altında tıpkı filozoflarda olduğu gibi renk, tat, koku, cisim kavramları incelenmiştir. Dolayısıyla kelâmcılar bu konuları birer tabiatçı olarak değil metafizikçi olarak ele almışlardır.⁸³

Öte yandan tüm yönleriyle varlık hakkında konuşurken varlık hakkındaki bilgilerin sorgulanması gerekmiş böylece bilginin kaynakları, kısımları, güvenilirliği ve nasıl elde edildiği gibi konular kelâm ilminin ilk konuları arasına girmiştir. Eş'arî imamlardan önce Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Nazzâm ve Câhız gibi Mu'tezilî kelâmcılar kelâmı bir tür Kur'an yorumu olmaktan çıkarıp onu bütün varlık hakkında mutlak hüküm veren bir metafizik bir bilim olarak inşa etmeyi başarmış ve onu hakikat arayışına dönüştürmüşlerdir.⁸⁴ Gazzâlî'nin filozofları, kelâmcılarla aynı konuları işleyen bid'atçı grup olarak tanımlaması tam da bu konuya dikkat çekmektedir.⁸⁵ Gazzâlî de süreç içerisinde kelâm ilminde yaşanan bu yöntem değişikliğinin farkındadır ve onun zamanla dinin savunusu olmaktan uzaklaşıp şeylerin

⁷⁹ Ömer Türker, *Mukâtil b. Süleyman'ı Kur'an'ı Te'vil Yöntemi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 25.

⁸⁰ Şaban Ali Düzgün, *Kelâm* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 35.

⁸¹ Kindî, *Kindî Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 142.

⁸² Gazzâlî, *Mustasfâ*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), I,17.

⁸³ Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci".

⁸⁴ Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci".

⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Ayfa Yayınları, 2020), I, 38-41.

hakikatlerini araştıran ilme dönüştüğünü söyler. Cevherleri arazları ve bunların özelliklerini detaylıca araştırdıklarını belirtir.⁸⁶

Kelâmın zamanla evirilip yönteminin ve konusunun değişmesi aslında kaçınılmaz bir süreç olarak görünmektedir. Kelâmın mütekaddimîn ve müteahhirîn olarak ikiye ayrılması da aslında kelâmdaki bu değişimin yaşanmasından dolayıdır. Her ne kadar bu değişim yaşanmış olsa da kelâmın amacında bir sapma söz konusu değildir. Kelâmın gayesi olan dinin asıllarını açıklama ve o asılları koruma asırları aşan bir gaye olarak yerini korumuştur. Fakat dinin asıllarını açıklama ve korumada kullanılan araçlar ve yöntemler değişmiş, konu düzen tertibinde farklılığa gidilmiştir. Dinin asıllarını açıklama ve koruma refleksiyle hareket eden kelâm ilmi felsefe ile olan temel ayrılığını her zaman korumuştur.⁸⁷

Kelâmın bu değişimine ister metafizikleşme süreci diyelim ister müteahhirîn dönem diyelim bu dönemde kelâmın muhatabı neredeyse sadece filozoflar olmaya başlamıştır. Gazzâlî filozofların bir konuyu savunurken sağlam aklî esaslara ve delillere dayandıklarını, bu delilleri okuyan ve dinleyen din mensuplarının bu aklî değerlendirmelere hayran kaldıklarını söylemiştir. Bu hayranlık kelâmcılara da sirayet edince bu delillendirme metodunu kelâm ilminde kullanmak istemişlerdir. Öncelik olarak filozofların kullandıkları mantık ilmi kelâma dâhil edilmiş ve kelâmcılar da delil inşa ederken mantık ilminden faydalanmışlardır.⁸⁸

Müteahhirîn dönemde kelâm ilmi metafizik meseleleri içerdiğinden mütekaddimîn döneme kıyasla konular büyük oranda farklılaşmıştır.⁸⁹ Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserinin konularına bakıldığında iki dönem arasındaki farkı anlamak mümkündür. Eser birer mantık bahisleri olan tasavvurat ve tasdîkât ile başlar. Ardından varlık meselesi uzunca ele alınır ki içeriğinde varlık-yokluk, illet-malul, vacip-mümkün-imbânsız, cisim, cevher ve araz konuları filozofların bakış açısıyla işlenir.⁹⁰ Varlık bahsi etrafında Tanrının varlığı ve sıfatları konusuna değinilir. Varlık bahsinin bir uzantısı olarak ele alınan konular arasında meâd yani insanın nefsi, bedeni ve bunların haşrı konuları ele alınmaktadır. Meâd İslâm düşüncesindeki âhiret konusuna karşılık gelir, nefis ve bedenin haşrı da nefslerin bedenlere iadesi olarak anlatılır. En sonunda da imamet konusu işlenir⁹¹. Bu eser kelâm kitabı olarak telif edilmiş olsa

⁸⁶ Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”.

⁸⁷ Düzgün, *Kelâm*, 127.

⁸⁸ Gazzâlî, *el-Münkız*, 35.

⁸⁹ Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”.

⁹⁰ Düzgün, *Kelâm*, 128.

⁹¹ Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 218.

da İbn Sînâ'nın *en- Necât* ya da *Uyûnü'l-hikme* adlı eserleri ile karşılaştırıldığında yaklaşım olarak büyük benzerlik arz ettiği söylenebilir.

Müteahhirîn döneminde Fahreddin er-Râzî'nin kaleme aldığı *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* adlı eseri kelâm eserlerinin tertibinde olmasa da onların içeriğinde bazı değişikliklerin meydana gelmesini sağlamıştır. Fahreddin er-Râzî'nin umûr-ı âimme, cevher ve araz konularında Meşşâî filozofların görüşlerini de tartışmaya açması daha sonraki kelâm eserlerinin hacminin artmasına sebep olmuştur. Râzî'nin bunu yapmasının ardındaki sebep Gazzâlî'nin filozofları “kelâmcılarla aynı konular hakkında konuşan ve Mu'tezile gibi bid'atçı bir fırka” şeklinde tanımlaması ve onları kelâmcıların ilk hasımları olarak tasvir etmesidir. Gazzâlî'den önce yazılan kelâm kitaplarında filozofların görüşlerinin kapladığı yer yok denecek kadar azdır.⁹²

Râzî hayatının ileriki evrelerinde yazdığı eserlerde felsefi konulara daha çok değinmiştir. Zaten müteahhirîn döneminde filozoflar kelâmcıların neredeyse tek muhatabı haline gelmiştir. Onun *el-Metâlib* adlı eserinin felsefeye kelâmdan daha yakın olduğunu söylemek mümkündür.⁹³ İşte bu değişimin arkasında kelâmın muhataplarının değişmesinin büyük rolü vardır. Muhatapların dillendirdiği konular ele alınmış onların karşı delilleri kelâm âlimleri tarafından tahkike tâbi tutulmuştur. Hem muhatabın değişmesi hem de kelâm ilminin yöntemine yapılan eleştiriler kelâm ilminin içeriğinde köklü değişimlerin yapılmasına sebep olmuştur.

Bu değişimin farkında olan Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid* adlı eserinde dört unsuru içeren tabîiyyâtın; vacip, mümkün ve imkânsız gibi varlık konularından bahseden ilâhiyyâtın, hesap ve hendese konularından oluşan ilâhiyyâtın kelâm konularına dönüştürüldüğünü söyler. Peygamberlik, mucize, görünmeyen varlıklar, vahiy, sevap, cennet ve cehennem gibi âhiret hallerinin anlatıldığı sem'îyyât konularının ise eklenti konumuna düşürüldüğünü belirtir.⁹⁴ Aslında bu ifade kelâmın metafizikleşme sürecinin bir itirafıdır. Kelâmın bir değişim geçirdiği içeriğinin felsefi içerikle neredeyse tamamen uyum içine girdiği söylene de kelâm ve felsefe arasındaki temel farklar her zaman korunmuştur. Felsefe konularının kelâm kitaplarında tartışılmasında kelâmın temel ilkelerinden taviz verilmediği sürece sorun görülmemiştir.

Kelâm bütün araştırmacıların ittifak ettiği üzere bir değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Bu değişim ister metafizikleşme olarak isterse müteahhirîn dönem olarak adlandırılınsın bu

⁹² Türker, “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”.

⁹³ Düzgün, *Kelâm*, 129.

⁹⁴ Sa'deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2022), 62-63.

değişimi tetikleyenlerin genelde filozoflar, özelde ise İbn Sînâ olduğu bilinmektedir. İbn Sînâ ortaçağ felsefesini derinden etkilemiş ve onun etkileri felsefe, kelâm ve tasavvufta kendini belirgin bir biçimde göstermiştir. Ayrıca varlık-mâhiyet ve zorunlu-mümkün ayırımlarını mantıktan metafiziğe taşıması ve metafiziğin sorunlarını bu kavramlar üzerinden incelemesi kendinden sonraki metafizik tarihini derinden etkilemiştir.⁹⁵

Metafizik konusu kendi içinde farklı konuları kapsamaktadır. Bu konular çok kapsamlı olduğundan biz burada metafiziğin kapsamına giren bazı konulardan bahsedeceğiz. Metafizik konusu kapsamında varlık, mâhiyet, nefis-ruh ve meâd kavramlarından kısaca bahsedeceğiz.

2.1.1. Kelâmda Varlık

Varlık, bütün var olanların ortaklaşa taşıdıkları bir niteliktir. Mevcut olan her şeyi kuşatıp inceleyen bu bilgi alanına “ontoloji” adı verilmektedir. Ontoloji bilimi de, en genel anlamıyla, fiziksel ve metafiziksel varlık çeşitleri ve zorunlu, mümkün ve imkânsız gibi varlık türlerini incelemektedir.⁹⁶

Kelâm ilmi varlık konusunda felsefeden etkilense de genel anlamda kendine özgü bir varlık anlayışı benimsemiştir. Felsefede varlık zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde taksim edilirken kelâm ilminde kadîm, hâdis ve imkânsız şeklinde sınıflandırılmıştır. Kadîm ve zorunlu varlık ismen farklı olsa da anlam olarak ikisi de Tanrıya tekabül etmektedir. Filozofların mümkün diye adlandırdıkları varlığı kelâmcılar hâdis varlık diye adlandırmışlardır. Varlığı imkânsız varlık ise her iki ilimde de benzer şekilde kullanılmıştır.⁹⁷

Zorunlu varlık yokluğu düşünülemeyen ve varlığından önce herhangi bir yokluğun bulunmadığı varlıktır. Varlığının sebebi kendisi görülen ve diğer bütün varlıkların var olmaları da kendisine bağlanan varlıktır. Bu varlığın yokluğu düşünüldüğünde onu var eden başka bir varlık gerekecek ve bu durum kısır döngü (teselsül) oluşturacaktır. Bu durum akla aykırı olduğundan zorunlu varlığın yokluğu düşünülemez. Bu varlık ezeli ve ebedi olarak nitelenen Tanrıdır.⁹⁸

Mümkün varlık ise Tanrı dışındaki her şeyi kapsamaktadır. Varlığı ve yokluğu birbirine denk olduğundan mümkün varlık, varlığını kendi dışında bir sebebe muhtaçtır. Kelâmcılar açısından mümkün varlık hem zamansal hem de varlık olarak hâdis varlık statüsündedir.

⁹⁵ Ömer Türker, *İbn Sînâ 'da Metafizik Bilginin İmkânı* (Ankara: İSAM Yayınları, 2021), 20.

⁹⁶ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988), 112.

⁹⁷ Ş. Ali Düzgün, *Varlık*, ed. Ş. Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 195-196.

⁹⁸ Düzgün, *Varlık*, 196.

Kelâmcıların aksine filozoflar mümkün varlığın zamansal olarak sonradan var olduğunu kabul etmezler.⁹⁹

Müslüman filozofların aksine kelâmcılar, mümkün varlıklar arasında nedenlerin sonuçları doğurduğu zorunlu nedenselliği reddetmişlerdir. Buna örnek olarak A mekânında bulunan birinin A mekânında değil de B mekânında bulunması mümkün müdür diye sorulduğunda bu soruya İslâm filozofları B mekânında bulunmasının mümkün olmayıp A mekânında bulunmasının zorunlu olduğunu söylerler. Kelâmcılar ise bu kişinin B mekânında bulunmasını mümkün görmektedirler. Zira kelâmcılar açısından âlemde sebep sonuç ilişkisi doğuracak bir zorunluluk bulunmamaktadır.¹⁰⁰

İmkânsız varlığa gelince bu varlık alanı tek sayının çift olması veya dairenin üçgen biçiminde olması gibi varlığının imkânsız olduğu varlık türüdür. Böyle bir varlığın meydana gelememesi kendi tanımı ve varlığı gereğidir. Bu hüküm ona dışarıdan yüklenen bir hüküm olmayıp kendi tanımı gereğidir.¹⁰¹ İslâm filozofları ve kelâmcılar imkânsız varlığın dış dünyada varlığının imkânsız olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.

2.1.2. Kelâmda Mâhiyet

Modern tabirle varlığın doğası olarak tanımlanan mâhiyet, bir şeyin varlığını kabul ettikten sonra onu detaylı olarak tanımaya yönelik sorulara verilen cevabın içeriğini oluşturmaktadır. Bu sorular sonucunda mevcut olan şeyi tanıma ya gözlem ya da haber sonucu edinilen bilgilerle gerçekleşmektedir.¹⁰²

Tanrıya varlığına ilave bir mâhiyetin isnat edilip edilmeyeceği kelâmcılar arasında tartışmalı bir mevzudur. Mütেকaddimîn dönemi kelâmcıları dildeki manası itibariyle Tanrının mâhiyetinden söz edilebileceği söylemişlerdir. Onlara göre bu mâhiyetler Tanrının sıfatlarına karşılık gelmektedir. Mâhiyet kavramının mantık ilmindeki kullanımını esas alan müteahhirîn dönem kelâmcıları ise Tanrının mâhiyetinin olamayacağı görüşünü savunmuşlardır. Çünkü bu durumun varlık-mâhiyet ayrımını doğuracağını söyleyerek uygun olmadığını ifade etmişlerdir. İslâm filozofları, varlık ve mâhiyetin ayrılığı bu iki unsuru birleştiren başka bir varlığa ihtiyacı gerektireceğinden Tanrıda varlık-mâhiyet ayrımını kabul etmemişlerdir.¹⁰³

⁹⁹ Düzgün, *Varlık*, 196.

¹⁰⁰ Düzgün, *Varlık*, 196.

¹⁰¹ Düzgün, *Varlık*, 196.

¹⁰² Düzgün, *Varlık*, 198.

¹⁰³ Düzgün, *Varlık*, 198.

Tanrının mâhiyetinin olup olamayacağı konusu mâhiyet terimine ne türden bir anlam verildiğine bağlı olarak tartışılmıştır.

İmam Mâtürîdî, mâhiyetin bir şeyin hem ismini hem de sıfatını sormaya yönelik olabileceğini belirtmiştir. Ona göre bir varlığın mâhiyetini öğrenmek istediğimizde “ma hüve”(o nedir?) sorusunu sorarız. Bu soru mâhiyetlerinin bilinebileceği varlıklar için sorulan bir sorudur. Tanrının ise modeli ve benzeri bulunmadığından onun mâhiyetini bilmek mümkün değildir. İlahi kitapta Firavun tarafından Tanrının mâhiyetine yönelik bir soru yöneltildiğinde Musa peygamber onun faillğine atıf yapan bir cevap vermiştir. Bu nedenle mâhiyet, Tanrının ilahî kitaplarda kendine isnat ettiği şekliyle bu sıfatlar ona isnat edebilir.¹⁰⁴

Mütekaddimîn dönemde kelâmcılar tarafından mâhiyet konusu Tanrının mâhiyeti üzerinden değil de sıfatları üzerinden tartışılmıştır. Tartışmanın zemini incelendiğinde mâhiyet konusuna benzerlik teşkil edecek ifadeler görmek mümkündür.

2.1.3. Kelâmda Nefs ve Ruh

Kelâmî düşüncede nefis ve ruh kavramları eş anlamlı kabul edilmiş ve benzer manalarda kullanılmıştır. Fakat felsefede olduğu gibi sistematik bir nefis anlayışının varlığından bahsetmek mümkün değildir. Bu düşünce sisteminde en fazla tartışılan konu, nefsin soyut bir kavram mı yoksa somut bir varlık mı olduğu meselesidir. Gazali öncesindeki birçok kelâmcı, nefsin soyut bir varlık olduğunu kabul etmemişlerdir. Azınlıkta da olsa nefsin soyut bir kavram olduğunu savunan kelâmcılar vardır.¹⁰⁵

Kelâm ekollerinin oluşmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren kelâmcılar arasında ortaya atılan ruh ile ilgili görüşlere bakıldığında bu görüşlerin maddeci bir eğilime sahip oldukları görülmektedir. Bazı Mu'tezilî kelâmcıların, ruhun varlığını kabul etmediklerini ve insanın sadece duyularla algılanan mevcut varlıklardan ibaret olduğunu, cismin ötesinde hayat ve ruhun olmadığını iddia ettiklerini görmek mümkündür. Bununla birlikte, ruh meselesine maddi bir perspektiften yaklaşan Mu'tezilî kelâmcı Ebu Huzeyl el-Allaf, Eş'arî'nin üvey babası ve hocası olan Ebû Ali el-Cübbâi ile Ebû Haşim el-Cübbâi ruhun bir araz olduğunu; insanın ise duyularla algılanabilen bu bedenden ibaret olduğunu savunmuşlardır.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Düzgün, *Varlık*, 198-199.

¹⁰⁵ Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 49-50.

¹⁰⁶ Mustafa Akçay, “Gazzâlî’de Ruh Tasavvuru”, *Dini Araştırmalar* 7/21 (2005).

Mu‘tezile çevresinde ruh anlayışı, İbrahim en-Nazzâm ile önemli bir değişim göstermiştir. Bu değişimle birlikte ruh, ilk kez onun tarafından “latif bir cisim” olarak tanımlanmış ve “bedenden ayrı müstakil bir varlık” olarak kabul edilmiştir. Böylece ruh-beden düalizmi anlayışına zemin hazırlanmıştır. Onun bu düalist görüşü “mutedil maddeci ruh görüşü” olarak kabul edilmiştir. Nitekim Nazzâm’a göre insan ruh olarak tanımlanmakta; ruh, bu yoğun cisme girmiş ince bir cisimdir. Ruh, bu bedenle iç içe geçmiş yaşamın özüdür. Ayrıca ruhun bedenden bağımsız bir varlığı mevcuttur; bizatihi güçlü ve bizatihi canlıdır. Ruh, hem kendisine engel teşkil eden hem de bir araç niteliği taşıyan maddi cisme nüfuz etmektedir. Ruh, gül suyunun güle ve yağın süte olan sirayeti gibi varlık içerisinde dolaşır; bu durum, doğumdan ölüme kadar devam etmektedir. Eksilmeye ve değişime uğramadığı için, bir uzuv kesildiğinde ruh, dünyadan yukarı âleme doğru yükselir.¹⁰⁷

Ruhun latif bir cisim veya araz olarak tasavvur edilmesi, yalnızca Mu‘tezile çevrelerinde değil, Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında da kabul görmüştür. İbn Fürekan’ın ifadesine göre, Eş‘arî, kelime anlamlarından yola çıkarak insanı duyularla algılanabilen, kendine özgü mevcut bünyesiyle “bünye-i mahsûse” olarak tanımlamıştır. Eş‘arî’ye göre hayat ile ruh birbirinden farklıdır; hayat, muhdes bir araz iken ruh, latif bir cisimdir. İnsan, ruh ile değil, hayat ile canlıdır. İnsan yalnızca canlı olduğu zaman ruhun mahalli olur; aksi takdirde ruh ile canlılık kazanamaz.¹⁰⁸

Mâtürîdî’nin ruhu, gül suyunun güle sirayet ettiği gibi bedene sirayet eden latif bir cisim olarak tanımladığı ifade edilmiş. Ancak müstakil olarak ruhtan bahsetmediği gibi bu konudaki kanaatinin “*Kitâbü’t-Tevhîd*” ‘te de pek açık olmadığı ifade edilmektedir. Onun ruh hakkındaki görüşünü tespit etmeye çalışan araştırmacılar, Mâtürîdî’nin ruh konusunda net bir ifadesinin bulunmadığını belirtmişlerdir. Fakat tefsirinde bir ayete yaptığı yorumdan anlaşıldığı kadarıyla o ruhu, “mahlûkun kendisiyle hayat bulduğu şey” olarak tanımlamıştır.¹⁰⁹

Bâkılânî ise nefsi dışarıdan insan vücuduna giren soluk olarak tanımlamıştır. Ona göre ruh, nefsten farklı olarak hayat denilen arazdır ve kalpte, beyinde ve ciğerde olmak üzere üç kuvvettir. Gazzâlî’nin hocası Cüveynî, ruha dair şu önemli tanımı yapar: Ruh, duyularımızla algılanabilen, latif bir cisimdir. Tanrının koyduğu kanunlara göre ruh, maddi varlıklarla bir

¹⁰⁷ Akçay, “Gazzâlî’de Ruh Tasavvuru”.

¹⁰⁸ Akçay, “Gazzâlî’de Ruh Tasavvuru”.

¹⁰⁹ Akçay, “Gazzâlî’de Ruh Tasavvuru”.

arada bulunduğu sürece hayat devam eder; ruhun bu varlıklardan ayrılması ise ölümün gerçekleşmesine neden olur.¹¹⁰

Gazzâlî, kelâmcıların nefsi, cism-i kesif olan bedenın karşısında cismi latif şeklinde tanımladıklarını ifade eder. Kelâmcılara göre ruh ile beden arasında sadece bir kesiflik ve latiflik farkı vardır. Beden kesif bir cisimdir. Gazali, bazılarının ise ruhun araz olduğunu iddia ettiklerini söyler. Bunlara göre ise nefis, vücuttaki kandan ibarettir.¹¹¹

Gazzâlî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla İslâm düşüncesinde ruh ve nefis kavramları ekollerin ve kişilerin görüşleriyle şekillenmiştir. Bir manaya farklı ekollerin farklı isimlendirmeler yaptığı görülmektedir. Aynı ekol içerisinde bile bazı konularda farklı yorumların yapıldığı tespit edilmektedir.

Gazzâlî öncesi kelâm düşüncesinde ruh ve nefis kavramları “latif bir cisim” olarak tanımlanmış, daha sonra bu görüş hem filozoflar hem de kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir. Gazzâlî ile birlikte artık ruh ve nefis kavramları cevher olarak tanımlanmıştır.

2.1.4. Kelâmda Meâd

Meâd kavramı dönüş, dönüş yeri anlamında özellikle kelâm ve felsefede kıyamet için kullanılan bir terimdir.¹¹² Kıyamet kelimesi de sözlükte “kalkmak, dikilmek, ayaklanmak, doğrulmak ve dirilmek” manalarına gelmektedir. Dinî bir terim olarak ise bazen dünya düzenin bozulması ve dünya hayatının sona ermesi, hayatlarını kaybeden canlıların yeniden diriltilerek ayağa kalkmaları ve mahşere toplanmaları anlamına gelir. Kıyametin ise İsrâfil meleğinin sura üflemesi ile başlayacağı ayet ile sabittir.¹¹³

Kelâm düşüncesini oluşturan şekillendiren başlıca ekoller Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet ekolleridir. Ehl-i sünnet ekolü de kendi içinde Eş‘arîlik ve Mâtürîdilik olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.¹¹⁴ İslâm düşüncesinin meâd anlayışı esasen bu üç ekollün görüşleri etrafında şekillenmiştir. Ehl-i sünnet ekolleri arasında âhîret konusunda ciddi farklar yoktur. Ancak Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet arasında âhîret konusunda bir takım ayrımlar bulunmaktadır.¹¹⁵

¹¹⁰ Akçay, “Gazzâlî’de Ruh Tasavvuru”.

¹¹¹ Gazali, *Minhâcû'l-Arifîn*, çev. Yaman Arıkan (İstanbul: Uyanış Yayınevi, 1972), 84.

¹¹² “Meâd” TDV ansiklopedisi (Erişim 29 Şubat 2025).

¹¹³ Çelebi, *Kıyamet*, 459-460.

¹¹⁴ Gölcük, *Kelâm Tarihi*, 93.

¹¹⁵ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel süreçte Eş‘arîlik Mâtürîdilik ilişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 262.

İslâm kelâm ekolleri âhirette dirilişin cismanî olacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Onlara göre âhiretteki ödül ve cezalar da cismanîdir. İslâm ekollerinin bu görüşlerinin temelinde Kur'an-ı Kerim ve hâdislerin olduğu açıktır. Zira ahiretin tıpkı dünyadaki gibi cismanî olacağı Kur'an-ı Kerim'de anlatılmaktadır.

Âhiret inancı konusunda kelâm ekolleri arasında bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Tanrının âhirette görülmesi, şefaatin mâhiyeti ve kabir azabının varlığı konusunda bu ekoller farklı açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu farklılıkların temel sebebi ayet ve hâdislerden farklı anlamların çıkarılması ve onların farklı yorumlanmasıdır. Bazen bir konuda bir hâdis veya bir ayet bir ekolün delili olurken bu ayet veya hâdis karşı ekolün karşıt delili olabilmektedir.

Tanrının âhirette görülüp görülmeyeceği konusu kelâmda iki büyük ekolün farklı görüşlerini içermektedir. Mu'tezile ekolü Tanrının âhirette görülemeyeceği konusunu çeşitli delillerle ispatlamaya çalışırken, Ehl-i sünnet ekolü Tanrının âhirette görülmesinin mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Bu konuda mezhep ekolleri Ayet ve hâdislerden çeşitli deliller getirerek kendi görüşlerini savunma yoluna gitmişlerdir.

Kabir azabının varlığı konusu da iki mezhep arasında ihtilafa yol açmıştır. Aslında Mu'tezile ekolünde kabir azabı azınlık tarafından reddedilse de çoğu Mu'tezile âlimi kabir azabının varlığını savunmuşlardır.¹¹⁶ Bu azabın ya da ödülün bedenlen mi yoksa ruhen mi olacağı sorusuna bütün kelâm ekolleri ödül ve cezanın bedenlen olacağı cevabını vermişlerdir.

İslâm kelâmcıları ruhun işlevinin bedene bağlı olduğunu, bedenlen ölümüyle ruhsal olan bütün işlemlerin kaybolduğunu ve ölümden sonra ödül ya da cezanın anlamlı olabilmesi için dirilmenin bedensel olması gerektiğini savunurlar. İnsanların parmak uçlarına kadar yeniden diriltileceklerini söyleyen ayeti de maddi dirilişin varlığına delil olarak ileri sürerler.¹¹⁷

İslâm inanç esaslarının temelinde âhiret inancı yer almaktadır. Âhiretin cismanî veya ruhanî olacağı ikilemini bir kenara bırakırsak genel anlamda İslâm düşüncesinde âhiret inancı İslâm itikadının en asli unsurlarından biridir. İslâm inancının temeli İlâhiyyât, nübüvvet ve âhiret olmak üzere üç esastan oluşmaktadır. Bu esaslardan biri olan âhiret kelâm âlimleri tarafından ele alınıp tartışılmıştır.¹¹⁸

¹¹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013), II, 662.

¹¹⁷ Düzgün, *Ölüm Sonrasına İlişkin Teoriler*, 475.

¹¹⁸ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 175.

Âhiretin var olduğu konusunda Müslüman düşünürler ittifak etmişler bu konudaki ayrımları âhiretin nasıl olacağı hususudur. Kelâm âlimlerinin ittifakıyla âhiret cismanî olarak vuku bulacaktır. Bu konuda genel anlamda aynı düşünceyi savunduklarını söyleyebiliriz.

2.2. Felsefi Düşünce de Metafizik

2.2.1. Fârâbî’de Varlık

Varlık kavramı, İslâm felsefesinin ilk dönemlerinden itibaren Müslüman filozofların en önemli metafizik sorunlarından biri olmuştur. Bu sorun, ilk kez açık ve net bir şekilde Fârâbî tarafından dile getirilmiştir.¹¹⁹ Fârâbî ’ye göre “varlık” terimi, tanımlanması ve açıklanması güç, ancak zihinde son derece net, yerleşik ve sabit bir anlam taşır. Bu kavramı daha açık bir ifadeyle izah etmek mümkün değildir; zira ondan daha açık ve kapsamlı bir kelime bulunmamaktadır. Varlık, kavramlar arasında en temel olandır.¹²⁰

Fârâbî, varlıkları üç kategoriye ayırır ve bunlar arasında, varlığı asla mümkün olmayan Tanrının en mükemmel varlık olduğu vurgusunu yapar.

Fârâbî ’ye göre ilk kısımlar üç ana grupta toplanmaktadır:

- a) Varlığı zorunlu olan, yani varlığının mümkün olmadığı durumlar,
- b) Varlığı imkânsız olan, yani mevcut olamayacak olanlar,
- c) Varlığı veya yokluğu mümkün olanlar.

Bunların ilki iki uç noktadır. Üçüncüsü ise bu uçların arasında bir orta noktadır ve onlarla çelişen bir grubu temsil eder. Tüm varlıklar bu üç kategoriden ikisine dâhildir. En faziletli, en şerefli ve en mükemmel olanı ise var olmaması asla mümkün olmayanıdır.¹²¹

Fârâbî’ye göre Tanrıyı bilmek, insanın en önemli görevlerinden biridir. Aslında felsefe öğrenmenin amacı da, Tanrıyı tanımak ve O'na benzemeye çalışmaktır. O bu konuya dair şu ifadeleri kullanır; “Felsefe öğrenmekteki amacın ne olduğu hususuna gelince; amaç yüce

¹¹⁹ Toshihiko Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 15-16.

¹²⁰ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbni Sînâ’ya Göre Yaratma* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 4.

¹²¹ Fârâbî, *Fusulu’l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: DEÜ Yayınları, 1987), 57-58;

Yaratıcıyı bilmek, O'nun hareket etmeyen “Bir” olduğunu, her şeyin etken sebebinin O olduğunu; O'nun kendi cömertliği ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir.”¹²²

Fârâbî, sistemini oluştururken dinî kaygılardan uzak durur. Tanrıyı varlık âleminin zirvesine yerleştirir ve varlıkların onun varlığından kaynaklandığını, dolayısıyla Tanrıyı zorunlu bir varlık olarak tanımlar. Fârâbî'nin metafizik sisteminde Tanrı, sıklıkla bir sevgi, umut ya da dinî duyguların odaklandığı bir ibadet nesnesi olarak değil; rasyonel düşüncenin konusu olan bir kavram olarak, felsefî akıl yürütmeyi mümkün kılan en son neden olarak karşımıza çıkar.¹²³

Fârâbî, Tanrı anlayışını ortaya koyarken tıpkı Aristoteles gibi, O'nun varlığını kanıtlamak amacı gütmemiş, aksine bu yaklaşım sistemi gereği ve kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya koymuştur. Aristoteles, Tanrıyı evrene ilk hareketi veren ilke olarak değerlendirmiştir. Fârâbî de varlığın her mertebesini açıklayabilmek adına Zorunlu Varlık'a ihtiyaç duymuştur.¹²⁴ Bu sebeple, “Tanrı var mıdır, yok mudur?” sorusu Fârâbî ‘yi fazla meşgul etmemiş gibi görünmektedir. Ancak, var olanların dünyasını rasyonel bir şekilde açıklayabilmek için ilk neden ve ilk varlık olarak Tanrının varlığının zorunluluğunu farklı argümanlarla ispatlamaya çalışır.¹²⁵

Fârâbî'nin Tanrı anlayışı, iki temel ilkeye dayanmaktadır: tevhit ve tenzih. Bu bağlamda, Fârâbî; zat ve sıfatı bir bütün olarak gören, ilim, hayat, kudret ve irade gibi olumlu sıfatları reddeden, aynı zamanda Tanrıyı olumsuz sıfatlarla tanımlayan Mu‘tezile âlimleriyle kısmen örtüşmektedir. Ancak Fârâbî'nin Mu‘tezile ile görüş birliği tam olarak sağlanamamaktadır. Zira Mu‘tezile, tüm olumlu sıfatları inkâr ederken, Fârâbî, tevhit ilkesini zedelemeyen bazı olumlu sıfatları kabul etmektedir.¹²⁶

2.2.2. Fârâbî’de Varlık ve Mâhiyet

Varlık ve mâhiyet kavramlarının aynı mı yoksa farklı mı olduğu, Orta Çağ İslâm ve Hristiyan felsefelerinde ele alınan en temel problemlerden biri olmuştur. Bu konu, filozofların tartıştığı meseleler arasında her zaman güncelliğini korumuştur.

¹²² Fârâbî, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 113-114.

¹²³ Yaşar Aydın, *Fârâbî ‘de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık 2000), 20.

¹²⁴ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990), 17.

¹²⁵ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 25.

¹²⁶ İbrahim el-Ati, *el-İnsan fî Felsefeti’l Fârâbî* (Beyrut: Dar en-Nubuğ, 1998), 64-69.

Varlık ve mâhiyet arasındaki ayrım, İslâm felsefesinin en temel konularından biri olarak kabul edilmiştir. Hatta bu ayrımın, Müslüman filozoflar arasında ontolojik ve metafizik düşüncenin ilk adımlarından biri olduğu da ifade edilmektedir. İslâm felsefî düşünce geleneğinde ilk dönemlerden bu yana varlığını sürdüren bu ayrımının, batı felsefesi üzerinde derin bir etki bıraktığı da bilinmektedir.¹²⁷

Çağdaş varlık felsefesinde varlık ve mâhiyet ayrımı önemli bir konu olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, öncelikle varlığın ve mâhiyetin ne olduğu soruları üzerine detaylı cevaplar aranmaktadır. Ardından, bu iki kavram arasındaki ilişki ve öncelik-sonralık durumu yoğun bir şekilde tartışılmaktadır.¹²⁸

Varlık ve mâhiyet arasındaki ayrım fikrinin kökleri, Platon ve Aristoteles dönemine kadar uzanmaktadır.¹²⁹ Her ne kadar varlık ve mâhiyet ayrımının ilk izlerini Aristoteles ve Platon'da bulsak da, söz konusu konunun felsefî açıdan özellikle Fârâbî ve sonrasında İbn Sînâ'ya kadar olan dönemde fazla bir önem taşıdığı söylenemez.¹³⁰ Aristoteles'in felsefesinde varlık-mâhiyet ayrımı, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından felsefede derinlemesine tartışılan bir mesele olmuştur. Bu bağlamda, her iki yaklaşım arasında temel benzerlikler bulunmasına rağmen, aralarında farklılıklar da bulunmaktadır.

Nitekim Aristoteles felsefesinde varlık ve mâhiyet arasında bir benzerlikten söz edilse de, bu birlikteliğin tüm varlıklarda mı yoksa yalnızca varlığın özünde mi olduğu konusunda net bir belirleme yapılmamıştır. Ayrıca, İslâm felsefesindeki varlık-mâhiyet tartışmalarının amacı ile antik felsefedeki amaç arasında da önemli farklılıklar bulunmaktadır. Müslüman filozofların, mütekellimlerin ve mutasavvıfların, mâhiyet felsefesine yönelik çalışmalarıyla en temel amaçlarının Tanrının varlığını kanıtlamak ve yaratıcı ile diğer varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek olduğu bilinmektedir.¹³¹ Ancak kadîm felsefe tartışmalarında böyle bir amaç güdülmemektedir. Bu amaçla ilgili olduğu söylenebilir ki, bahsi geçen konu İslâm felsefî düşüncesi geleneğinde her dönemde ele alınmış ve önemsenen bir mesele olmuştur. Ayrıca bu ayrım, İslâm felsefesinin özgünlüğünün büyük bir göstergesi niteliğindedir.¹³²

¹²⁷ Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 113.

¹²⁸ Atay, *İbn Sînâ 'da Varlık Nazariyesi*, 65.

¹²⁹ Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 111-115

¹³⁰ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltas (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 94.

¹³¹ Fazlurrahman, "İbn Sînâ'da Mâhiyet ve Varlık", çev. Hasan Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2010).

¹³² Salih Aydın, *Mâhiyet Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 47.

Varlık ve mâhiyet arasındaki ayrım, Platon ve Aristoteles'in ardından Fârâbî ve İbn Sînâ ile birlikte metafiziğin temeli olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, var olan bir şeyin gerçekten var olup olmadığı ve eğer var ise, o şeyin ne olduğu gibi temel sorular gündeme gelmektedir. Örneğin, bir ağacı düşünürken, bu nesnenin varlığından emin olmak için sorulacak ilk soru "Var mıdır?" olacaktır. Bu soru ile somut anlamda varlık kazanmış bir nesnenin varlığını inceleyebildiğimiz gibi, zihni varlıklar için de benzer sorular sorabiliriz. Bu sorulara karşılık olarak ise olumlu ya da olumsuz yanıtları alırız.¹³³ İlk soruya yanıt aldıktan sonra, ikinci soru "O şey nedir?" olacaktır. Bu soru sayesinde, o varlığa ait nitelikler ortaya konulacak ve böylece onun özünü ve mâhiyetini anlamış olacağız.

Fârâbî, Meşşâî geleneği ve Mu'tezile'den edindiği felsefî bilgi ve birikimi bir araya getirerek özgün bir mâhiyet felsefesi geliştirmiştir.¹³⁴ Fârâbî'nin varlığı zorunlu ve mümkün olmak üzere iki kategoriye ayırması ve ardından varlık ile mâhiyet kavramları üzerinde bu kadar yoğun bir şekilde durması, onun Tanrıyı temellendirme amacını güttüğünü açıkça göstermektedir.¹³⁵ Fârâbî, eserlerinde yaptığı ayrımlarla varlığın tamamını ele almış ve zorunlu varlık dışındaki tüm varlıklarda varlık ile mâhiyet arasındaki farklılıkları irdelemiştir. Bu şekilde değerlendirildiğinde, Fârâbî'nin yaptığı bu ayrımların belirli bir amaca hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Bu amaç, diğer tüm varlıkları Zorunlu varlıktan ayırmak ve onun varlığını sağlam bir temele oturtmaktır.¹³⁶

Fârâbî'nin varlık ve mâhiyet konusundaki görüşleri aşağıdaki şekilde özetlenebilir: Varlık ile mâhiyet birbirinden ayrıdır. Aralarında bir ârızılık söz konusudur; bu nedenle varlık, mâhiyete âriz durumdadır. Mâhiyet, varlığın nedeni olarak kabul edilmez. Tanrı ise, diğer varlıklardan farklı olarak, varlık ve mâhiyet ayrımına sahip değildir; onun varlığı ve mâhiyeti bir bütün olarak aynı şeyi ifade eder.¹³⁷

2.2.3. Fârâbî'de Nefs ve Ruh

Fârâbî, felsefî sistemi içerisinde nefis önemli bir yer tutmaktadır. Bu konuda müstakil bir eser kaleme almış olmasa da felsefî düşüncelerini aktardığı eserlerinde bu konudan yeterince bahsetmiştir.

¹³³ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, 94.

¹³⁴ Aydın, *Mâhiyet Felsefesi*, 362.

¹³⁵ Aydın, *Mâhiyet Felsefesi*, 362.

¹³⁶ Atay, *İbn Sînâ 'da Varlık Nazariyesi*, 73-74.

¹³⁷ Atay, *İbn Sînâ 'da Varlık Nazariyesi*, 69.

Fârâbî nefis konusunda açık bir tanım yapmamış, ancak nefsin varlığı ve yetenekleri hakkında oldukça detaylı bilgiler vermiştir. Bununla birlikte, nefsin tanımı ve mâhiyeti konusunda Aristoteles'i ve onun *Kitab'ı Nefs* adlı eserinin Yeni Platoncu yorumlarını referans almıştır.¹³⁸ Bu nedenle, nefsin tanımını yaparken önceki filozofların nefis tanımlarını incelemiş ve Aristoteles'in, nefsin kuvvet halindeki doğal bir cismin yetkinliği olduğu şeklindeki tanımını benimsemiştir.¹³⁹ Bu bağlamda O, Aristoteles'in nefis tanımına katılarak nefsi "bil kuvve hayat sahibi organik doğal cismin ilk yetkinliğidir." şeklinde tanımlamıştır.

Fârâbî, nefis kavramını genel olarak üç kategori altında incelemektedir. Bu kategoriler; ilahi varlıkların nefsleri, düşünen canlıların nefsleri ve düşünmeyen varlıkların nefsleridir. O, nefis anlayışında neden-sonuç ilişkisine dayalı bir yaklaşım benimsemekle birlikte, mistik filozofların yöntemlerinden de faydalanmıştır. Onun düşüncelerini daha iyi kavrayabilmek için, varlıklar hiyerarşisine dair bilgi sahibi olmak önemlidir. Nefsin de içinde bulunduğu üst âlemdeki ilahi varlıkları, alt âlemdeki varlıklardan ayıran unsurlar arasında hareket, nitelik ve yetkinlik gibi kriterler yer almaktadır.¹⁴⁰

Fârâbî, ay altı ve ay üstü âlemlerdeki varlıklar arasında hiçbir ayırım gözetmeden, genel anlamda nefsten bahsetmektedir. Ona göre nefis, özünde maddeden bağımsız değildir ve aynı zamanda ölümsüz de değildir. Nefis, mutlaka bir maddi taşıyıcı üzerinde var olmaktadır ve kendini bu maddi yapı üzerinden gerçekleştirir.¹⁴¹

Fârâbî, felsefi sistemi doğrultusunda Aristoteles'in ilkelerinden yola çıkarak Yeni Platoncu geleneği izlemiş ve evreni iki ana kategoriye ayırmıştır. O, evreni dünyamıza en yakın olan ay etrafında ay üstü evren ve ay altı evren olmak üzere iki bölümde incelememiştir.¹⁴²

Fârâbî'nin varlığın açıklanmasında benimsediği sudûr nazariyesi çerçevesinde, ilk akıldan sonuncu akıl olan faal akla kadar olan tüm akıllar ve bu kozmik akılların nefsleri, ay altı âlemin akıl ve nefsleri ile karıştırılmamalıdır. Zira Fârâbî, semavî cisimlerin nefslerinin tür ve nitelik bakımından, ay altı âlemdeki varlıkların nefslerinden tamamen farklı olduğunu ifade etmiştir.¹⁴³

Fârâbî, semavî cisimlerin nefslerinin asla güç halinde olmadığını ve olmayacağını belirtir. Bununla birlikte, bu nefsler sürekli bir fiil halinde varlıklarını sürdürürler. Maddi dünyada

¹³⁸ Aydın, *Din Felsefesi*, 256.

¹³⁹ Hüseyin Atay, "Nefis", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997).

¹⁴⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 20.

¹⁴¹ Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk* (İstanbul: İz Yayınları, 2003), 213-214.

¹⁴² Yaşar Aydın, *Fârâbî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 23.

¹⁴³ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, 87-89.

varlıkların en yüksek seviyesinde bulunan insan, çoğu kez düşünceleri itibarıyla semavî nefslerden daha alt bir düzeyde bulunan kavramları anlayamaz; zira semavî nefslar, özlari itibarıyla kendilerinden aşağıda yer alan düşünceleri bilemeyecek kadar yüksek bir mertebeye sahiptirler.¹⁴⁴

Ay üstü âleme ait akılların ve nefslerin, ay altı âlemde tasarrufta bulunma yetkileri vardır. Ay altı âlem, faal akıldan taşarak tecessüm etmiştir. Bu âlemde yer alan nefslar, doğaları gereği mükemmellikten yoksundur. Varlıklar hiyerarşisi ise yukarıdan aşağıya doğru bir sıralanma göstermektedir. Bu hiyerarşide aşağı doğru inildikçe yetkinlik azalmakta ve bu varlıklar bil kuvve halindedirler.¹⁴⁵

Fârâbî'nin varlık hiyerarşi şu şekildedir; birinci mertbe, Tanrı ve ilk sebeptir; bu mertbeden madde veya basitliğe doğru bir aşağıya inme süreci vardır. İkinci varlık mertbesi, maddeden ayrı olan akıllardır. Üçüncü mertbe ise, Cebrail ya da Ruhu'l Kudüs olarak adlandırılan mertbedir. Dördüncü mertbede, yine manevi ve basit bir varlık olan nefs yer almaktadır. Gök cisimlerinin dairesel hareketleri, nefs bir düzenin sembolüdür. İnsanda, hayvanda ve bitkilerde ise biyolojik ve fizyolojik birçok aktiviteyi temsil eder. Beşinci ve altıncı mertbede madde ve suret bir araya gelir. Bu iki ilkenin birleşimi, ay altı âlemde dört temel unsurun (toprak, su, hava, ateş) ortaya çıkmasını sağlamaktadır.¹⁴⁶

Fârâbî, alt âlemde meydana gelen her türlü varlık ve yok oluşu, üst âleme bağladığı için metafizik bir determinizm anlayışı geliştirmiştir. Bu durumda onun, nefs anlayışının da determinist olduğunu söylemek mümkündür. Semavî nefslar, dairesel bir hareket sergileyen cevherler olarak akıl yürütmektedirler; işte bu özellik onları diğer varlıklardan ayıran ve en yüce kılan unsurdur. Zira semavî varlıkların nefsleri, dairesel hareketler içinde fiil halindeyken, herhangi bir tahayyüle veya duyuma ihtiyaç duymamaktadırlar.¹⁴⁷

Fârâbî'ye göre semavî cisimlerin nefslerini sadece düşünme kuvvetine sahiptir. Duyumsayan ve hayal eden nefsleri bulunmamaktadır. Onlar, yalnızca kendi özlelerini, ikincilerini ve ilk Nedeni düşünmekle meşguldürler. Böyle bir düşünme süreci sonucunda, bahsedilen nefslar yetkinlik kazanmaktadırlar.¹⁴⁸

Fârâbî'nin bu şekilde tasarladığı semavî varlıkların nefsleri, maddeden ayrı ve maddi özellikler taşımayan cevherler olarak kabul edilmektedir. Bu nefslardan her biri, İlk'i kendi

¹⁴⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 22.

¹⁴⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 22-28.

¹⁴⁶ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 22-28.

¹⁴⁷ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, 91.

¹⁴⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 22-28.

zatını ve İkinciler'den kendisine cevherini vereni aklederler.¹⁴⁹ Onun sisteminde bir aşamalılık söz konusudur. Bu sistemde Tanrıdan insana doğrudan bir geçiş mümkün görünmemektedir.

Fârâbî, metafiziğinin temel unsurlarından biri olan faal akla, hem kozmik hem de epistemik görevler atfetmektedir. Onun sisteminde faal akıl, ay altı âlemdeki varlıkları pasiflikten çıkarıp onları aktif kılan metafizik bir ilkedir. Bu bağlamda, faal akıl aynı zamanda maddi dünyada varlıkları bireysel olarak var eden bir ilke olarak da önemli bir rol oynamaktadır. O, gök cisimlerinin yardımıyla ay altı âlemdeki nesnelere suret vermektedir.¹⁵⁰

Fârâbî'nin nefis anlayışı kısaca bu şekilde özetlemek mümkündür. Onun bu Yeni Platonculuk yorumu İslâm düşüncesini derinden etkilemiştir. Daha ilerde görüleceği üzere bir kelâmcı olan Râzî İslâm dininde vahiy meleği olarak kabul edilen Cebrâîl'i faal akıl olarak isimlendirmekte bir sakınca görmemiştir.

2.2.4. Fârâbî Düşüncesinde Meâd

Fârâbî, meâd konusundaki görüşlerini açıklamadan önce, kendisinden önceki düşünürlerin görüşlerini ele almaktadır. Fârâbî, bu düşünürlerin ölümü, iki farklı şekilde sınıflandırdıklarını ifade eder. Onlar ölümü, iradî ve tabii olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Her iki ölüm durumunda da insan, bedenden ve bedensel zevklerden iradî veya tabii olarak kendini soyutlamaktadır.¹⁵¹

İradî ölüm durumunda insan, ruhsal bir yetkinlik ve mutluluk için bedene ait zevklerden kendini alıkoyar; öfke, şiddet ve şehvet gibi olumsuz nitelikler ortadan kalkar. Zira beden ve bedene ait tüm hazlar, insanı kendi öz benliğinden uzaklaştırmaktadır. Bu dünyadaki yaşam, insanın deneyimlemesi gereken doğal bir durum değildir; bu nedenle ruhun bedenle birliği, onun doğasına aykırı bir durum teşkil etmektedir.¹⁵²

Fârâbî'nin iradi ölümle kastetmekte olduğu ölüm tasavvuftaki nefsin zevklerden mahrum bırakılarak mecazen öldürülmesidir. O bu duruma insan doğasına aykırı olduğu gerekçesiyle karşı çıkar.¹⁵³ İnsan cismanî hazları tamamen ortadan kaldırıp bedenden ve onun hazlarından

¹⁴⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 24.

¹⁵⁰ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, 89.

¹⁵¹ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 2004), 122-123.

¹⁵² Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, 124-125.

¹⁵³ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, 125.

nefret etmemeli sadece onları kontrol altına almalıdır.¹⁵⁴ Ruhun beden üzerinde sürekli kalıcı olması mümkün değildir. Ölüm, canlılar için doğal bir olay olup, iki ayrı cevher olan ruh ve beden birbiriinden ayrılması anlamına gelmektedir.¹⁵⁵

Fârâbî'nin meâd düşüncesi, onun metafizik ve siyaset anlayışıyla sıkı bir ilişki içindedir. Filozofa göre insan, hayatında erdemli, ahlaklı ve ölçülü bir yaşam sürmeli ve bunun için çaba göstermelidir. Şayet insan akıl yetilerini geliştirip erdemli davranışlarda yetkinleşirse ölüm sonrası mutluluğu (es-saâdetü'l-kusvâ) yakalayabilir. Zira bu mutluluğa ulaştıracak erdemleri ölümden sonra elde etmek mümkün değildir.¹⁵⁶

Fârâbî mutluluğu daha çok manevi yetkinliğe bağlamakta ve aklın hazzı olarak kabul etmektedir. Ona göre insanın ölümden korkması âhiretteki kötü durumlar değil orada mutluluğunu artıracak eylemleri yapamayacak olmasıdır.¹⁵⁷ İnsanın yaşamayı arzulamasının sebebi de âhiret saadetine ulaştıracak fiilleri yapmak istemesidir. Erdemli ve faziletli insan ölümü acele istememeli ve erdemli fiilleri gerçekleştirmek için hayatta uzun süre kalabilmenin yollarını aramalıdır. Ölümden korkan insanlar ise ölümlle birlikte, kendilerine iyi geldiğini sandıkları dünyevî hazzardan ayrılacağını düşünen cahil insanlardır.¹⁵⁸

Fârâbî meâd düşüncesini hem nefis ve nitelikleri hem de siyaset ve ahlak felsefesi üzerine kurmuştur. Ancak bu unsurları kesin hatlarla birbirinden ayırmamıştır. Fârâbî'ye göre, bedenle birlikte yetilerini gerçekleştiren nefsin ölüm sonrası yok olabilmesi için üç şart gereklidir. İlk olarak, nefis, beden yok olmasıyla birlikte silinip gidebilir. İkinci olarak, içinde bulunduğu bir karşıtlık yüzünden yok olma durumu söz konusu olabilir. Üçüncü ve son olarak, nefsin yok olması, ondan daha güçlü bir varlığın müdahalesiyle gerçekleşebilir.¹⁵⁹ Bu üç şartı o şöyle değerlendirir;

Nefis ve beden farklı cevherler olduğundan, beden yok olması nefsin yokluğunu gerektirmez. Beden, nefsin varlığı için gerekli bir unsurdur; ancak, nefsin devamlılığı için şart değildir.¹⁶⁰ Nefsin yok olmasını gerektiren bir diğer neden, nefsin zıddının mevcut olmasıdır. Ancak nurani bir cevher için bu durum mümkün değildir. Ayrıca, ayrık bir cevher niteliğine sahip olan nefsin zıttı bulunmamaktadır. Bu iki şarta göre nefsin beden yok olmasıyla birlikte yok olması imkânsızdır. Çünkü nefis ve beden zatlara ve maddelere birbirinden

¹⁵⁴ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, 292.

¹⁵⁵ Fârâbî, *Fusulu'l Medeni*, 64.

¹⁵⁶ Fârâbî, *Fusulu'l Medeni*, 62.

¹⁵⁷ Fârâbî, *Fusulu'l Medeni*, 62.

¹⁵⁸ Fârâbî, *Fusulu'l Medeni*, 63-64.

¹⁵⁹ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, 122.

¹⁶⁰ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, 123-124.

farklıdır. Sonuncu madde, yani nefsin kendisinden daha güçlü bir varlığın müdahalesiyle varlığını yitirmesine gelince o ancak Tanrının müdahalesiyle mümkündür.

Nefs-i nâtika denen insan nefsi, maddeden bağımsız olması sebebiyle ölümden sonra varlığını sürdürebilmektedir. Bu duruma gelen nefs farklı özellikler kazanarak kendini bilme yetisini elde eder. Böylece müstefad akıl seviyesinden faal akıl seviyesine yükselir ve onunla birleşir bu birleşme sonucunda ölümsüzlük elde eder. Yani nefsin baki olmasını sağlayan faal akıldır. Bedene nefsi bahşettiği için ona “vahibü’s suver” (Suret veren) denmiştir.

Fârâbî’nin meâd düşüncesi nefs teorisinin bir devamı olarak görünmektedir. O beden ve nefsi ayrı cevherler olarak ele almış mutluluk ve hüzn açısından onlara bir beka vermiştir. Ona göre nefs ruhanî bir tekâmül ve terakki içerisinde. Bu terakki sonucunda nefis uhrevi saadeti ya da şekaveti hak edecektir.

2.2.5. İbn Sînâ’da Metafizik

İbn Sînâ, *eş-Şifâ* külliyyatının el-İlâhiyyât kitabının ilk dört faslında metafizik konusunu kapsamlı bir şekilde ele almış, konularını etraflıca tartışmıştır.¹⁶¹ Değerlendirmelerini yaparken metafiziğin konusunu diğer felsefî ilimlerden elde edilen bilgiler ışında değerlendirmeye çalışmıştır. Alternatif konuların da bu ilmin kapsamına girip giremeyeceğini değerlendirme konusu yapmıştır. İbn Sînâ metafiziğin konusunu belirlemeye çalıştığı bu bölümde sebr ve taksim yöntemini kullanır. Tümevarım yöntemiyle belirlediği konu alternatiflerini test edip sadece bir ihtimale ulaşınca dek muhtemel konuların konu olamayacağını ortaya koymuştur.¹⁶²

Önceki dönemlerde Tanrının varlığı, uzak sebepler, dört neden, dört nedenden yalnızca üçü ve var olmak bakımından varlık konuları metafiziğin konusu olarak ileri sürülmüş alternatifler arasındadır. İbn Sînâ Tanrının varlığının metafiziğin konusu olamayacağı görüşündedir. Ona göre Tanrının varlığı metafiziğin konusu kabul edilirse Tanrının varlığının başka bir ilimde ispatlanmış olması gerekir ki böyle bir şey söz konusu değildir. Bir şeyin konu olabilmesi için o ilme göre varlığı kabul edilmiş olmalı ya da başka bir ilimde varlığı ispatlanmış olmalıdır. Bu iki şık da geçerli olmadığı için ona göre Tanrının varlığı metafiziğin konusu olmaz.¹⁶³

¹⁶¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 4-52.

¹⁶² Ömer Türker, “Metafizik Nedir? İbn Sînâ’nın Kitâbu’ş-Şifâ el-İlâhiyyât’ı Bağlamında Bir Tahlil”, *Diyanet İlmî Dergi*, 50/1 (2014).

¹⁶³ Türker, “Metafizik Nedir? İbn Sînâ’nın Kitâbu’ş-Şifâ el-İlâhiyyât’ı Bağlamında Bir Tahlil”.

İbn Sînâ var olan bütün alternatifleri bir bir eleyerek metafiziğin konusunun var olmak bakımından varlık olduğunu belirlemiştir.¹⁶⁴ İbn Sînâ metafiziğin konusunun bizzat varlık olduğunu ve metafiziğin de fizik ötesi varlığı incelediğini bu yüzden bu ilme “mâ ba‘de’t-tabîa” (Tabîatın ötesinde olan) isminin verilmesinin yanlış olacağını bu ilme “mâ kable’t-tabîa” (Tabîatın öncesinde olan) isminin verilmesi gerektiğini söyler.¹⁶⁵

İbn Sînâ’nın metafizik anlayışı Fârâbî’nin metafiziğine benzemekle birlikte genel anlamda Aristoteles’in metafizik düşüncelerine dayanmaktadır. Ancak onun metafiziği Aristoteles’in metafiziğinden daha sistemli, terimleri daha açık ve amacı daha belirgindir. İbn Sînâ Aristoteles’in görüşlerinden etkilenmiş olsa da sadece onun görüşleriyle yetinmemiş başka düşüncelere ve onun düşüncelerine ters düşen konulara yer vermiştir. O metafiziği temelde İslâmî konulara dayandırmayı amaçlamıştır.¹⁶⁶

Her ilmin kendine has bir konusu vardır. Metafizik ilminin konusu da yukarıda belirtildiği gibi varlık olmak bakımından varlığın kendisidir. Varlığı incelemek tabii olarak sebepleri sebeplerin sebeplerini ve ayrı cevherleri içine almaktadır. Bu nedenle bu konu konuların en değerlisidir ve bu konuyu içeren ilim de ilimlerin en değerlisidir. Onun da dediği gibi bütün ilimler metafiziğe dayanır ve ilkelerini ve gerçekliklerini ondan alırlar.¹⁶⁷

Bu ilme “İlk Felsefe” adı da verilmiştir. Çünkü bu ilim varlıkta ilk olanın ilmidir. Zorunlu varlık kabul edilen yaratıcıyı ve ondan sonra gelen sebepleri incelediği için “İlmi İlahî” olarak da adlandırılmıştır. Fakat İbn Sînâ’nın bu konuyu “İlâhiyyât” diye isimlendirdiği bilinmektedir.¹⁶⁸

2.2.6. İbn Sînâ’da Varlık

Vücûd (وجود) kelimesi Arapça vecede (وجد) mazi fiilinden türetilmiş mastardır. Arap dilinde bu fiil, istediğini elde etmek, mal sahibi olmak, kaybettiğini bulmak manalarında kullanılmaktadır. “Tanrı onu zengin eyledi” anlamındaki “أوجده الله” cümlesi de zenginlik manasında kullanımına örnek verilebilir.¹⁶⁹ Ayrıca “varlık, bulmak, müstağni olmak, idrak etmek, var olma” manalarında kullanıldığı örnekler de vardır.¹⁷⁰ Bu kavram Tanrı için

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, 22.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, 38.

¹⁶⁶ Hayranî Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1985), 26.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, 22.

¹⁶⁸ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 26.

¹⁶⁹ Ebül-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali El-Ensari İbn Manzur, *Lisanül-Arab*, thk. Yusuf Bıkai (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 2015), V, 445.

¹⁷⁰ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 344.

kullanıldığında ise “herhangi bir vasıtayla anlaşılması ve nitelenmesi imkânsız varlık, sırf ilim” anlamlarındadır.¹⁷¹ Vücut, bir tasnife göre, zihinde bulunan anlamında “vücut-i zihni” ve zihin dışında, yani dış dünyada gerçekliği olan anlamında “vücut-i harici” olarak iki kategoriye ayrılmaktadır.¹⁷²

İbn Sînâ ‘ya göre metafizik ilminin konusu zorunlu ve mümkünü de içine alan varlık kavramıdır. Onun varlık felsefesinin temelini de varlık ve mâhiyet kavramları oluşturmaktadır. Varlık, herhangi bir ispata gerek duyulmaksızın kavranan ve insanın kendisinden şüpheye düşmediği şeydir. Mâhiyet kavramı ise bir varlığın özünü oluşturan ve o varlığın kendisiyle o olduğu şey manasında kullanılan felsefi bir kavramdır.¹⁷³

Varlık problemini felsefenin bir meselesi olarak ilk kez gündeme getirenin Parmenides olduğu bilinmektedir. Kavramlar, zıtlıklarıyla anlam kazanır; bu yüzden varlık kavramı da yokluk kavramıyla ilişkili olarak anlaşılır. Parmenides, “Varlık vardır, yokluk yoktur” diyerek, yokluğun varlık kavramının zıttı olmanın ötesinde bir varlık niteliğine sahip olmadığını vurgular. O’na göre varlık hakkında sadece onun var olduğu söylenebilir bunun dışında bir şey söylenemez diyerek varlık hakkındaki görüşünü ifade etmiştir.¹⁷⁴

Platon’a göre soyut varlıkların iyilik, yardım severlik gibi erdemlerin özleri değişmez. O, bu erdemleri müstakil varlıklar olarak görmüş ve bunlara idealar demiştir. Somut olanların ise varlıklarını bu idealardan aldıklarını belirtmiştir. Platon’a göre idealar, diğer bir ifadeyle tümel kavramlar varlığın aslını ifade eder ve onların özünü oluştururlar.¹⁷⁵

Metafiziğin konusunun “varlık olmak bakımından varlık olduğunu” belirten Aristoteles, bu tanımın kendi içinde birçok anlamı barındırdığını belirtir. Ona göre “Saf varlık, kendinde varlık ve varlık olmak bakımından varlık” gibi ifadeler, insan idrakinden bağımsız olan bir varlığı tanımlamaktadır. Aristoteles bir şeyin varlığa gelmesinin dört nedeni olduğunu belirtir. Bu nedenleri İbn Sînâ şu şekilde sıralamaktadır;¹⁷⁶

* Maddi Neden

* Şeklî Neden

¹⁷¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredat*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020), 991-992.

¹⁷² Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 344.

¹⁷³ Hacı Kaya, “İbn Sînâ ’da Varlık-Mâhiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı”, *Beytulhikme An International Journal of Philosoph*, 3/2 (2013).

¹⁷⁴ Platon, *Parmenides*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayıncılık, 2011), 14.

¹⁷⁵ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010), 1249-1250.

¹⁷⁶ Kemal Göz, “İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mâhiyet Kavramları”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Güz 2018)

* Gaye Neden

* Fâil Neden.

Herhangi bir eşyayı meydana getiren ana madde, onun maddi nedenini oluşturur. O eşyanın şekli ise formel nedenini, yapılış amacı da amaç nedenini temsil eder. Eşyayı imal eden usta ise bu bağlamda fail nedeni olur. Örneğin, bir ayakkabıyı ele alacak olursak; onun ana maddesi, yapısında kullanılan deri, maddi nedeni temsil ederken, ayakkabının şekli formel nedenidir. Ayakkabının amacı, ayakları korumak olduğundan, bu da onun amaç nedeni sayılabilir. Ayakkabıyı üreten usta ise fail nedenini oluşturur. Aristoteles, mâhiyet kavramını ele alırken değerlendirmelerini mantığın tanım teorisi perspektifinden yapmaktadır.¹⁷⁷ Bu ifadelerin İbn Sînâ'nın varlık anlayışına ondan da Râzî 'nin varlık anlayışına sirayet ettiğini görmek mümkündür.

2.2.7. İbn Sînâ'da Mâhiyet

Antik düşünceden günümüz felsefesine kadar uzanan süreçte, bilgi felsefesi ve varlık felsefesinin temel kavramlarından biri olan mâhiyet, bir nesnenin zihinde ve zihin dışındaki en öz yapısını, teknik terimle “ne ise o” biçimini, kısaca “ne'lik” kavramını ifade eder.¹⁷⁸

Mâhiyet kavramı, bir varlığın özünü ve o varlığın ne olduğunu ifade eden felsefi bir terimdir. “Mâhiyet” kelimesi, “bu nedir?” anlamına gelen Yunanca “ti esti” ifadesinin Arapça karşılığı olan “ma hüve/hiye” kelimesinden türetilmiştir. Nesnelerin zihinde sahip oldukları tümellik ilişkisi, bu kavramla tanımlanmaktadır.¹⁷⁹

İbn Sînâ, “mâhiyet” kavramıyla birlikte birçok başka kavramı da kullanmaktadır. Hakîka, zât, sûret, tabî'a ve şey'iyye, onun “mâhiyet” düşüncesini oluşturan temel kavramlardır. “Şey” ise, var olan, var olması muhtemel olan ya da zihinde tasavvur edilebilen varlıkları ifade etmek için kullanılan bir terimdir.¹⁸⁰

Eşya ve mevcûdât üzerine yapılan tartışmalar ile Fârâbî'nin bu konuları Aristotelesçi düşünce ile uzlaştırma çabaları, İbn Sînâ'nın varlık ve mâhiyet ayrımına ilişkin değerlendirmelerinin temelini oluşturur. İbn Sînâ, varlık ve mâhiyet ayrımıyla ilgili Fârâbî'nin değerlendirmelerine büyük önem vermiş ve onun düşüncelerini benimsemiştir.¹⁸¹

¹⁷⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Yasin Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), 31-32.

¹⁷⁸ Öz, İbn Sînâ ve el-İşârât Şârihlerinde Varlık-Mâhiyet İlişkisi: er-Râzî ve et-Tûsî Örneği, 21.

¹⁷⁹ Göz, “İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mâhiyet Kavramları”.

¹⁸⁰ Göz, “İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mâhiyet Kavramları”.

¹⁸¹ Göz, “İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mâhiyet Kavramları”.

İbn Sînâ, “şey” ve “mevcûd” kavramlarının ilkel, temel ve hemen anlaşılabilir olduğunu savunur. Zira “şey” ve “mevcûd” terimlerinden daha kapsamlı bir kullanım imkânı sunan başka bir terim bulunmamaktadır. Bu kavramlar, Aristotelesçi tanım anlamında tanımlanamaz; yani, bunların altında konulabileceği bir cinsin varlığından söz edilemez.¹⁸²

İbn Sînâ, varlık felsefesinin temelini mâhiyet ve vücut ayırımına dayandırmıştır. Fârâbî'nin izinden giden İbn Sînâ, metafiziğin birinci ve nihai nesnesi olarak kabul ettiği somut varlıkları kavramsal bir çözümleme sürecine tâbi tutar ve bu varlıklarda mâhiyet ve vücut olarak iki kurucu unsur belirler.¹⁸³

İbn Sînâ, mâhiyet ile vücut arasındaki farkı en temel ontolojik ayırım olarak ortaya koymuş ve bu ayırımın doğurduğu birçok meseleyi de derinlemesine incelemiştir. Bu ayırımın sunduğu en önemli olanak, yaratıcıyı yaratılandan ayırt ederek, bu ikisi arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmadır.¹⁸⁴

Varlık-mâhiyet ayırımı temelde, her ne kadar Platon’a ve Aristoteles’e dayandırılrsa da söz konusu ayırımın, Fârâbî ve İbn Sînâ’da felsefî bir mevzu haline geldiği söylemek mümkündür. Bu iki filozofun düşüncelerinde, varlık ve mâhiyet ayırımı büyük bir önem taşımaktadır. Bu ayırım, iki temel soruya dayanır: Bir şey var mıdır ve var olan bu şey nedir? İlk soru, daha çok dış dünyadaki nesnelerin gerçekliğiyle ilgilidir ve bu nesnelerin somut olarak tanımlanmasını amaçlar. İkinci soru ise, “Var olan şey nedir?” biçiminde dile getirilir ve sorgulanan nesnenin özünü anlamaya yönelik bir araştırmayı ifade eder. Bu nedenle, ikinci soru mâhiyetle ilgili bir sorgulama niteliği taşımaktadır.¹⁸⁵

Varlık-mâhiyet meselesi, Mu‘tezile kelâmında farklı terimler kullanılarak ele alınmış, İbn Sînâ ise bu sorunu sistematik bir biçimde inceleyerek daha net bir hale getirmiştir.¹⁸⁶ Varlık-mâhiyet meselesi, özellikle İbn Sînâ sonrasında kelâmcıların tartıştıkları temel konular arasında yer almaya başlamıştır.¹⁸⁷

¹⁸² Muhammet Çiftçi, “Fahreddin er-Râzî’ye Göre, Tanrı’da Vücut ve Mâhiyetin Aynılığı ve Ayrılığı Meselesi”, *Bilimname* 47 (2022).

¹⁸³ Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Şubat 2025).

¹⁸⁴ Tahsin Görgün, “Mâhiyet”.

¹⁸⁵ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 94.

¹⁸⁶ Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 65.

¹⁸⁷ Ebu’l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Tevhid Risalesi*, çev. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 85.

İbn Sînâ, “Tanrı'nın vücudundan ayrı bir mâhiyeti yoktur” derken, Tanrı'nın varlığının kendi özünden bağımsız olamayacağını, başka bir deyişle Tanrı'nın varoluşundan önce herhangi bir öz veya mâhiyetin bulunamayacağını vurgulamak istemektedir.¹⁸⁸

İbn Sînâ'ya göre, mutlak anlamda basit olarak kabul edilen bir varlığın, herhangi bir mâhiyetinin olması mümkün değildir. Zira zatı ile zorunlu olan bir varlığın, vücudunu bir mâhiyete dayandırmak, onun zorunlu varlığını başka bir şeyle açıklamak anlamına geldiğinden bu durum Tanrı için imkânsızdır. Dolayısıyla, onun düşüncesine göre zorunlu varlığın, varlığından ayrı bir mâhiyete sahip olması mümkün değildir. Zorunlu varlık, herhangi bir şekilde diğer varlıklara benzememektedir. Onun dışındaki tüm mevcut varlıkların ise, varlığından ayrı mâhiyetleri bulunmaktadır.¹⁸⁹

2.2.8. İbn Sînâ'da Nefs ve Ruh

Sözlüklerde “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden ve bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi çeşitli anlamlara sahiptir.¹⁹⁰ Ayrıca, farklı sözlüklerde bu kelimeye ilişkin değişik tanımlar da bulunmaktadır. *Lisanü'l Arab*'da İbn İshak, kelimenin iki farklı anlamda kullanıldığını belirtmektedir: “Ruh” ve “bir şeyin bütünü ve gerçeği”.¹⁹¹

Nefs ve ruh kavramlarını farklı anlamlarda kullananlar olsa da, bu kavramlar genellikle aynı anlamlarda kullanılmıştır. İbn Sînâ da nefis ve ruh kavramlarını farklı anlamlarda kullanan filozoflardandır. İbn Sînâ'nın nefis anlayışına bakmadan önce onun düşüncesini şekillendiren geçmiş filozofların nefis hakkındaki görüşlerine değinmek istiyoruz.

Platon'a göre ruh, bedenden önce var olmuştur ve bedenden sonra da varlığını sürdürecektir. Ruhun bedenle birleşmesi, onun idealar âleminde yeryüzüne inişini simgeler. Platon'un ruh anlayışı, ruhun ölümsüzlüğü ile de bağlantılıdır ve bu bağlamda ruh göçünü, yani ruhun farklı bedenlerde yeniden var olmasını mümkün kılar. Öte yandan İbn Sînâ'nın görüşüne göre, insanî nefis, bulunduğu bedenle birlikte var olmuştur. Bu bakış açısına sahip bazı İsmailî düşünürler, ruhların farklı bedenlerde tekrar var olabileceği fikrini kabul etmezler.¹⁹²

¹⁸⁸ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 53.

¹⁸⁹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbâtü'n-Nübüvve*, thk. İbrahim Hilal, (Kahire: Câmîatü'l-Ezher, 1980), 19.

¹⁹⁰ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 01 Haziran 2022).

¹⁹¹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, VI, 233.

¹⁹² Mehtap Doğan, “İbn Sînâ Metafizikinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 49 (2018).

İbn Sînâ, ruhu olarak ezeli bir varlık değerlendiren Platon'un aksine, nefsin bedenle birleşmeden önce var olduğunu kabul etmemektedir. Nefsin varlığa gelişi konusunda Platon'dan farklı bir bakış açısına sahip olan İbn Sînâ, nefsin ölümsüzlüğü konusunda ise Platonun yaklaşımını benimsemekte ve nefsin, dünyada birliktelik kurduğu bedenin ölümünden sonra da varlığını sürdürmeye devam edeceğini savunmaktadır.¹⁹³

Aristoteles'e göre ruh, "hayata sahip olma potansiyeli bulunan bir cismin ilk yetkinliğidir. "Bu, canlı varlığı cansız varlıktan ayıran en önemli unsurdur. Ruhun bedenle ilişkisi, formun maddeyle ilişkisine benzemektedir. Beden madde iken, ruh ise formu temsil eder. Ruh, organizmayı canlı hale getirmenin yanı sıra ona şekil de kazandırır. Aristoteles, insan ruhunu bitkisel ve hayvansal ruhlardan ayrıcalıklı görmemektedir; insana ait ruh da diğer canlı türlerinde olduğu gibi sadece bedenin formunu oluşturur.¹⁹⁴ Bu bağlamda, Aristoteles insanî nefsin ölümsüzlüğü hakkında net bir görüş ortaya koymamıştır. Nefsin tanımı ve türleri hususunda Aristoteles ile benzer düşünceler geliştiren İbn Sînâ, aklî nefse dair görüşleri ve nübüvvet teorisiyle kurduğu bağlantılarla Aristotelesçi düşünceden sapmaktadır.

2.2.9. İbn Sînâ'da Meâd

Sözlükte "meâd" kelimesi, bir halden diğer bir hale geçişi, bir şeyle ikinci kez başlama durumunu ve geri dönüş anlamlarını içeren "a-v-d" Arapça "عود" kökünden türetilen bir mekân ismi olarak karşımıza çıkar. Bu kelime, dönüş yeri anlamında olup "âhiret" ile de eşdeğer bir anlam taşımaktadır. Kelime, bir kişinin daha önce bulunduğu bir mekândan veya durumdan ayrıldıktan sonra tekrar o yere dönüşünü ifade ettiğinden, aynı zamanda kişinin vatanına veya doğduğu yer olan yurtlarına dönüşünü de simgeler.¹⁹⁵ Yani kısaca bu kavram dönüş yeri ya da âhiret olarak kullanılabilir bizde filozofların kullandıkları bu kelime yerine daha çok bilinen âhiret kavramını kullanmayı uygun görüyoruz.

İbn Sînâ insanların yeniden dirilmesi konusunda iki farklı yaklaşım bulunduğunu söyler. Bu yaklaşımların ilki âhirette yeniden dirilmenin bedenlen olacağı konusudur. İbn Sînâ'ya göre, bedenlen dirilmenin şeriatın iddiası olması ve peygamberin de bunu tasdik etmesi bunu doğru olarak kabul etmeye yeterdir. Nefsin âhirette mutluluğu ve ıstırapı konusu ona göre akıl ve

¹⁹³ Doğan, "İbn Sînâ Metafiziğinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi".

¹⁹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 69.

¹⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisanül-Arab*, III, 317-318.

burhanî kıyasla bilinebilir. Ancak vehim bazı nedenlerden dolayı bu konuyu kavramada eksik kalmaktadır.¹⁹⁶

İbn Sînâ, nefsin halleri üzerine yazdığı eserinde yeniden dirilişin cismanî ya da ruhanî olup olmayacağı tartışmasına girmez. Ona göre şeriatın söylediği şey tartışmasız kabul edilir ve onun üzerinde tartışmak doğru değildir. Bu sebeple bu konulara girmeden ilahiyatçı filozofların âhiret hakkındaki görüşlerini aktarmakla yetinir. Ona göre ilahiyatçı filozoflar cismanî hazlara kısmen değer verseler de onların asıl değerli gördükleri şey nefsani mutluluktur. Çünkü nefsani mutlulukla insan “İlk Gerçek”e yani Tanrıya yakınlaşarak mutluluğun doruklarına ulaşmaktadır.¹⁹⁷

İbni Sînâ benzer şekilde âhiretteki acı ve ıstırapın da bedenen olup olmayacağı konusuna girmeden nefsin ıstırapı konusuna girer. Sanki ona göre bu konu tartışmakla sonuca ulaşılabilecek bir konu değildir. O bu mevzuyu şeriata ve peygambere havale ederek ilahiyatçı filozofların âhiret ıstırapı hakkındaki görüşlerini aktarır.¹⁹⁸

İbn Sînâ azaba uğrayacak nefsleri iki kısma ayırır. Bunlardan biri bedenle birlikteyken nefsani mutluluğu az da olsa tatmış fakat kudsi nefslerin mertebesine ulaşamayan nefslerdir ki bunları İbn Sînâ aşağılık nefsler olarak niteler. İkinci kısım nefsler ise bedenle olan münasebetini kesememiş nefsani mutluluğu bedenle birlikteyken hiç tatmamış kişilerdir ki bunlara İbn Sînâ ahmak nefsiler adını verir.¹⁹⁹

Aşağılık nefsler bedensiz varlığı tatmış ve az da olsa nefsani mutluluğu elde ettikleri için azapları sonludur. Bu nefsler bedenle hiçbir bağları kalmayana dek ıstırap görürler ve daha sonra nefsani mutluluklara ulaşırlar. Ahmak nefslerin bitmek tükenmek bilmeyen azapları vardır. Çünkü onlar bendenle aşırı ilişki içinde olmuşlar ve bedenle ilgilenme alışkanlıkları onlarda devamlı hale gelmiştir. Bedenin ölümüyle birlikte bu nefsler bedensiz hayatı sürdürme alışkanlığını edinmediklerinden bu bedenlere sürekli ihtiyaç duymanın ıstırapını çekerler.²⁰⁰

Nâtık nefslere gelince bu nefslerin tattığı mutluluğun İbn Sînâ’ya göre tarifi yoktur. Bu mutluluğu, daha üstün daha yetkin olarak tanımlamak bile ona göre çirkin bir şeydir. Çünkü bu nefsler mutlak iyiye mutlak güzele ulaşır ve hatta bizzat mutlak iyi ve güzele

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023), 152.

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 152.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 168.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 168.

²⁰⁰ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 168.

dönüşmektedir ki bu makamın daha üstü yoktur. Bu nedenle bu mertebedeki lezzetleri azlık, çokluk ya da eksiklik gibi sıfatlarla nitelemek doğru olmaz.²⁰¹

2.3. Müteahhirûn Dönemi Kelâmında Metafizik

2.3.1. Gazzâlî’de Metafizik

İslâm dünyasının önemli şahsiyetlerinden biri olan Gazzâlî, kelâm, felsefe, mantık, tasavvuf ve usul gibi alanlarda yazdığı eserleriyle İslâm düşüncesinin gelişimine büyük katkılarda bulunmuş ve “Hüccetu’l İslâm” unvanına layık görülmüş bir âlimdir. İslâm düşüncesinin pek çok alanında eserler vermiş olan Gazzâlî, kelâm ilmi alanında bir çığır açmış ve “müteahhirîn” kelâmını başlatmıştır. Bu dönemin belirgin özelliklerinden biri, kelâm ilminde mantığın bir ölçüt olarak kullanılması ve felsefî konuların derinlemesine incelenmesidir. Gazzâlî, kelâm ilminde “mütakaddimîn” ve “müteahhirîn” arasında bir ayrım yaparken, İslâm felsefesinde de önemli bir kırılma noktasını temsil etmektedir. Onun felsefeye yönelttiği eleştirilerin, felsefî düşünceyi zayıflattığı ve geriye götürdüğü iddiaları ortaya atılmıştır. Gazzâlî’ye kadar İslâm bilginleri, genellikle felsefeye karşı aşırı tepki vermek ya da göz ardı etmek şeklinde bir tutum sergilerken, Gazzâlî ilk kez felsefeyi anlamaya çalışmış ve ona oldukça sert eleştirilerde bulunmuştur.²⁰²

Gazzâlî aslında sadece felsefeyi değil zamanının bütün ekollerini ve onların yollarını tahkik yöntemiyle imtihandan geçirmiştir. O metafizik hakikatleri araştıran ekollerin yöntem bakımından dört kısma ayrılacağını söylemiştir. Bunların ilki rey ve istidlal yöntemini kullanarak metafizik hakikatlere ulaşılacağını söyleyen İslâm kelâmcılarıdır. İkinci grup masum imama tâbi olunarak hakikate ulaşılacağını söyleyen bâtinîye ekolüdür. Üçüncü grup mantık ve burhan erbabı olduklarını iddia eden filozoflardır. Dördüncü ve son grup ise müşahade ve keşif yoluyla hakikate ulaştıklarını söyleyen mutasavvıflardır.²⁰³

Gazzâlî bu ekollerin bütün yöntemlerini kullandığını fakat hakikatlere ulaşmak yerine şüphelerinin arttığını söylemiştir. Hatta şüphesi öyle bir hale gelmiş ki safsataya kapılıp bütün ilimleri inkâr edecek bir duruma gelmiştir. Sonra Tanrının kalbine bıraktığı bir nur sayesinde

²⁰¹ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 158.

²⁰² Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, çev. Cemaladdin Erdemci (Ankara: Vadi yayınları, 2001), 9.

²⁰³ Gazzâlî, *el-Münkız*, 22.

bütün bu şüphelerden arındığını söyler. Gazzâlî bu halinin mutasavvıfların yaşadığı bazı özel hallere benzediğini söyler.²⁰⁴

Gazzâlî sonuç olarak tasavvuf yoluna girmeden hakikatin bilgisine ulaşmanın mümkün olamayacağı kanaatine varmıştır. Ona göre hakikate ulaşmak için ilim ve amel birlikteliği şarttır.²⁰⁵ Bu birliktelik metafizik hakikatlerde sonuca varmanın olmazsa olmaz şartıdır. Gazzâlî *el-Münkız mine'd-Dalâl* adlı eserinde metafizik hakikatlere ulaşmakla ilgili şunları söyler;

“Anladım ki büyük mutasavvıfların elde etmek istedikleri gaye öğrenmekle değil; tatmak, yaşamak, hal ve sıfatları değiştirmek suretiyle elde edilir.”²⁰⁶

Gazzâlî aslında tümüyle felsefe ve dolayısıyla mantık ve burhan yöntemini zararlı görmemiştir. Onların tıp, fizik, astronomi ve matematik alanlarındaki çalışmalarını takdir etmiş hatta bu ilimleri öğrenmenin Müslümanlar için de farz olduğunu söylemiştir.²⁰⁷ Onların alet ilmi olarak kabul ettikleri mantık ilmini kullanmış ve mantık bilmeyen kişinin kendi bilgisinin doğruluğuna bile güvenemeyeceğini söylemiştir.²⁰⁸

Gazzâlî filozofların metafiziğe dair sözlerini eleştirmiş ve onların bazı konularda burhanî delile dayanmadıkları halde burhanî olduğunu iddia ettikleri konuları eleştirmiştir.²⁰⁹ Hatta onların düşüncelerini daha iyi anlamak ve tarafsız bir şekilde aktarmak üzere *Makâsıdü'l-Felâsefe* adında eser bile kaleme almıştır.

Gazzâlî'nin metafizik hakkında genel düşüncesini kısaca bahsettikten sonra onun varlık, mâhiyet nefs-ruh ve meâd hakkındaki düşüncelerine geçebiliriz.

2.3.2. Gazzâlî'de Varlık

Gazzâlî bir öğrencisinin talebi üzere kaleme aldığı ve içeriğinde varlık konularının konuşulduğu *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinde varlığı işrakî filozof edasıyla ele almıştır. Biz de varlık konusunda onun bu kitabını dikkate alacağız.

İlk varlık Gazzâlî'nin varlık anlayışının temelini oluşturmaktadır. Ona göre, her varlık bir nur niteliğindedir. Bu nurlar arasında en yüce olanı ve benzeri olmayan tek gerçek nur ise tanrıdır.

²⁰⁴ Gazzâlî, *el-Münkız*, 17.

²⁰⁵ Gazzâlî, *el-Münkız*, 57.

²⁰⁶ Gazzâlî, *el-Münkız*, 58.

²⁰⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa (Ankara: Çağrı Yayınları, 1981), 7-8.

²⁰⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 17.

²⁰⁹ Gazzâlî, *Tutarsızlık*, 9.

Tüm diğer nurlar, bu en yüce nurdan türetilmiştir.²¹⁰ Gerçek anlamda var olan yalnızca O'nun nurudur; her şey O'nun nurundan kaynaklanmaktadır. Doğrusu, var olan tek varlık O'dur. Nur, tanrının özüdür; diğer varlıkların varlığı ise mecazî bir niteliğe sahiptir. Diğer varlıklar, yaratıcı olan ilk varlığa bağlı olarak varlıklarını elde ederler. Varoluşları, kendi özlerinden değil, tâbi oldukları varlıktan gelir.²¹¹ Gazzâlî'ye göre bu varlık yani gerçek nur ise akıldır.²¹² Gazzâlî varlığın bir cins olmadığı kanaatindedir. Onun metafizik anlayışında varlık, zorunlu ve mümkün olmak üzere iki türe ayrılmaktadır.

Zorunlu varlık, varlığını kendisinden alan ve var olması zaruri olan varlıktır. Mümkün varlık ise varlığını, ilk ve asıl varlıktan elde eden varlıktır. Bu iki varlık arasında yer alan varlık ise imkânsız varlıktır. İmkânsız varlığın yokluğu zaruridir ve bu tür varlıklar mutlak bir yokluk halindedir, var olmaları dahi düşünülemez. Anka Kuşu ve Kaf Dağı gibi masallarda geçen bu efsanevi varlıklar örnek olarak verilebilir.

Yer kaplayan her nesne eğer bileşik değilse cevher olarak adlandırılır. Cevherin bir mekâna ihtiyacı vardır; boşluğu doldurur. Cevher değişimden uzak olamaz. Yani hareketsizlik, onun doğasına aykırıdır. Cevher ya hareket halindedir ya da durgundur. Hareket ve durgunluk, hep değişim içerisindedir. Dolayısıyla, cevher de bu değişimlerin bir parçasıdır. Bu nedenle zorunlu varlık, cevher olamaz.²¹³

Cisim, yer kaplayan cevherlerden oluşur. Cevher ise hareket, suskunluk, şekil ve miktar gibi hâdiselere sahip olmadığı için kendisi de bir hâdistir. Dolayısıyla cevherden meydana gelen cisim de hâdistir. Zorunlu varlık, cevher kabul edilmediği gibi, cisim olarak da kabul edilemez.²¹⁴

Araz, kadîm bir varlık olarak nitelendirilemez; varlığı, bir zatın varlığına dayanmaktadır. Bu zat ya cisim ya da cevherdir. Araz, bir cisim içerisinde yer almaktadır. Cismin hâdis oluşu zorunlu olduğuna göre, ona dayanan varlığın da hâdis olması gerekmektedir. Dolayısıyla, zorunlu varlığın araz olması mümkün değildir.²¹⁵

²¹⁰ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 73.

²¹¹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 72.

²¹² Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 67.

²¹³ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 272.

²¹⁴ Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, I, 272.

²¹⁵ Gazzâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, I, 273.

2.3.3. Gazzâlî’de Mâhiyet

Gazzâlî, var olan tüm hâdis varlıklarda hem hakikat hem de mâhiyetin bulunduğunu kabul eder. Ancak, bu mâhiyetin hâdis olan eşyaların varlık nedeni olmadığını söyler. Bununla ilgili bir örnek olarak ruhun, bedenin sebebi olmadığına dikkat çeker. Mâhiyeti, nesnenin varoluş sebebi olarak görmemekle birlikte, mâhiyetsiz ve hakikatsiz bir varlığın akledilir olmadığını düşünmektedir. Bu bağlamda Gazzâlî, mâhiyetsiz eşyanın idrak edilemeyeceğini, yokluğun ise bir varlığa oranla ancak bir hakikat ve mâhiyet çerçevesinde anlaşılabileceğini öne sürer. Mâhiyetsiz bir varlığın “var olmayan varlık” anlamına geleceğini ve bunun da mantıksız olduğunu ifade eder. Sonuç olarak, Gazzâlî mâhiyeti var oluşun bir sebebi değil, gerekli bir şartı olarak görmekte ve varlık ile mâhiyeti bir ikilik içinde ele almaktadır.²¹⁶

Filozoflara göre zorunlu varlığın varlığı, mâhiyetinden başka bir şey değildir. Onlar zorunlu varlığın hakikat ve mâhiyetinin bir olması gerektiğini savunmuşlardır.²¹⁷ Gazzâlî bu konuda filozofları eleştirmiş ve zorunlu varlığın hem varlığının hem de mâhiyetinin olacağını savunmuştur.²¹⁸

Gazzâlî’ye göre varlığı ve mâhiyeti olmayan bir varlık düşünülemez. Ona göre var olan her şeyin hem varlığının hem de mâhiyetinin olması gerekir. O, bir varlığın mâhiyetini reddetmenin hakikatini reddetmek anlamına geleceğini söyler. Var olan bir varlığın hakikati inkâr edilince ortada varlık diye bir şey kalmayacaktır. Bu durumda filozoflar “var olmayan varlık” diye bir şeyden bahsetmiş olacaktırlar ki bu da çelişkidir.²¹⁹

Filozofların zorunlu varlığın mâhiyetinin bulunmadığına dair görüşlerini Gazzâlî akıl dışı kabul eder. Ona göre bir şeyin var veya yok olduğunu söyleyebilmemiz için o varlığın ne olduğunu bilmemiz gerekir. Bu durumda o varlık bir mâhiyete sahip olmalıdır. Filozofların zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyetin bir olduğu görüşü Gazzâlî’ye göre yanlış ve tehlikelidir. Zira Gazzâlî, mâhiyeti olmayan bir şeyin gerçekliğinin de olamayacağını düşünmektedir.²²⁰ Bu durumda mâhiyeti inkâr etmek kişiyi varlığı inkâr etme sonucuna götürebilir. Bu da zorunlu varlık yani Tanrı için söz konusu olduğunda inanan birinin dinden çıkması anlamına gelmektedir.

²¹⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 254-255.

²¹⁷ Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 164.

²¹⁸ Gazzâlî, *Tutarsızlık*, 104.

²¹⁹ Gazzâlî, *Tutarsızlık*, 105.

²²⁰ Gazzâlî, *Tutarsızlık*, 107.

2.3.4. Gazzâlî’de Nefs ve Ruh

Gazzâlî ise ruh konusunda, İslâm düşüncesinin üç büyük ekolü olan kelâm, felsefe ve tasavvufun bu konudaki kavramlarından yararlanmıştır. O, bazen ruh ve nefis kavramlarını kullanırken bazen de akıl ve nefis kavramlarını kullanmıştır. Gazzâlî, filozoflar gibi ruhun cevher olduğunu ve ruhun, nebati, hayvani ve insani diye üç mertebesi olduğu görüşünü savunmuştur.²²¹

O, insanın birbirine zıt iki şeyden yaratıldığını, bunların ilkinin cisim diğerinin ise ruh olduğunu söyler. Cisim karanlık, yoğun, oluş ve bozuluşa tabî, organik ve kimyasal bileşiklerden oluşan ve de varlığının devamını harici faktörler olmadan devam ettiremeyen birleşik bir yapıdır. Ruh ise aydınlatıcı, idrak eden, fail, hareket ettiren, etkin, beden ve organları tamamlayan müfred bir cevherdir.²²²

Gazzâlî *Ledün Risalesi* adıyla yazdığı eserde nefis ve ruh hakkında şöyle demektedir: “*Nefs-i nâtika da denen bu cevherin her meslek erbabına göre bir ismi vardır. Hükema (filozoflar) bu cevheri ‘nefs-i nâtika’; Kur’ân, ‘nefs-i mutmainne’ ve ‘emri ruh’; mutasavvıflar ‘kalb’ diye isimlendiriyorlar. İhtilaf isimlerdedir. Mânâ tek olup onda hiçbir ayrılık yoktur. ;Nefs-i nâtika canlı, faal, idrak eden bir cevherdir. Biz ne zaman yalın halde ‘ruh’ veya ‘kalb’ kelimesini kullanırsak onunla bu cevheri kastederiz.*”²²³

Gazzâlî tahkik eklinin ruh cevherini farklı ibarelerle tarif ettiklerini ve bu konuda farklı görüşler ortaya attıklarını söyler. Ona göre cedel ilmiyle uğraşan kelâmcılar ruhu cisim olarak addetmiş ve yoğun olan cisme nazaran ruhu latif bir cisim kabul etmişler, ruh ve beden arasında letafet ve kesafet farkı olduğunu söylemişlerdir. Bazı tabipler ise ruhun araz olduğunu benimsemiş bazıları ise onun kan olduğunu sanmışlardır. Gazzâlî bu görüşleri ortaya atanların dar görüşlü, düşünme yetilerinin noksan ve ulaştıkları bilgilerle yetinip farklı ihtimalleri araştırmayan kişiler olduğunu söyler.²²⁴

Gazzâlî insanın mükellef ve ilahî hitaba muhatap kılacak şeyin nefsi nâtika denen insani nefis olduğunu söyler. Ona göre ilahi hitapta “Ona ruhumdan üflediğimde”²²⁵ şeklinde geçen ruh kelimesinin de insani nefstir.²²⁶ Nefsi nâtika bedenin ölümüyle son bulmayan ve bedenden bağımsız varlığını sürdürebilen bir cevherdir.

²²¹ Gazzâlî, *Tevhit ve Ledün Risalesi*, çev. Serkan Özburun (İstanbul: Furkan Yayınevi, 1995), 73-75.

²²² Gazzâlî, *Ledün Risalesi*, 73.

²²³ Gazzâlî, *Ledün Risalesi*, 74.

²²⁴ Gazzâlî, *Ledün Risalesi*, 75.

²²⁵ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), Hicr Suresi 15/ 29.

²²⁶ Gazzâlî, *Ledün Risalesi*, 76-77.

Gazzâlî başka bir eserinde kendisine ruhun mâhiyeti hakkında sorulan bir soruya cevap olarak suyun kaba girdiği gibi bedene giren ya da siyah bir cisimdeki siyahlık gibi bir cisim olmadığını söylemiştir. O, âlimdeki ilim gibi beyne veya kalbe giren bir arazda değildir. Gazzâlî ruhun araz değil cevher olduğunu hem kendini hem yaratanını hem de mahlûkatı idrak ettiğini söyler.²²⁷

Gazzâlî *tehafüt* adlı eserinde filozofları eleştirdiği konuda²²⁸ *el-Maznunu bihi ala ehlihi* adlı eserinde filozofların görüşlerini desteklemiştir. Filozoflar, ruh bedene ne dâhildir ne de hariçtir ne bedene bitişiktir ne de bendenden ayrıdır, demişlerdir. Çünkü bitişme ve ayrılma gibi nitelenme durumları cisim olmayı ve boşlukta yer tutmayı gerektirir. Hâlbuki ruh bu iki durum ve nitelikten uzaktır. Çünkü bu durumlar cisimlerin sıfat ve arazlarıdır. Ruh ise ne cisimdir ne de cisimdeki arazdır.²²⁹

Gazzâlî, filozofların nefsin ruhanî bir cevher olduğu konusunda burhanî delil getiremediklerini iddia etmiş²³⁰ ve filozofları bu konuda eleştirmiştir. Farklı bir eserinde ise filozofların görüşlerine benzer ifadeler kullanmıştır. Bu konuda farklı iddialar ortaya atılabilir fakat bize göre Gazzâlî'nin geçirdiği düşünce krizi onun bu konudaki görüşüne de etki etmiştir. Dolayısıyla Gazzâlî insanda bulunan ve onu diğer varlıklardan ayıran nefsin ruhanî bir cevher olduğunu söylemiştir.

2.3.5. Gazzâlî Düşüncesinde Meâd

Meâd konusu İslâm dininde genel itibariyle sınırları belirlenmiş bir konudur. Kur'an'ı Kerim'de bu konudaki ayetler açık ve anlaşılır biçimdedir. Gazzâlî de dinî metinlerde konmuş bu sınırları korumaya çalışmıştır. Meâd konusunu onun *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserinde anlattığı çerçeveyi takip ederek *Tehâfütü'l-felâsife* filozofları hangi konularda eleştirdiğini anlatmaya çalışacağız.

Gazzâlî meâd konusunu hem akılla bilinen hem de şariat yoluyla bilinen diye iki kısma ayırmaktadır. Âlemin yaratılmış olması, bir yaratıcının varlığının zorunlu olması ve o yaratıcının kudret, ilim ve irade sıfatlarının bulunması ona göre akılla bilinen kısımdır. Diğer

²²⁷ Gazzâlî, *İki Madnun*, çev. D. Sabit Ünal (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 90.

²²⁸ Gazzâlî, *Tutarsızlık*, 169.

²²⁹ Gazzâlî, *İki Madnun*, 92.

²³⁰ Gazzâlî, *Tutarsızlık*, 169.

kısım ise haşr, neşr, mükâfat, ödöl, ceza ve benzeri meseleler olup bu konular kendisine vahyedilen kişiden işitilerek öğrenilir.²³¹

Gazzâlî şeriatın insanlara vazettiği şeyleri imkân açısından ikiye ayırmıştır. Bunların ilki aklın imkânlar ölçüsünde kabul ettiği şeyler bunlara haşr, neşr, mükâfat, ödöl ve ceza kavramları örnek verilebilir. Bir de aklın imkân dâhilinde görmediği konular var ki ona göre bu konuların tevil edilmesi gereklidir. Ona göre teşbih ifade eden lafızların zahiri manalarının çoğu sahih olmadığından tevil edilmesi şarttır.²³² Gazzâlî girişte bunları ifade ettikten sonra şeriatın meâd konusunda bize bildirdiği konulara geçer.

Ona göre haşr ile kastedilen şey yeniden yaratma olup şer’î deliller bunun varlığına delâlet etmektedir ve o, ilk yaratmaya dair delil dolayısıyla mümkündür. Çünkü “iâde” ikinci bir yaratmadır ve onunla ilk yaratma arasında bir fark yoktur. Bu nedenle daha önce gerçekleşen yaratmaya nispetle “iâde” olarak isimlendirilmiştir. Varlıkları ilk ve öncesiz olarak yaratmaya gücü yeten bir varlığın tekrar yaratmaya da gücü yetmelidir.²³³

Bilindiği üzere nefis bedenın ölümüyle son bulmayıp varlığını devam ettirecektir. Beden öldükten sonra tekrar iade edilecek olan beden ister bu dünyadaki beden olsun isterse farklı bir beden olsun nefis bu bedeni yönetmek üzere ona geri dönecektir.²³⁴

Gazzâlî konunun ruh, nefis, hayat ve bunların hakikatlerini incelemeye doğru sürüklendiğini düşünerek bu mevzuyu burada bırakır.²³⁵ *Tehâfütü’l-felâsife* adlı eserinde ise filozofları meâd konusundaki görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. Ona göre filozofların cesetlerin haşrı, cennetteki cismanî zevkler, cehennemdeki cismânî elemeler, cennet ve cehennemin Kur’an’da tavsif edildiği gibi mevcûd oluşunu inkâr etmeleri şeriata aykırıdır.²³⁶ Ruhanî zevklerin cismanî zevklerden daha üstün olduğu konusunu o hem şeriata aykırı görmemiş hem de bunu eleştiri mevzusu yapmamıştır.

Gazzâlî *Tehâfütü’l-felâsife* adlı eserinde meâd konusuyla ilgili; “*Bu hususların çoğunluğu şeriata aykırı değildir. Çünkü biz âhirette (bu dünyâda) duyulabilen zevklerden daha yüce zevk türlerinin bulunduğunu inkâr etmiyoruz. Ruhun bedenden ayrılınca bâki kalacağını da inkâr etmiyoruz. Ancak biz bunu şeriât vâsıtasıyla öğrenmiş bulunuyoruz. Çünkü Şeriatte meâd (tekrar dönüş) vârid olmuştur. Tekrar dönüş ancak ruhun bekâsıyla mümkün olabilir.*

²³¹ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 174.

²³² Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 175.

²³³ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 175.

²³⁴ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 176.

²³⁵ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 177.

²³⁶ Gazzâlî, *Tutarsızlık*, 200.

Sadece biz onların bu husûsları mücerred akılla bilme iddiâlarına karşı çıkıyoruz.” der. Dolayısıyla o ruhanî zevklerin daha üstün olduğunu kabul etmekle beraber cismanî zevklerin de yok sayılmasını kabul etmez. Ona göre eğer hem ruhanî hem de cismanî zevkler bir arada olursa daha mükemmel olacaktır.²³⁷

Gazzâlî’ye göre meâd konusu aklın mümkün gördüğü şeylerdendir bu sebeple bu konuların inkârı kabul edilemez. O bir konunun gerçekleşebilmesinde imkân varsa o konunun inkâr edilmesini doğru bulmamıştır. Böyle konularda yorum yapılmamasını ve ayetin zahir anlamına uyulması gerektiğinin doğru olacağı kanaatindedir. Onun bu kanaatinin nasları tevilde bir ilke olarak kabul edilmesi mümkündür.

²³⁷ Gazzâlî, *Tutarlılık*, 200.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE METAFİZİK

Fahreddin er-Râzî'nin metafizik (Kendi ifadesiyle İlm-i İlâhî)²³⁸ anlayışını anlatacağımız bu bölümde onun *el-Metâlib* adlı eserinin Türkçe çevirisini esas alacağız. Bu eserin mukaddime bölümünü dört fasıla ayıran Râzî, metafizik bilginin değerinden, onun sayesinde elde edilen bilginin kesinliğinden, metafizik bilgiye ulaştıran yöntemlerin bir mi yoksa daha fazla mı olduğundan ve bu ilmin ana meselelerinden bahsetmektedir.²³⁹

Metafizik bilginin her bakımdan daha değerli ilim olduğunu Râzî, birkaç yönden ele alarak ispatlamaya çalışır. Ona göre bu ilmin konusu varlık olması bakımından varlıktır. Varlığı zorunlu ve mümkün olarak ele alıp zorunlu varlığın Tanrı olduğunu metafizik ilmin de araştırdığı konu bakımından en değerli ilim olduğunu söyler. Ona göre mutluluklar iki türlü olur; bunlar ya cismanîdir, ya da ruhanîdir. İnsan, cismanî mutluluklarda hayvanlarla ortak olduğu için Râzî onların değersiz ve bayağı olduğunu söyler. İnsan ruhanî mutluluklarda melekler ve mukaddes ruhlarla ortak olduğundan bu mutluluk daha kıymetli, kalıcı ve yücedir.²⁴⁰

Metafizik bilginin değerini delilleriyle ispatladıktan sonra Râzî ikinci fasıla geçer ve burada metafizik bilgiyle ulaşılan bilginin ne derecede kesin olduğuyla ilgili kanaatini açıklar. Bir kitapta felsefenin öncülerinden ve hikmetin büyüklerinden aktarılan bir sözü okuduğunu ve o söze göre metafizik bilgide kesin bilgiye ulaşmanın ve nihai noktaya varmanın mümkün olmadığını aktarır. İnsan metafizik bilgide ulaştığı sonuçlardan daha uygun ve tercih edilebilir olanı kabul etmeli, daha faziletli ve daha mükemmel olanı benimsemelidir.²⁴¹ Râzî'ye göre Tanrı, son derece yetkin, yüce ve mukaddes olduğunu için insan aklı onu idrak edemez.²⁴² İnsan aklının acizliğine ve konunun zorluğuna dikkat çeken Râzî, bu konuda en iyi yaklaşımın bu olacağı kanaatindedir.

²³⁸ Râzî, *el-Metâlib*, I, 3.

²³⁹ Râzî, *el-Metâlib*, I, 4.

²⁴⁰ Râzî, *el-Metâlib*, I, 6.

²⁴¹ Râzî, *el-Metâlib*, I, 9.

²⁴² Râzî, *el-Metâlib*, I, 14.

Râzî üçüncü fasılda metafizik bilgiye ulaştırıcı yol ve yöntemlerden bahseder ve iki yolun bulunduğunu aktarır. Bunlardan biri metafizikçi filozofların yolu olan nazar ve istidlâl yolu, diğeri ise riyâzet ve mücâhede yoludur. Öncelikle insan aklını nazar ve istidlâl yolu ile bilemeli zihnini keskinleştirmeli ki bu yolda çıkacak en küçük engelde yolunu kaybetmesin. Daha sonra insan çetin ve ağır bir riyâzete ihtiyaç duyar ki hakikat yolculuğu sadece bunlarla da bitmez.²⁴³

Râzî insan nefsinin dağlara benzetir ve bazı dağların altlarında zengin madenler bulunduğunu bazılarının ise bunlardan mahrum olduğunu söyler. İşte insan nefsi de bu metafizik hakikatlere yakınlık konusunda bu dağlar gibidir.²⁴⁴ Bazı nefisler az bir riyâzetle birçok hakikatin bilgisine ulaşabilirken bazıları bunu elde etmekte zorlanır. Dolayısıyla Râzî, bu yollardan herhangi biriyle metafizik hakikatlere ulaşmanın mümkün olamayacağı kanaatinde.

Üçüncü fasılda metafizik ilminin ana konularının tespitini yapmak üzere insanın içinde bulunduğu üç durumdan bahseder. Bunlar; geçmiş, şimdi ve gelecektir. İnsan içinde bulunduğu hallerin geçmişte nasıl olduğunu öğrenmek ister. Bunu öğrenmek ancak Tanrının zatının, sıfatlarının ve insanın içinde bulunduğu bu hallerin Tanrıdan nasıl çıktığının bilinmesiyle gerçekleşir. Böylece insan içinde bulunduğu durumlardan geçmişe dair bilgi edinmiş olur.²⁴⁵

Râzî'ye göre insan, hangi inançların ve amellerin kendisini en büyük mutluluğa ve en yüce dereceye götüreceğini, hangi inançların ve amellerin ise mutsuzluğa sevk edeceğini öğrenmelidir. İnsan bunu öğrendiğinde içinde bulunduğu durumlardan şimdiye dair bilgi edinmiş olacaktır.²⁴⁶

İnsan, öldükten sonra döneceği yeri bilmeye muhtaçtır. Râzî'ye göre bu dönüşün sadece ruhanî olması veya sadece cismanî olması veya her ikisiyle birlikte olması ihtimal dâhilindedir. İnsan bu dönüş yerindeki halinin mutluluk mu yoksa mutsuzluk mu olacağını öğrenmeye muhtaçtır. Metafiziğin meâd konusuna tekabül eden bu durumda insan gelecek halinin bilgisine ulaşır.²⁴⁷

Râzî *el-Metâlib*'de metafiziğin tümevarım yoluyla, zorunlu varlığın varlığına deliller, zorunlu varlığın sıfatları, zorunlu varlığın fiilleri, âlemin yaratılışı, ruhların mertebeleri, zaman ve

²⁴³ Râzî, *el-Metâlib*, I, 19.

²⁴⁴ Râzî, *el-Metâlib*, I, 22.

²⁴⁵ Râzî, *el-Metâlib*, I, 24.

²⁴⁶ Râzî, *el-Metâlib*, I, 25.

²⁴⁷ Râzî, *el-Metâlib*, I, 25.

mekânın hakikati, peygamberliğin hakikati, nefsin mertebeleri ve meâd gibi on kısmı içerdiğini söyler.²⁴⁸

3.1. Fahreddin er-Râzî’de Varlık

3.1.1. Varlığın Tanımı

İslâm kelâm ve felsefe düşüncesinin temel konularından biri olan varlık bütün var olanların ortaklaşa taşıdıkları bir niteliktir. Filozofun felsefesinin temelini varlık ve bilgi kavramları oluşturmaktadır. Hatta varlık konusu bilgi konusunun temelinde yer alır desek yanlış olmaz. Çünkü bilgi varlıktan elde edilir ve ona dayanır. Bilgi varlığa dayanır ve varlık bilgiyi öncelemektedir.²⁴⁹

Varlık sadece İslâm filozof ve kelâmcılarının tartıştığı bir konu olmayıp Antik Yunan filozoflarından Parmenides’e kadar dayandığı bilinmektedir.²⁵⁰ Bu konu daha sonra Platon ve onun öğrencisi Aristoteles tarafından daha geniş bir biçimde tartışılmıştır.²⁵¹ Kaldı ki Platon ve Aristoteles öncesi filozofların İslâm düşüncesinde geniş bir biçimde tartışılan varlık konusuna etkilerinin olduğu bilinmektedir.²⁵² Fahreddin er-Râzî’nin eserlerine bakıldığında bu etkileri görmek mümkündür.²⁵³ Varlığı zorunlu ve mümkün şeklinde ayırması bu etkilerin bir göstergesi olarak gösterilebilir.

Râzî varlık kavramını tanımlarken başka kavramlarda olduğu gibi genel tanım anlayışına sadık kaldığı görülmektedir.²⁵⁴ Bunun sonucu olarak Râzî varlığın tanımının yapılamayacağını söyler. Zira ona göre varlık insan tarafından apaçık bir şekilde tasavvur edilmektedir. İnsan akli zorunlu olarak şeylerin ya var olduklarına ya da yok oldukları konusunda hüküm vermektedir. Bu hüküm verme olayında varlık, yokluk ve şey kavramları kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır.²⁵⁵

Râzî “vücut” ve “mevcut” kavramlarını kullanırken anlamlarındaki farklılıkları dikkate alarak kullanmıştır. O, “vücut” kavramıyla mutlak anlamdaki varlığı kastederken, “mevcûd” kavramıyla ise bizatihi dış dünyada var olan varlıkları kastetmiştir. Bu kavramlar Râzî

²⁴⁸ Râzî, *el-Metâlib*, I, 26.

²⁴⁹ Hüseyin Atay, *İbn Sînâ ’da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 25.

²⁵⁰ Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Konya: Kişisel Yayınlar, 2000), 64.

²⁵¹ Şaban Ali Düzgün, *Allah Âlem İlişkisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 11.

²⁵² Mustafa Bozkurt, “Fahreddin er-Râzî’nin Varlık Anlayışı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 14/2 (2009)

²⁵³ Râzî, *el-Metâlib*, I, 140.

²⁵⁴ Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî ’de Bilgi Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 17-22.

²⁵⁵ Bozkurt, “Fahreddin er-Râzî’nin Varlık Anlayışı”.

öncesinde farklı anlamlarda kullanılmış olsa da o, bu kavramları kullanırken bu manalarını dikkate almıştır.²⁵⁶

Varlığı kapsayacak daha genel bir kavram olmadığı için tür, cins ve fasıl ayrımı yapılamaz. Bu ayrımlar yapılamadığından mantık kurallarınca varlık kavramı tanımlanamaz. İbn Sînâ varlığın bilgisinin insanda doğuştan var olan bedîhî bilgi olduğunu ve insanın bilmesine gerek kalmadan zihninde apaçık bir şekilde bulunduğunu söyler.²⁵⁷

Evveli olarak zihinde şekillenen varlık tasavvurunu kendisinden daha iyi bilinen bir şeyle açıklayıp tanımlamak mümkün değildir.²⁵⁸ Zira varlıktan daha açık bir şey insan zihninde bulunmamaktadır. Bedîhî bilgiler kendiliğinden tasdik edilir ve başka şeylerin tasdiki onlara bağlanır. İbn Sînâ'ya göre bedihi bilgiler hakkında yapılan tanımlamalar bilinmeyen şeylerin tanımı olmayıp sadece onların hatırlanmasından ibarettir.²⁵⁹

İslâm filozoflarından Fârâbî'ye göre ise varlık bilgisi insan zihninde apaçık bir şekilde bulunduğundan tanımlanıp açıklanması mümkün değildir. Onu açıklamak ve izah etmek için daha açık sözler aransa da bulunamaz. Zira varlıktan daha açık bir kavram bulunmamaktadır. Varlık bu kadar açık da olsa bazı zihinler ondan habersiz olabilirler. Bu zihinlere yapılması gereken bu kadar açık bir kavramı tanımlamaya çalışmak değil sadece bu kavramı hatırlatmaktır.²⁶⁰

Varlık kavramının tanımının yapılamayacağı Râzî'den önce Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları tarafından da dile getirilmiştir. Bu kavramın tanımı konusunda üç düşünürün de sergilediği tutum büyük oranda benzerlik göstermektedir. Bu kavramın tanımı konusunda İbn Sînâ'nın Fârâbî'den Râzî'nin de İbn Sînâ'dan etkilendiğini söylemek mümkündür.²⁶¹

3.1.2. Varlık Türleri

İslâm kelâmcıları ve filozofları varlık konusunu ele alıp işlerken bir takım sınıflandırma yoluna gitmişlerdir. Varlığın türüne ve alanına göre yapılan bu sınıflandırmalar varlık gibi genel bir kavramı izah etmede oldukça faydalar sağlamıştır. Râzî de varlık kavramını sınıflandırırken onun türünü ve alanını esas almıştır.²⁶²

²⁵⁶ Râzî, *el-Muhassal*, 46.

²⁵⁷ İbni Sînâ, *Metafizik*, 22.

²⁵⁸ Betül Çotuksöken - Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe* (İstanbul: Kalcı Yayınları, 2000), 137.

²⁵⁹ Bozkurt, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Anlayışı".

²⁶⁰ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 4.

²⁶¹ Düzgün, *Allah Âlem İlişkisi*, 15.

²⁶² Uludağ, *Fahreddin er-Râzî*, 77.

İslâm filozoflarının felsefi konulardaki açıklamaları ve kullandıkları kavramlar kelâmcılar tarafından da benimsenip kullanılmıştır. Kelâmcılar İslâm filozoflarının varlık konusundaki tasniflerini kullanmaktan çekinmemişler ve felsefenin temel konularını kelâm ilminin temel dinamiklerine sadık kalarak kendilerine özgü bir biçimde eserlerinde işlemişlerdir. Râzî de birçok konuda İbn Sînâ'yı eleştirmiş fakat onun bazı görüşlerini benimseyip kabul etmiştir. Varlıkla ilgili konularda da Râzî, İbn Sînâ'nın etkisinde kalmıştır.²⁶³

İbn Sînâ, gerçek varlığı “mutlak varlık”, “zihinde varlık” ve “dış dünyada varlık” olmak üzere üç bölümde tasnif etmiştir.²⁶⁴ Bu tasnifin ilk kısmı olan “mutlak varlık” ile kendisi olmak bakımından varlığı kastetmiştir. Ona göre bu varlık başka bir şeyle ilişkisi olmayan kendi alanında salt varlıktır. Bir varlığın zihin ve dış dünyadaki durumundan bağımsız olarak ne ise sadece o olması bakımından varlık yönüdür.²⁶⁵ İbn Sînâ'ya göre bu varlık fark edilemez ve o “şey” olarak da isimlendirilemez. Çünkü ona göre şeyin ya zihinde ya da dış dünyada mutlaka bir varlığının olması gerekir. Fakat mutlak varlığın gerçek varlığının olmadığını belirtir.²⁶⁶

Bu durumda insanın kavrayabileceği varlık alanı “zihinde varlık” ve “dış dünyada varlık” olmak üzere ikiye ayrılır. Mutlak varlık bu iki varlığın hiçbir özelliğini taşımaz ve bu alanların hiçbirine bağlı değildir. Bu sebeple mutlak varlık alanı algılanamaz sadece akıl aracılığıyla ona ulaşmak ve onu öğrenmek mümkündür. Mutlak varlık, zihinden ve ondaki özelliklerden sıyrılmış dış dünyadan ve ondaki özelliklerden ayrılmış her ne ise o olan bir varlıktır.²⁶⁷ Örneğin “insan” kavramını ne zihindeki varlığını ne de dış dünyadaki varlığını düşünmeden sadece “insan” kavramını ne ise o olmak bakımından almak gibi.²⁶⁸

İbn Sînâ'ya göre zihinde varlık bir takım kavramlara zihinde sıfatlar vermektir. Zihni kavramlar külli, cüzi, cins fasıl, tür, çokluk, teklik gibi sıfatlardır. Varlıkları zihinde ancak bu niteliklerle nitelemek mümkündür. Bu varlıkların varlık alanı zihinlerdir zihin dışında bulunmazlar. İbn Sînâ'nın zihni varlık dediği şeyleri genel kavramlar olarak isimlendirmek de mümkündür. Çünkü bu genel kavramların dış dünyada harici bir varlığı bulunmamaktadır. Ancak hariçte bu kavramın işaret ettiği fertler bulunmaktadır. Bu duruma örnek olarak insan kavramı verilebilir.²⁶⁹

²⁶³ Uludağ, *Fahreddin er-Râzî*, 100.

²⁶⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, 60.

²⁶⁵ Atay, *İbn Sînâ 'da Varlık Nazariyesi*, 43.

²⁶⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 60.

²⁶⁷ Atay, *İbn Sînâ 'da Varlık Nazariyesi*, 44.

²⁶⁸ Atay, *İbn Sînâ 'da Varlık Nazariyesi*, 45.

²⁶⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 345.

İnsan kavramı dış dünyada bütün insan fertlerine delalet etse de insan kavramının hariçte bir varlığı yoktur. Yalnız hariçteki Ali, Ayşe gibi fertler insan kavramının bir cüzüne delalet etmektedir. Bu durumda her Ali insandır denebilir fakat her insan Ali'dir denemez.²⁷⁰ Bu sebeple zihni varlıklar tümel kavramlardır. Bu tümel kavramlar hariçteki fertlerine tek tek delalet ederler. Fakat hariçteki bu varlıkların tümel olabilmesi zihni varlık olmalarına bağlıdır.²⁷¹ Bu durumda hariçteki varlık tümel olamaz denebilir.

İbn Sînâ üçüncü varlık alanına dış dünyadaki varlıkları dâhil etmektedir. Bu türden varlıklar zihinden bağımsız olarak dış dünyada bulunmaktadır.²⁷² Bir takım arazlarla beraber bulunan bu varlıklar, obje âleminde bulunan, şahsiyet kazanmış ve zihinden ayırık olarak taayyün etmiş gerçek varlıklardır.²⁷³

Batı felsefesinde varlık alanları, İbn Sînâ'dan farklı olarak real varlık ve ideal varlık olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır. İbn Sînâ'nın mutlak varlık ve zihinde varlık türleri Batı felsefesinde ideal varlık başlığı altında ele alınmış olup dış dünyadaki varlık alanı da real varlık alanında incelenmiştir.²⁷⁴

Râzî'ye göre ise varlık alanı zihni varlık ve harici varlık olarak iki kısımdır. İmkânsız varlık ona göre dış dünyada bulunması imkânsız olduğu için zihni varlık kapsamına girmektedir.²⁷⁵ Ona göre varlığı imkânsız olan bu varlık kategorisinin diğer varlıklardan ayırt ediliyor olması gerekir. Şayet diğer varlıklardan ayırt edilemiyorsa buna imkânsız varlık denemez. Diğer varlıklardan ayırt edilebiliyorsa bu kavram var demektir. Râzî buradan yola çıkarak imkânsız varlığın var olması gerektiği sonucuna ulaşır.²⁷⁶ Hâlbuki varlığı imkânsız olan varlığın var olmaması gerekir. Bu noktada zihni varlık kategorisi kabul edilirse bu çelişkiden sıyrılmak mümkün olur. Râzî de böyle yapar ve imkânsız varlığın aslında hariçte değil zihinde var olduğunu söyleyerek onu varlık kategorisine dâhil eder. Böylece Râzî, hariçte varlığı bulunmayan şeylerin ancak zihinlerde varlığından bahsedilebileceğini söyler.²⁷⁷

Râzî zihni varlık alanını harici varlık alanından daha geniş tutarak hariçteki varlıkların her ne kadar aynı olmasa da zihinde de varlıklarının olduğunu söyler. Fakat zihinde varlık verilen

²⁷⁰ Bozkurt, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Anlayışı".

²⁷¹ Atay, *İbn Sînâ 'da Varlık Nazariyesi*, 49-52.

²⁷² İbn Sînâ, *Metafizik*, 60.

²⁷³ Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ 'ya Göre Yaratma*, 9.

²⁷⁴ Düzgün, *Allah Âlem İlişkisi*, 19.

²⁷⁵ Bozkurt, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Anlayışı".

²⁷⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l Maşrûkiyye fî İlmi'l İlâhiyyât vet-Tabiiyyat* (Beyrut: Darül Kitabil Arabi, 2007), I, 439.

²⁷⁷ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 439.

her varlığın hariçte varlığının olması gerekmediğini belirtir.²⁷⁸ Râzî imkânsız olan varlıkların makul(bilinen) olduklarını ve bu varlıkların hariçte varlıklarının imkânsız olmasından dolayı zihni bir varlığa sahip olduklarını söyler. Görünür âlemde bir varlıklarının olmadığını ısrarla savunur.²⁷⁹

Râzî, zihindeki suretlerin hem varlıklarının hem de mâhiyetlerinin olduğunu söyler. Bir şeyin mâhiyeti bakımından değerlendirilmesi varlığı bakımından değerlendirilmesi anlamına gelmeyeceğini belirtir. Çünkü ona göre mâhiyet varlığın bir cüzüdür. Mâhiyet zihni olarak ele alındığında harici varlık da olsa mâhiyetin hariçte oluşması imkânsızdır.²⁸⁰ Şayet akıl mâhiyetin hariçte varlığını imkânsız görürse bu mâhiyet imkânsız varlık, eğer akıl mâhiyetin hariçte varlığını mümkün görürse bu mâhiyet mümkün varlık demektir. Fakat mâhiyetin gerçekleşmesi zihni varlığın varlığına bağlıdır. Bir varlık hakkında mümkündür ya da imkânsızdır hükmünü vermemiz için sadece zihni varlığın bulunması yeterli olmayıp mâhiyetin de bulunması gereklidir.²⁸¹

Râzî, zihni varlığın bulunduğu şöyle örnek verir; İnsanı yalnızca zihni varlık olarak düşündüğümüzde ona insan diyebilmemiz mümkündür. Şayet insan hariçte bir varlık olarak düşünülürse, o zaman bu insanın şahıs olması gerekir ki, bu durumda böyle bir tümel kavram bu insana nispet edilemez. Bu sebeple bilinen mâhiyetlerin mutlaka zihinde bir varlıklarının olması gerekir. İnsan kavramının bu mâhiyet için kullanılması zihinde var olmasına bağlıdır.²⁸²

Var olan şeylerin gerçekten bir varlıklarının olup olmadığı konusu, düşünce tarihi boyunca fikri çevrelerce sürekli tartışılmış bir konudur. Eşyanın gerçek bir varlığının olduğu genel olarak kabul edilse de, böyle bir hakikatin olmadığını ileri sürenler de olmuştur. İslâm kelâmcıları ve filozofları, eşyanın gerçek bir varlığının olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.²⁸³ Râzî eşyanın gerçek bir varlığının bulunduğu kabulünden yola çıkar ve var olanların varlığı ile ilgili hususları ele alıp inceler.²⁸⁴

Râzî var olan varlığı zorunlu varlık ve mümkün varlık şeklinde iki kısma ayırır. Zorunlu varlık kendisine yokluğun arız olmadığı varlıktır ki bu varlık yokluğa engeldir. Mümkün varlık ise yokluğun kendisine arız olabildiği varlıktır. Bu varlık türüne yok olması muhtemel

²⁷⁸ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 459.

²⁷⁹ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 440.

²⁸⁰ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 439.

²⁸¹ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 440.

²⁸² Râzî, *el-Mebâhis*, I, 440.

²⁸³ Tefâtânî, *Şerhu'l-akwâid*, 70-78. vd.; Bozkurt, "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Anlayışı".

²⁸⁴ Râzî, *Metâlib*, I, 36.

ya da yokluğu düşünölebilen varlık da denebilir. Mümkün varlık varlığa gelmesi imkân dâhilinde olan varlık demektir. Mümkün olan iki durumdan birinin tercihi ise başka bir varlığın varlığını gerektirir. Yani mümkün varlığın başka bir varlık tarafından tercih edilen olması gerekir. İşte mümkün varlığın varlığa gelmesi tercihinde bulunan zorunlu varlıktır. Eğer bu tercihi yapanın zorunlu varlık değil de mümkün varlık olduğu ileri sürölürse bu defa tercih yapan mümkün varlığı kimin tercih ettiğı problemi ortaya çıkar ki bu da teselsöl(kısırdöngü) olduğundan bu iddia yanlış olur. Bu sebeple teselsöl problemini ortadan kaldırmak için tercihte bulunan varlığın varlığı zorunlu olmalıdır.²⁸⁵

3.2. Fahreddin er-Râzî 'de Mâhiyet

İbn Sînâ mâhiyet ve hakikat kavramlarını aynı anlamda kullanmış, benzer kullanım tarzını Fahreddin Râzî'de de görmek mümkündür. O bazen başlıkta mâhiyet kavramını kullanırken metinde hakikat kavramını kullanmıştır.²⁸⁶ Dolayısıyla onun, hakikat ve mâhiyet kavramlarını aynı manaya karşılık gelen ayrı kavramlar olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

Fahreddin Râzî, varlıkları mâhiyetinin birleşik veya basit olmasına göre iki kategoriye ayırmaktadır. Birleşik mâhiyet, birden fazla parçanın bir araya gelerek oluşturduğu bir yapıdır; oysa basit mâhiyet bu şekilde değildir.²⁸⁷ Bir başka açıdan da mâhiyeti iki şekilde ele aldığını söylemek mümkündür. Bunların ilki zihinde mâhiyet diğeri ise zihin dışı mâhiyettir.²⁸⁸

Varlık ve mâhiyet ilişkisi üzerine kelâmcılar, “mümkün” veya “zorunlu” varlık ayırımına girmeden, varlıkla mâhiyetin ayrı olduğunu ileri sürerler. Öte yandan, filozoflar bu ayırımı yaparak, “mümkün” varlıklarda mâhiyet ile varlığın ayrı, “zorunlu” varlıklarda ise mâhiyet ile varlığın özde aynı olduğunu savunurlar. Râzî, kelâmcıların genel eğilimine paralel olarak mâhiyet-varlık ayırımını kabul eder; hem “mümkün” hem de “zorunlu” varlıkların bir mâhiyetinin ve bir varlığının bulunduğunu ifade eder.²⁸⁹ Kelâmcılar, “Tanrının mâhiyeti” terimi yerine genellikle “Tanrının hakikati” veya “hakikat-ı mahsuse” ifadelerini tercih

²⁸⁵ Râzî, *Metâlib*, I, 36.

²⁸⁶ Süleyman Tuğral, *Fahreddin Râzî'de Varlık-Mâhiyet İlişkisi*, Marife 1/1 (2001).

²⁸⁷ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 142.

²⁸⁸ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 132.

²⁸⁹ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 120-121.

ederler ve Râzî de bu görüşü benimsemektedir.²⁹⁰ O, “hakikat-ı mahsuse” nin insan tarafından bilinemez olduğunu belirtir.²⁹¹

Râzî, Tanrının hakikatinin bilinemez olduğu gibi, tanımlanmasının da mümkün olmadığını ifade eder.²⁹² “Ma”(Arapça’da “nedir” anlamına gelen soru edatı) ile bir şey sorulduğunda, bu aslında o şeyin hakikati ve mâhiyeti hakkında bir soru sormak anlamına gelir. Bir şeyin mâhiyetine dair soruları yanıtlamak için ise, aşağıdaki dört kriter göz önünde bulundurulmalıdır:

1. Cevap, o hakikatin kendisi ile doğrudan ilgili olmalıdır.
2. O şeyin parçalarıyla ilişkili bir şekilde olmalıdır.
3. O şeyin dışında bulunan bir unsura dayanmamalıdır.
4. Yanıt, o şeyin içinde ve dışında bulunan unsurlardan oluşan bir bütünden kaynaklanmalıdır.²⁹³

Bunların yanı sıra, “Ma” ile sorulan ve mâhiyetin tanımını talep eden herhangi bir tanım, Tanrının hakikatini açıklama noktasında yetersiz kalmaktadır. Tanrı, ne kendisi ne de başka bir şey tarafından tanımlanabilir. Eğer O’nu bir şekilde tanımlamaya çalışırsak, bu, O’nun bilinmeden önce biliniyor olması gerektirecektir ki, bu da imkânsızdır. Eğer Tanrının belirli parçalarından bahsederek bir tanım yapmaya kalkışırsak, bu da zorunlu varlık için geçerli bir yaklaşım olamaz. Zira böyle bir durumda zorunlu varlık, parçaların bir araya gelmesiyle oluşan bir varlık olurdu. Oysaki Tanrı, parçalarla oluşan bileşik bir varlık değildir. Parçalarla oluşan varlık, “mümkün varlık” tır.²⁹⁴

Râzî, Tanrının varlığının ve mâhiyetinin bilinemeyeceğini dolayısıyla tanımının yapılmasının da imkânsız olduğu kanaatindedir. Ayrıca Tanrının sonuz azametinin bilgisine, kıyas ve düşünce kanatlarıyla vakıf olmanın da imkânsız olduğunu söyler.²⁹⁵ Bu durumda insan aklının, kendi gücü nispetinde Tanrının sıfatlarını ve fiillerini kavrayabileceği söylenebilir.

²⁹⁰ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 493.

²⁹¹ Râzî, *Metâlib*, I, 14-15.

²⁹² M. Sait Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti* (Ankara: Kitabiyat Yayınları 2004), 60.

²⁹³ Bozkurt, “Fahreddin er-Râzî’nin Varlık Anlayışı”.

²⁹⁴ Bozkurt, “Fahreddin er-Râzî’nin Varlık Anlayışı”.

²⁹⁵ Râzî, *Metâlib*, I, 15.

3.3. Fahreddin er-Râzî 'de Nefs ve Ruh

Nefsin ne olduğunu anlamaya yönelik iki farklı tanım karşımıza çıkmaktadır. Bu tanımlardan ilki, nefsin metafizik boyutunu öne çıkaran bir içerik taşımaktadır. Bu bağlamda, nefsi bedene hulul etmek ya da ona nüfuz etmek amacıyla değil, onu tedbir etmek, yani idare etmek ve yönlendirmek için bir araya gelmiş soyut bir cevher olarak tanımlayabiliriz.²⁹⁶

Bu tanım, nefsin bedenle olan ilişkisini de açıklamaktadır. Bu bağlamda, nefsin bedenle birlikte olmasının amacı, onu yönetmek ve yönlendirmektir. Bu perspektiften hareketle, Râzî'nin *en-Nefs ve'r-Ruh* adlı eserinin başında “Kuşkusuz nefs tektir”²⁹⁷ ifadesini kullanarak, nefsin çokluğunu reddettiğini ve böylece onun cevher olduğuna vurgu yaptığını görebiliriz.²⁹⁸

Öte yandan, nefsin bir diğer tanımı ise “hayatın, beslenme, duyum ve akletme fiillerinin ilkesi; bi'l-kuvve ve doğada bulunan cismin sureti ilk yetkinliği”²⁹⁹ şeklindedir. Aristoteles'e atfedilen bu tanımda, nefsin maddi bir cevher olmadığı, maddeye içkin bir ilke olduğu kabul edilmiştir. Buna göre, nefsi doğa bilimleri kapsamında inceleyen ve bu konuyu bağımsız bir şekilde *De Anima* adlı eserinde ele alan Aristoteles, bu terimi maddenin karşısında bulunan suret manasında bir cevher olarak tanımlamaktadır.³⁰⁰ Bu sebeple, nefis cisim olmasa da, ondan ayrı bir varlık olarak düşünülmesi mümkün değildir.

İbn Sînâ, Aristoteles'in yaptığı bu tanımı benimsemiştir. Ancak, onun “ilk yetkinlik” ifadesi ile kastettiği, nefsin bitki, hayvan ve insan arasında ortak bir kavram olarak ele alındığında canlılığı sağlaması ve kuvve halinden fiil haline geçişi gerçekleştirmesi yönündedir. Başka bir ifadeyle, canlılık her üç varlık kategorisinde ortak bir şekilde mevcuttur. Ancak, tek başına insana özgü nitelikler açısından ele alındığında, nefis, iradeli bir tercih ile bir hareketi gerektiren cismin ötesinde bir yetkinlik ve cevher niteliği taşımaktadır.³⁰¹ Burada akıl ve ona bağlı olarak iradeyle tercihte bulunma kavramlarının öne çıktığı görülmektedir. Bu kavramla ilgili olarak İbn Sînâ'nın, nefsin bedenden farklı olduğuna dair ifadelere rastlamak mümkündür.

²⁹⁶ Platon, *Phaidon*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1995), 45-46.

²⁹⁷ Fahreddin er-Râzî, *Kitabu'n-nefs ve'r-ruh ve şerhu kuvvahuma*, çev. Hüsnü Aydeniz (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 45.

²⁹⁸ Hasan Türkmen, “Fahreddin Râzî'nin Nefs Kavramı ve Mâhiyetine Yönelik Yaklaşımı”, *Eskiye* 31 (2015), 95-128.

²⁹⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 67.

³⁰⁰ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2012), 24.

³⁰¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 752-756.

Râzî, nefsin bedenden ayrı oluşuna dair çeşitli tanımlara yer vermektedir. Bu bağlamda, İbn Sînâ'nın düşünce tarzından etkilenen Râzî, nefsi, insanın “ben” derken bahsettiği şey olarak tanımlamaktadır.³⁰² O, filozofların nefsin cisim değil de soyut bir cevher olarak kabul ettiklerini söyleyerek bu düşüncelerini eleştirir. Ona göre, soyut bir varlık, cisimlerle herhangi bir ilişki kuramaz. Bu nedenle, nuranî bir cevher olan nefis, bedendeki faaliyetleri yönetme ve yönlendirme yetisine sahiptir.³⁰³

Râzî bu açıklamalarıyla, nefsin hem soyut bir cevher hem de hâdis bir varlık olduğunu vurgularken, onun bedenle ilk birleştiği anın her türlü bilgidен yoksun, saf bir doğası olduğunu da belirtmiş olmaktadır.

3.3.1. Nefs ve Ruh'un Mâhiyeti

Müteahhirîn dönem İslâm kelâmcılarının nefis kavramına dair bakış açıları, Platon ve Aristoteles'in yaklaşımlarından önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu nedenle onların görüşlerine değinmek yerinde olacaktır.

Nefsin, bedenin ötesinde kendi özünde bir gerçekliğe sahip olduğu ve bedenle birlikte bozulmadan varlığını sürdürdüğü, dolayısıyla bir çeşit ölümsüzlük olgusunu içerdiği düşüncesi, Platon tarafından detaylı bir şekilde ilk kez ifade edilmiştir. Platon, Tanrısal bir niteliğe sahip olan nefsin cisimler gibi bileşik bir yapıda bulunmadığını, bu nedenle hem değişmez hem de ölümsüz olduğunu vurgular.³⁰⁴ Ona göre, insanın içinde Tanrısal bir ilke olarak bulunan ölümsüz bir nefis vardır ve bu nefis sayıca tektir. Bu anlamda her bireyde yalnızca bir nefis bulunur. Ancak ölümsüz nefsin yanı sıra, biri kalp diğeri ise ciğerde yer alan iki ek nefis daha mevcuttur. Bu nefisler, şehvanî ve gadabî olarak adlandırılır ve bedenle birlikte yok olurlar.³⁰⁵

Platon'un bu üçlü nefis anlayışına, isim vermeksizin İbn Sînâ ve Galen'e atıfta bulunarak Râzî de değinmiştir.³⁰⁶ Bu üçlü nefis anlayışında nâtık, şehvî ve gadabî nefislerin, bağımsız varlıklar olarak değerlendirilmesi yerine, bunların ortak bir kökten türeyen farklı dallar olarak ele alınmasının daha uygun olduğunu belirtmektedir.³⁰⁷

³⁰² Râzî, *Metâlib*, III, 94.

³⁰³ Râzî, *Me'âlim*, 210.

³⁰⁴ Platon, *Phaidon*, 50.

³⁰⁵ Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş- Lütü Ay (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 98-102.

³⁰⁶ Râzî, *Kitabu'n-nefs*, 65.

³⁰⁷ Râzî, *Kitabu'n-nefs*, 92.

Tanrısal bir ilke olan nâtık nefslar her insanda ölümsüz olarak bulunmaktadır. Bedene sahip insan, nâtık niteliğindeki nefsinin yanı sıra şehvet ve öfke gibi başka nefsların de varlığını taşımaktadır. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi, bu nefslar bedene bağılı olarak var oldukları için bedenle birlikte yok olurlar ve bu nedenle nâtık nefis gibi ölümsüz değillerdir. Bu bağlamda, kendi özünde gerçekliği barındıran ölümsüz insan nefsinin bedenden önce var olduğuna ve nefsin bedenden ayrılmasıyla meydana gelen beden ölümünün nefsin ölümünü gerektirmediğine dair iddialarını öne süren Platon’a göre, nefis, yetkinliğini gerçekleştirebilmek amacıyla bir bedenden çıkarak başka bir bedene girmektedir.³⁰⁸

Aristoteles, bu konuda hocası Platon’dan farklı düşünür o, nefsin bedenden önce var olduğunu kabul etmez. Ona göre, canlılığa uygun bir yapıya sahip olan beden, nefssiz var olamaz; aynı zamanda bedensiz bir nefsten de söz edilmesi mümkün değildir.³⁰⁹ Bu bağlamda, nefis bedeni yönetip fiillerini onun aracılığıyla gerçekleştiren bir varlık olmanın ötesinde, ontolojik bir gerçekliğe sahip değildir. Tıpkı bileşik cisimlerin madde ve formdan oluştuğu gibi, insan da nefis ve bedenden meydana gelmiştir. Bu sebeple insanı bedene içkin olan nefis sayesinde insandır ve ondan ayrı düşünülemez. Bu bağlamda, Aristoteles’te nefsin tanımı şu şekilde ifade edilmektedir: “Nefis, potansiyel olarak hayata sahip olan doğal bir cismin, yani organik cismin ilk yetkinliğidir”.³¹⁰

Platon’un aksine, Aristoteles’e göre nefis, bedenden bağımsız bir varlık değildir. Bu noktada nefis, bedenın bir formu olduğundan, Platon’un düşüncesinde olduğu gibi nefsin bedenden önce var olduğu düşünülemez. Ayrıca, her bedenın bir formu bulunması sebebiyle Aristoteles’te ruh göçü kavramı da yer almaz. Bu yaklaşımla birlikte en önemli sorun, hiç şüphesiz ki meâd konusudur. Zira bedenın özünü oluşturan nefis, bedenle birlikte yok olmaktadır. Bu çerçevede, Aristoteles’in düşüncelerinde ölümsüzlük fikrinin yanı sıra âhiret inancının da mevcut olmadığı söylenebilir.

İbn Sînâ’nın tüm nefslar için yaptığı en genel tanım şöyle ifade edilebilir: “Nefis, alet olan ya da potansiyel hayatı olan organik bir cismin ilk kemâlidir.” Bu bağlamda, nebâtî nefis; üreme, gelişme ve beslenme ile ilgiliyken, hayvânî nefis tikellerin bilinmesi ve iradî hareket açısından önem taşır. İnsanî nefis ise, ihtiyârî fiilleri gerçekleştirmek, akıl yürütmek ve tümelleri kavramak bakımından tabii cismin en yüksek yetkinliğidir.³¹¹

³⁰⁸ Platon, *Phaidon*, 40-41.

³⁰⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 77-78.

³¹⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 68.

³¹¹ İbn Sînâ, *Nefsin Halleri*, 18-30.

Râzî, nefis ile beden arasındaki ilişkinin İbn Sînâ'nın görüşünde olduğu gibi yetkinlik terimi ile açıklanmasının doğru olduğunu savunmaktadır. Ona göre, bitki ve hayvan nefsi, Aristoteles'in tanımında olduğu gibi hem form hem de yetkinlik niteliğindedir. Ancak insan nefsi, form değil, yalnızca yetkinliktir. Râzî, yetkinlik teriminin, maddelerle birleşik olan formun yanı sıra, maddeden bağımsız olarak da var olabilen nefsi içerdiğini ifade ederek, bu terimin form teriminden daha genel bir kavram olduğunu vurgular. Zira nefis, bedenin bir formu değil, yalnızca onun yetkinliğidir.³¹²

Râzî, nefsin ölümsüzlüğünü ve bedenle birlikte yok olmadığını kanıtlamak amacıyla, insan nefsinin bedenin bir formu olarak değerlendiren ve bu değerlendirme doğrultusunda nefsin de bedenle birlikte yok olacağı düşüncesine yönlendirdiği kabul edilen Aristoteles'in görüşünü reddederek, nefsin bağımsız bir varlık olarak kendi başına bir gerçekliğe sahip olduğunu ileri süren Platon'a yaklaşmıştır.³¹³

3.4. Fahreddin er-Râzî 'de Meâd

Ruh ya da nefsin yeniden yaratılması ve sonrasındaki durumu anlamında kullanılan meâd kelimesini nefis konusunun bir uzantısı olarak kabul etmek mümkündür. Zira nefsin yok olup tekrardan iadesini mümkün görmeyen bir anlayışta meâd konusu doğal olarak ortadan kalkacaktır. Meâd konusunda görüş ileri süren düşünürler ya nefsin iadesini mümkün görmüşlerdir ya da onu ölümsüz kabul edip beden sonrasındaki durumu hakkında fikir ortaya atmışlardır. Râzî de insanların genel olarak bu konuda ihtilaf ettiklerini söylemiştir.³¹⁴

Râzî, Müslümanların meâdın cismanî olacağına filozofların ise meâdın ruhanî olacağına mutabık olduklarını söyler. Fakat isim vermeden Müslümanlardan bir grubun bu iki görüşü uzlaştırmaya çalıştıklarını da ekler. İslâm toplumunun materyalistleri kabul edilen dehrîler ise bu iki görüşü birden reddetmektedirler. Galen ise bu konuda herhangi bir karar verememiştir.³¹⁵

Râzî, meâdın cismanî olacağını söyleyenlerin iki farklı görüş ortaya attıklarını söyler. Onlardan ilk grup Tanrının bedenleri yok ettikten sonra o bedenleri tekrardan geri iade edeceğini söylemişler, diğer bir grup ise Tanrının bedeni parçalara ayıracağını daha sonra o parçaları bir araya getireceğini söylemişlerdir.

³¹² Râzî, *Kitabu'n-nefs*, 88-89.

³¹³ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 43.

³¹⁴ Râzî, *Muhassal*, 203

³¹⁵ Râzî, *Muhassal*, 203

Râzî *Muhassal* adlı eserinde meâd konusunda ortaya atılan fikirleri kısaca özetledikten sonra insanın hakikati konusuna geçer. Aslında Râzî, insanların meâd konusunda farklı düşüncülerinin sebebinin, onların insana bakışlarındaki farklılıktan kaynaklandığını anlatmak istemektedir. Çünkü meâd konusunda farklı fikirler ortaya atan her ekolün insana bakışı da farklıdır.³¹⁶

Râzî, kelâmcıların cumhurunun insanın cisimden ibaret olduğunu düşündüklerini söyler. Zira onlara göre ben diye işaret edilen şey bu duyulur bünyeden ibarettir. Onlardan bir kısmı ise insanın hakikatinin bedende doğuştan ölüme kadar değişmeyen bir parça olduğunu iddia etmişler ve bu parça konusunda ayrılığa düşmüşlerdir. İslâm'da materyalizmin öncüsü sayılan İbnü'r-Ravendi bu parçanın kalpte bulunduğunu ve onun bölünmeyen parça yani atom olduğunu söylemiş, Nazzâm ise bu parçanın tüm vücuda yayılan latif bir cisim olduğunu iddia etmiştir. Tabipler ise bu parçanın kalbin solunda bulunan latif bir ruh olduğunu söylemişlerdir.³¹⁷

Râzî bu görüşleri aktardıktan sonra insanın hakikatinin bu duyulur bünyeden farklı olduğunu söyler. Ona göre insanın hakikati bedenin dışındadır, bedene bağımlı değildir ve beden olmadan da varlığını sürdürebilmektedir.³¹⁸

Filozoflar, Mu'tezile ekolüne mensup Muammer ve Eş'arîlerden İmam Gazzâlî insanın hakikatinin cisim olmadığını iddia etmişlerdir. Râzî bu görüşü savunanların güçlü delilleri olduğunu söylese de bu delillerin detaylarına girmez.³¹⁹

Râzî cismanî meâdın mümkün olduğunu bu konuların peygamberlerden işitildiği için doğru kabul edilmesi gerektiğini söyler. Ayrıca bu konularda tevil yapılmasını da doğru bulmaz. O, mümkün olan bu konuların ilahi metinde geçtiği şekliyle yorumlanması gerektiği kanaatindedir.³²⁰

Râzî'ye göre cismanî meâdı savununlar, eşyanın parçalara ayrılıp sonradan tekrar bir araya getirilmesi ve o parçaların yok edilip tekrar yaratılması şeklinde iki farklı görüşü savunduklarını söyler. Ona göre birinci görüşü savunanların yokun iadesini kabul etmeleri gerekir. Yoksa onların bu görüşlerinin imkânsız olacağını söyler. Çünkü insan salt cisimden oluşmaz ve onda arazların da bulunması gerekir. Bu arazlar parçalanma esnasında yok

³¹⁶ Râzî, *Muhassal*, 203

³¹⁷ Râzî, *Muhassal*, 203

³¹⁸ Râzî, *Me'âlim*, 208.

³¹⁹ Râzî, *Muhassal*, 204.

³²⁰ Râzî, *Muhassal*, 211.

olmaktadırlar. Şayet yok olanın tekrardan var edilmesi kabul edilmezse eşyanın aynıyle geriye döndürülmesi imkânsız olacaktır.³²¹

Meâd konusunda Râzî'nin görüşlerini bu şekilde özetlemek mümkündür. Görüldüğü üzere o cismanî dirilişi imkân açısından ele almakta ve bilgi kaynaklarından biri olan doğru haber³²² kapsamına girdiğinden yorumlanmasını doğru görmemektedir.

³²¹ Râzî, *Muhassal*, 211.

³²² Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 87.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

METÂLIBU'L-ÂLİYE'DE METAFİZİK

Türkçeye metafizik adıyla çevrilen *Metâlibu'l-âliye*, Râzî'nin metafizik konularını bir sistematik içerisinde ele aldığı kelâma dair en hacimli eseridir. Eser Tanrı, Âlem ve insandan oluşan üç sütunlu bir yapıya benzetilmektedir. Çünkü eser tamamıyla bu üç konu ve bu konuların dalları sayılan mevzulara dayanmaktadır. Eserin ilk üç kitabı genel anlamda zorunlu varlık özel anlamda ise Tanrı konusuna hasredilmiştir. Râzî Tanrının varlığı meselesinde farklı ekollerin delillerinden yararlanmakta, Tanrının tenzihi onun sıfatları ve fiilleri gibi konuları bu üç kitapta ele almaktadır.³²³

Râzî, ilk üç kitabın ardından diğer üç kitabında da âlem ve yaratılış konularına değinir. Dördüncü kitapta zaman içinde yaratılma anlamına gelen hudûs konusu detaylıca anlatılmıştır. O, bu konuda filozofların, kelâmcıların ve başka ekollerin arasındaki bütün tartışmaları detaylıca aktarmıştır. Aynı zamanda özel bir bölüm ayırarak dinî metinlerde açık bir yaratılış teorisinin belirtilmediğini de söyler.³²⁴ Yine âlem konusuyla ilişkili zaman, mekân ve âlemin ilk maddesi kabul edilen heyûlâ konularına da yer vermektedir.

Eserin son üç kitabını da ise Râzî, insan ve onunla ilişkili konulara ayırmıştır. Nefs konusu nefsi nâtika olan insanın incelenme alanıdır. Nefsin hâdis mi yoksa kadîm mi olduğu onun özellikleri ve onun bedenle ilişkisi gibi konular etraflıca tartışılmıştır. Ayrıca Râzî, İbn Sînâ metafiziğinde görmediğimiz cin ve şeytan adı verilen süfli nefslerden de bahsetmektedir. Râzî daha sonra felekî ve yüce ruhlardan, onların özelliklerinden ve onların ispatından bahseder. Son üç kitabın ikincisini yani sekizinci kitabı Râzî nübüvvet bahsine ayırmış, nübüvvet teorisinin savunulması ve kanıtlanması üzerinde durmuştur. Eserin son yani dokuzuncu kitabı insanın fiilleri ve özgürlüğü konularıyla ilgilidir.

Eser yukarıda özetle anlatıldığı şekilde günümüze ulaşmış olsa da Râzî'nin planladığı gibi tamamlanamamıştır. Eser bilindiği üzere Râzî'nin hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı bir

³²³ Râzî, *Metâlib*, I, 26.

³²⁴ Râzî, *Metâlib*, II, 22.

eserdir. Kitabın son bölümü olan ve ara ara atıfta bulunduğu³²⁵ Ahlak ve Meâd kısmı Râzî'nin vefatı sebebiyle tamamlanamamıştır.

Tezimizin konularından biri olan meâd bu eser bağlamında ele alamasak da nefis konusunda bazı pasajların yardımıyla bazı çıkarımlarda bulunmayı hedefliyoruz. Şimdi bu kitapta Râzî'nin varlık, mâhiyet, nefis-ruh ve meâd konularını nasıl ele aldığına geçebiliriz.

4.1. Metâlibu'l-Âliye'de Varlık

Fahreddin er-Râzî *Metâlibu'l-Âliye* adlı eserin Arapça orijinali dokuz kitaptan oluşmaktadır. Bizim tezimizde yararlandığımız Türkçe tercümesi ise üç cilt olarak yayınlanmıştır. Dolayısıyla bu tercümenin her cildi üç kitabı içermektedir. Râzî ilk üç kitabını varlık konusuna hasretmiştir. Üç kitaptan oluşan bir konuyu burada kısaca ele almaya çalışacağız.

Fahreddin er-Râzî varlık konusuna zorunlu varlık olan Tanrının ispatı konusuyla giriş yapar ve bu konuda önce filozofların sonra kelâmcıların daha sonra ise Kur'an-ı Kerîm'in ayetlerini delil getirerek açıklamaya çalışır.

Râzî varlık konusunda öncelikle filozofların zorunlu varlık ve mümkün varlık delillerini okuyucuya sunar. Bu delillerin öncüllerini filozoflarca bilindiği şekliyle terkip etmeye çalışır. O bu delilleri sıralarken önce kuşku içermeyen kesin delilleri anlatacağını söyler.³²⁶ Bu deliller filozofların zorunlu ve mümkün varlık delilleridir. Daha sonra güçlü, ikna edici delilleri aktarır ki; bunlar da kelâmcıların hudûs delilidir. En sonda ise Kur'an-ı Kerîm'in Tanrının varlığına işaret eden delillerini kullanmaktadır.³²⁷

Râzî filozofların Tanrıyı ispat etmede kullandıkları zorunlu ve mümkün varlık delilini kuşku içermeyen kesin deliller, kelâmın hudûs delilini ise ikna edici deliller diye aktarması onun varlık delilini hudûs delilinden daha üstün tuttuğunun bir göstergesidir. Zira bu delilleri aktarırken de daha çok imkân deliline yer vermektedir.

Râzî filozofların imkân ve kelâmcıların hudûs delillerini detaylıca anlattıktan sonra Tanrının varlığının ispatında başka bir yöntem³²⁸ diyerek Kur'an-ı Kerîm'de Tanrının varlığına işaret eden delilleri aktarır ve şöyle der;

³²⁵ Râzî, *Metâlib*, II, 87.

³²⁶ Râzî, *Metâlib*, I, 31.

³²⁷ Râzî, *Metâlib*, I, 170.

³²⁸ Râzî, *Metâlib*, I, 169.

*“Filozofların ve kelâmcıların anlattıkları deliller her ne kadar güçlü olsa da Kur’ân’da zikredilen bu yöntem, bana göre gerçeğe ve doğruya daha yakındır. Çünkü filozof ve kelâmcıların delilleri ince ve dakiktir. O delillerin barındırdığı incelik sebebiyle şüphe kapıları açılır ve sorular çoğalırken; Kur’ân’daki yolun özü tek bir metoda râcidir: Ayrıntılara dalmaktan, dedikodu kapısını açmaktan, anlayış ve aklı üst ve aşağı âleme ait delilleri çoğaltmaya sevk etmekten kaçınmak. Taassubu terk eden ve benim yaşadığım gibi bir tecrübe yaşayan kimse, belirttiğim şeyin doğru olduğunu bilir.”*³²⁹

Bu ifadelere bakılırsa Râzî kitabın başında belirttiği metafizik bilgilere ulaştıran yollardan biri olan riyazet ve mücâhede yoluna atıf yapmakta,³³⁰ riyazet ve mücâhede olmadan salt aklî delillerle metafizik bilgilerin elde edilemeyeceğine dikkat çekmektedir. O aklî delillerin ardından ulu kişilerden nakledilen sözleri³³¹ ve çeşitli insan sınıflarının Tanrıya inandıklarına dair haberleri³³² Tanrının ispatı konusuna delil getirmiştir.

Râzî zorunlu varlığın varlığına çeşitli delilleri getirdikten sonra onun mâhiyeti ve sıfatları konusuna girer. Zorunlu varlığın cisim olmadığı, bir olup eşi ve benzerinin olmadığı, ona yer, yön ve mekân izafe etmenin imkânsızlığı gibi konular üzerinde durmaktadır. Onun varlık anlayışı Tanrı ve âlem ekseni üzerine kuruludur. Zorunlu varlıkla Tanrı hakkındaki görüşleri aktaran Râzî kitabın ikinci kısmın da mümkün varlıklar olan âlem konusuna girmektedir.

Mümkün varlıklar Tanrı dışındaki bütün varlıklar anlamında kullanılmaktadır. Râzî kelâm geleneğinde olduğu gibi mümkün varlıkları âlem kavramıyla ifade eder ve onun kadîm (öncesiz) mi? yoksa hâdis(sonradan yaratılan) mi? olduğu konularına girmektedir. Galen ömrünün sonlarında bir talebesine âlemin hâdis mi yoksa kadîm mi olduğunu öğrenemediğini söyler.³³³ Râzî, bu sözlerden dolayı bazı cahillerin Galen’i kınadığını söyler, fakat ona göre bu sözler Galen’in insaf sahibi ve hakikati arayan biri olduğunu göstermektedir. Çünkü Râzî’ye göre bu konularda söz söylemek güç ve zor olduğu için insan aklı kesin bir yargıya varmakta yetersiz kalmaktadır.³³⁴

Râzî âlemin bir başlangıcının olup olmadığı konusunda Galen’i takip ettiği görülmektedir. Zira O, bu konunun son derece zor olduğunu belirterek kesin bir yargıya varmaktan kaçınmıştır.³³⁵

³²⁹ Râzî, *Metâlib*, I, 169.

³³⁰ Râzî, *Metâlib*, I, 19.

³³¹ Râzî, *Metâlib*, I, 174.

³³² Râzî, *Metâlib*, I, 181.

³³³ Râzî, *Metâlib*, II, 21.

³³⁴ Râzî, *Metâlib*, II, 21.

³³⁵ Râzî, *Metâlib*, II, 30.

Râzî âlemin kadîm olup olmadığı konusunu ilahi kitaplar açısından da ele almaktadır. Ona göre ilahi kitaplar âlemin maddesi, sureti veya onun hâdis olduğuyula ilgili açık bir beyanda bulunmamış³³⁶, peygamberlerin uluları da bu meseleden uzak durup herhangi bir kanaat belirtmemişlerdir. Râzî'ye göre onların bu meseleye girmemeleri konunun beşeri aklın sınırlarını aşması sebebiyledir.³³⁷

Bu ifadelerden yola çıkarak Râzî'nin zorunlu ve mümkün varlıklar hakkında kesin yargıya varmadan kaçındığını, aklın idrak sınırlarını aşan konularda fikir beyan etmediğini, bu ve benzeri konulardaki mevcut görüşleri aktarmakla yetindiğini söyleyebiliriz.

4.2. Metâlibu'l-Âliye'de Mâhiyet

Metâlibu'l-Âliye yapı ve içerik bakımından Râzî'nin diğer eserlerinden ayrılmaktadır. Örneğin *Mebâhisü'l Meşrikiyye*'de mâhiyet konusuna özel bir başlık ayırıp³³⁸ o başlık altında mâhiyet konusunu detaylarıyla ele alırken söz konusu eserinde bunu yapmamış ve küçük bir açıklama yapmakla yetinmiştir. Mâhiyet konusunu sadece Tanrının varlığı ve onun mâhiyeti başlığı altında incelemiştir.³³⁹

Râzî'ye göre, Zatı gereği zorunlu varlık ve zatı gereği mümkün varlık iki ayrı anlamı ifade etse de bu anlamların ikisi de var olarak nitelenmektedir. Varlık lafzının bu iki anlam için kullanılması ya ortak bir anlamı ya da lafız ortaklığını yani eş sesliliği ifade etmektedir. Şayet zorunlu varlık için bu anlam kullanılırsa ya mâhiyetin sıfatı ya onun eki ya da kendi başına bağımsız var olan bir anlamı ifade eder.³⁴⁰

Râzî İslâm düşüncesinde Tanrının mâhiyeti hakkında ortaya atılan iddiaları üç gruba ayırmıştır. Bu görüşlerden ilki mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının, ikincisi filozofların, üçüncüsü ise müteahhirîn dönemi kelâmcıların benimsediği görüştür.

Birinci görüşe göre mevcut lafzı, tek bir anlamı ifade eder. Ancak zatı gereği zorunluya ve zatı gereği mümkün için söylenen mevcut lafzı, iki kısım arasında ortak olan bir anlamı ifade etmez. Aksine mevcut lafzı, sadece lafız ortaklığı yani eş seslilik açısından kullanılmaktadır.

³³⁶ Râzî, *Metâlib*, II, 22.

³³⁷ Râzî, *Metâlib*, II, 25.

³³⁸ Râzî, *el-Mebâhis*, I, 139.

³³⁹ Râzî, *Metâlib*, I, 207.

³⁴⁰ Râzî, *Metâlib*, I, 207.

Râzî bu görüşün içinde Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi kelâmcıların bulunduğu mütekaddimîn kelâmcıların görüşü olarak aktarmaktadır.³⁴¹

İkinci görüş Ebû Ali İbn Sînâ'nın bütün kitaplarından savunduğu görüştür. Bu görüşe göre mevcut lafzı tek bir anlamı ifade etmektedir. Fakat zatı gereği zorunlu varlık, mâhiyetlerden birine ilişmeyip kendi başına bağımsız bir varlık olması şartıyla varlıktır. Bu duruma göre, Tanrının varlığı hakikatinin aynıdır.³⁴²

Üçüncü görüş ise varlık, Tanrının hakikatinin bir sıfatı ve mâhiyetinin ise bir niteliğidir. Bu durumda varlık ve mâhiyet aynı olamaz ve Tanrının varlığı mâhiyetinden başka olmalıdır. Râzî bu görüşü kelâmcılardan büyük bir grubun savunduğunu söyler ve kendisi de çoğu kitabında bu görüşü desteklediğini belirtir.³⁴³

Râzî zorunlu ve mümkün varlıklar için kullanılan varlık anlamında eş seslilik olduğunu söyleyen kelâmcılara karşı bu iddianın aklın apaçık bilgilerine ters olduğunu söyler. Ona göre akıl, varlığın karşıtının yokluk olduğuna yokluğun karşıtının ise varlık olduğuna hükmeder. Varlık ve yokluk arasındaki karşıtlığın doğru olabilmesi için yokluğun tek anlama tekabül ettiği gibi varlığın da tek anlama tekabül etmesi gereklidir.³⁴⁴

Râzî filozofların mümkün varlıkların mâhiyetlerinin varlığa kabil olduğunu iddia edip zorunlu varlığın mâhiyeti için aynı şeyi kabul etmemelerini doğru bulmaz. Ona göre mümkün varlığın mâhiyeti için kabul edilen her şey zorunlu varlık için de mümkün olmalıdır. Râzî, mâhiyet varlığa kabilse bu ister zorunlu varlığın isterse mümkün varlığın mâhiyeti olsun bu durumun ikisi için de geçerli olması gerektiğini söyler.³⁴⁵

Râzî zorunlu ve mümkün varlık için kullanılan varlık kavramının ayrı anlama gelen eş sesli bir kavram olduğu görüşünü kabul etmediği gibi filozofların zorunlu varlıkta varlık ve mâhiyeti aynı anlam olarak görmelerini de kabul etmez. Ona göre varlık ve mâhiyet aynı olamaz ve mutlak mâhiyet kendi varlığı ve yokluğundan başkadır.³⁴⁶

³⁴¹ Râzî, *Metâlib*, I, 207.

³⁴² Râzî, *Metâlib*, I, 207.

³⁴³ Râzî, *Metâlib*, I, 207.

³⁴⁴ Râzî, *Metâlib*, I, 208.

³⁴⁵ Râzî, *Metâlib*, I, 222.

³⁴⁶ Râzî, *Metâlib*, I, 223.

4.3. Metâlibu'l-Âliye'de Nefs ve Ruh

Râzî *Metâlibu'l-Âliye*'de nefs konusunu bütün detaylarıyla ele almış bu konuda ortaya atılan bütün görüşleri aktarmaya çalışmıştır. Dolayısıyla bu konuyu bütün yönleriyle aktarma olanağımız bulunmamaktadır. Bu bölümde sadece Râzî'nin insan nefsi konusundaki yaklaşımına yer vereceğiz.

Filozofların varlık hakkında ortaya koyduğu taksimi Râzî de aynı şekilde aktarmıştır. Varlık zatı gereği zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak iki kısma ayrılmaktadır. Râzî zorunlu varlığın yer kaplamadığı ve yer kaplayana yerleşmediği konusunda muhakkik âlimlerin hem fikir olduklarını söyler.³⁴⁷

Zatı gereği mümkün varlıklar ise yer kaplamayan ve yer kaplayan olmak üzere iki kısma ayrılır. Yer kaplamayan varlıklar filozofların bir kısmı ayrıklar, diğer kısmı ruhlar olarak adlandırmışlardır. Bu varlıklar da cisimlerin yönetimi ve idaresiyle ilgili olan ve cisimlerin idaresiyle ilgili olmayan bakımından ikiye ayrılmaktadır. Filozoflar bunların ilkinde nefslere diğerine ise soyut akıllar adını vermişlerdir.³⁴⁸

Cisimlerin yönetimi ve iradesiyle ilgili olan varlık kategorisi feleklere ait olan nefslere ve aşağı nefslere olarak ikiye ayrılmaktadır.³⁴⁹ Bu bölümde konu alacağımız nefslere insana ait olan aşağı nefslerdir. Râzî insana ait olan nefsi nâtika hakkında üç temel görüş olduğunu aktarır.³⁵⁰

Birinci görüşe göre nefis ya beden bizzat kendisidir ya bedenle iç içe geçmiş cisimdir ya da bedenin dışında bir cisimdir. Bu görüş insan beden heykelinden ibarettir diyen kelâmcıların görüşüdür.³⁵¹

İkinci görüş ise insanın cisme yerleşmiş arazdan ibaret olduğudur. Râzî bu görüşü akıllı hiçbir insanın savunamayacağını söyler. Çünkü ona göre, her insanın, içinde kendi başına var olan bir cevher olduğuna dair zorunlu bir bilgi bulunmaktadır. Bu bilgiye rağmen insanın cisme yerleşmiş araz olduğu görüşünü savunmanın imkânsız olduğunu belirtir.³⁵²

Üçüncü görüşe göre ise insan yer kaplamayan ve yer kaplayana yerleşmeyen soyut bir cevherdir. Râzî bu görüşü, metafizikçi filozofların, Şia'dan Ebû Sehl en- Nevbahtî ve Muhammed b. En-Nu'mân'ın, Mu'tezile'den Muammer b. Abbad es-Sülemî'nin savunduğunu söyler. Ayrıca Gazzâlî'nin bu görüşe kesin kanaat getirdiğini ve bu konuda güçlü

³⁴⁷ Râzî, *Metâlib*, III, 5.

³⁴⁸ Râzî, *Metâlib*, III, 5.

³⁴⁹ Râzî, *Metâlib*, III, 6.

³⁵⁰ Râzî, *Metâlib*, III, 25.

³⁵¹ Râzî, *Metâlib*, III, 25.

³⁵² Râzî, *Metâlib*, III, 27.

bir inanca sahip olduğunu ve muhakkik sūfîlerin çoğunluğunun da bu görüşü savunduğunu söylemiştir.³⁵³

Râzî bu konuya yöneltilecek muhtemel itirazları ele alarak tartışsa da son kertede bu konunun çetrefilli olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁴ Bu itirazlara verdiği cevaplara bakıldığında insanın yer kaplamayan ve yer kaplayana yerleşmeyen soyut bir cevher olduğu görüşünü savunduğu söylenebilir.

4.4. Metâlibü'l-Âliye'de Meâd

Râzî'nin *Metâlibü'l-Âliye*'de meâd konusu ömrü yetmediği için anlatamadığını daha önce söylemiştik. Beden öldükten sonra nefsin varlığı hakkındaki ifadelerinden onun meâd hakkındaki düşüncelerinin bir kısmını elde etmek mümkündür.³⁵⁵

Ölüm sonrasıyla ilgili temelde iki görüş ortaya atılmıştır. Birinci görüşe göre nefis özel bir mizaca sahip özel bir cisimdir. İkinci görüşe göre ise nefis bedenden bağımsız bir cevher olup bedenın tüm parçalarından farklıdır.³⁵⁶

Nefsin özel bir mizaca sahip olduğunu iddia edenler de kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır. Bunların ilki beden konusunda teorik araştırma yapanlar ikinci kısım ise eserlere bağlı kalan taklid ehlidir. Bu konuda teorik araştırma yapanlar ölümden sonra nefsin yok olacağı konusunda hemfikir olmuşlardır. Çünkü ölümden sonra insanın temel karışımı olan mizaç ortadan kalkıp beden terkihi bozulacaktır. Yok olup gidenin ise aynıyla dirilme imkanı yoktur. Eser ve taklid ehli ise insanın hakikatının bu beden heykelinden ibaret olduğuna inanmışlar ve peygamberlerden ve âlimlerden yeniden dirilme ve kıyametin ispatına dair sözler işitip bu iki görüşe birden inanmışlardır.³⁵⁷

Râzî bu görüşü ortaya atanların, hem insanın beden hakikatından ibaret olduğu hem de yokun iadesinin mümkün olup olmadığı konusunun onların akıllarına gelmediğini söyler.³⁵⁸ Bu görüşü savunanların takipçilerinden bir kısmı yokun iadesini mümkün görmüş diğer kısım ise bunun imkânsız olduğunu söylemişlerdir.³⁵⁹

³⁵³ Râzî, *Metâlib*, III, 27.

³⁵⁴ Râzî, *Metâlib*, III, 30.

³⁵⁵ Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2024), 98.

³⁵⁶ Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, 98.

³⁵⁷ Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, 99.

³⁵⁸ Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, 99.

³⁵⁹ Râzî, *Metâlib*, III, 147.

Beden yok olduktan sonra onun iadesini mümkün görenler, insanın öldüğünde bedene ait parçaların ve özlerin yok olmadığını yok olanın sadece mizaç ve sıfatlar olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre, bu terkip ve mizaç parçalara iade edildiğinde insan, dünyadaki insanın aynısı olmuş olur.³⁶⁰ Râzî'ye göre bu görüş gerçeği yansıtmaktan uzaktır.

Râzî son olarak nefsi soyut bir cevher olarak görenlerin görüşüne gelir ve bu konuda herkesin hemfikir olduklarını söyler. Ona göre ölümden sonra nefsin baki olduğu sözü, nefsin soyut bir cevher olarak kabul edilmesi ilkesine dayanmaktadır.³⁶¹ Râzî bu konudaki delilleri sıraladıktan sonra şöyle der;

“Bunu anladığına göre açığa çıkmıştır ki, beden öldükten sonra nefsin varlığını devam ettirdiğine inanmak ihtiyatlı davranmaya daha yakın olduğundan bu inanca yönelmek gerekir.”

³⁶⁰ Râzî, *Metâlib*, III, 147, 148.

³⁶¹ Râzî, *Metâlib*, III, 148.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu tez çalışması, Fahreddin er-Râzî'nin özellikle el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî adlı eseri bağlamında metafizik anlayışını ele alarak, onun İslâm düşünce geleneğindeki konumunu, yöntemsel yaklaşımını ve özgün katkılarını ortaya koymayı hedeflemiştir. Râzî'nin düşünce evreni, kelâm, felsefe, mantık ve hatta tasavvuf gibi farklı alanların kesişim noktasında yer almakta olup; onun metafizik meseleleri ele alış tarzı bu çok yönlü birikimin izlerini taşımaktadır.

Fahreddin er-Râzî, klasik kelâm geleneğinin mirasçısı olmakla birlikte, bu geleneği eleştirel bir süzgeçten geçirerek yeniden inşa eden bir düşünürdür. Râzî'nin en önemli yönlerinden biri, kelâm ilmine mantıkî kesinlik ve analitik bir derinlik kazandırma çabasıdır. Onun epistemolojik yaklaşımı, nazarî düşünce ile istidlal yöntemini merkeze alarak, metafizik konuları salt inanç temelli dogmalardan arındırıp rasyonel temellere oturtma gayretini açıkça ortaya koymaktadır. Bu yönüyle, Râzî'yi yalnızca bir kelâmcı olarak değil, aynı zamanda İslâm felsefesi tarihinde bir dönüm noktası teşkil eden teorisyen olarak değerlendirmek mümkündür.

Tez kapsamında yapılan analizlerde, Râzî'nin varlık, mâhiyet, nefis ve meâd gibi metafizik problemlere yaklaşımı sistematik bir şekilde değerlendirilmiştir. Varlık konusuna dair ortaya koyduğu taksimler – zorunlu, mümkün ve imkânsız varlık kategorileri – ile kadîm-hâdis ayrımı, hem kelâmî hem felsefî birikimin uzlaştırılmasına yönelik bir girişim olarak öne çıkmaktadır. Râzî, Aristoteles ve İbn Sînâ gibi filozoflardan etkilenmekle birlikte, onların görüşlerini mutlak biçimde kabul etmemiş; aksine bu görüşleri eleştirel bir yöntemle yeniden değerlendirmiştir. Bu da onun, felsefî düşünceye karşı mesafeli olmayan, ancak sorgulayıcı ve selektif bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir.

Mâhiyet konusu Râzî'de yalnızca varlığın tanımıyla sınırlı kalmayıp, Tanrı tasavvuruyla doğrudan ilişkilendirilmiştir. Tanrı'da mâhiyet-varlık ayrımı olup olmayacağına dair tartışmalarda Râzî'nin ihtiyatlı bir tavır takınması, onun teolojik sınırları ihlal etmeksizin metafizik tartışmalar yürütme hassasiyetini yansıtmaktadır. O, Tanrı'nın mâhiyetinin bilinemezliğini vurgularken, sıfatlar üzerinden bir bilgi edinmenin mümkün olabileceğini

belirtmekte ve bu yaklaşımla Eş'arî geleneğin metodolojisini mantıkî temellere oturtmaya çalışmaktadır.

Nefs ve ruh konusundaki görüşleri ise onun insan anlayışının merkezinde yer almaktadır. Râzî, insanı sadece maddî bir varlık olarak değil, metafizik boyutlara sahip bir varlık olarak değerlendirir. Ruhun latif bir cevher olduğunu savunarak, onun bedenle ilişkisini hem bu dünyada hem de ölüm sonrasında devam eden bir süreç olarak ele alır. Bu anlayış, hem kelâmî hem de felsefî gelenekteki ruh-beden düalizmine yeni açılımlar sunmaktadır. Râzî'nin nefsin cevher oluşunu savunması, ölüm sonrası hayatın imkânını da rasyonel zemine oturtmaya çalıştığını göstermektedir.

Meâd konusu, İslâm düşüncesinde çoğu zaman inanç merkezli bir yaklaşımla ele alınmışken, Râzî bu konuyu hem aklî hem de naklî delillerle temellendirmeye çalışmıştır. O, cismanî dirilişi bütünüyle reddetmeden, ruhânî dirilişin imkânını savunur ve bu konuda hem kelâmî gelenekle hem de felsefî yaklaşımlarla hesaplaşır. Meâd meselesi özelinde sergilediği bu çok boyutlu tavır, onun epistemolojik kaygılarla metafiziğe nasıl yaklaştığının da bir göstergesidir.

Râzî'nin düşüncesi yalnızca bir sentez çabası değildir; aynı zamanda kelâmî entelektüel anlamda yenileme girişimidir. el-Metâlibü'l-Âliye, bu anlamda klasik kelâm metinlerinden ayrılarak, sistematikliği, kavramsal yoğunluğu ve yöntemsel bütünlüğüyle dikkat çeker. Râzî, farklı görüşleri sadece sıralamakla kalmaz; bu görüşleri mukayeseli şekilde tartışır, güçlü ve zayıf yönlerini değerlendirir ve okuyucusunu düşünmeye sevk eder. Bu yaklaşım, onu takip eden âlimler üzerinde kalıcı bir etki bırakmış; özellikle müteahhirîn dönemi kelâmcılarının eserlerinde Râzî'nin etkisi açıkça hissedilmiştir.

Sonuç olarak, Fahreddin er-Râzî'nin metafiziğe dair ortaya koyduğu düşünsel çerçeve, İslâm düşünce tarihinde yalnızca bir dönem temsilciliği değil, aynı zamanda paradigmatic bir kırılmayı da ifade etmektedir. Onun düşüncesi, kelâm ile felsefe arasındaki sınırların silikleştiği, disiplinler arası etkileşimin derinleştiği bir dönemin habercisidir. el-Metâlibü'l-Âliye, bu bağlamda sadece Râzî'nin ilmî mirasını değil, aynı zamanda İslâm düşüncesinin klasik sonrası yönelişlerini anlamak açısından da vazgeçilmez bir kaynaktır.

Bu tez, Râzî'nin düşünsel derinliğini ve metodolojik katkılarını bütüncül biçimde ortaya koymayı hedeflemiş; aynı zamanda onun temsil ettiği entelektüel mirasın günümüz metafizik tartışmalarına da ışık tutabileceğini göstermiştir. Dolayısıyla bu çalışma, hem tarihsel bir

tahlil hem de teorik bir okuma olarak Râzî'nin metafizik yaklaşımını yeniden anlamlandırma çabasıdır.



KAYNAKÇA

- Akçay, Mustafa. “Gazzâlî’de Ruh Tasavvuru”. *Dinî Araştırmalar* 7/21 (2005), 87–116.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/51850>
- Altaş, Eşref. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir. Ankara: İSAM yayınları, 2021.
- Altıntaş, Hayranı. *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: AÜİF yayınları, 1985.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Yasin Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Atay, Hüseyin. *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Atay, Hüseyin. “Nefis”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997) 1-58.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2571915>
- Ati, İbrahim. *el-İnsan fî Felsefeti’l Fârâbî*. Beyrut: Dar en-Nubuğ, 1998.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990.
- Aydın, Salih. *Mâhiyet Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz Yayınları, 2003.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristoteles Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- Bozkurt, Mustafa. “Fahreddin er-Râzî’nin Varlık Anlayışı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 14/2 (2009), 109-121. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2247541>
- Bozkurt, Mustafa. *Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=5_vWBUjrzo-www0QInmi-w&no=vP4K8nJCsbUUFyrsQuE6vA

- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.
- Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-Zunûn*, yay. haz. Prof. Dr. Şerefeddin Yaltkaya-Rıfat Bilge. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017.
- Çiftçi, Muhammet. “Fahreddin er-Râzî’ye Göre, Tanrı’da Vücut ve Mâhiyetin Aynılığı ve Ayrılığı Meselesi”. *Bilimname* 47 (2022), 451-483.
<https://doi.org/10.28949/bilimname.977980>
- Çotuksöken, Betül. - Babür, Saffet. *Ortaçağda Felsefe*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000.
- Doğan, Mehtap. “İbn Sînâ Metafizikinde Nefs-Beden Düalizmi Üzerine Bir Zihin Felsefesi Değerlendirmesi”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 49 (2018), 161-184.
<https://doi.org/10.29288/ilted.346247>
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2012.
- Düzgün, Şaban Ali. *Kelâm*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Düzgün, Şaban Ali. *Allah Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Düzgün, Şaban Ali. *Varlık*. ed. Ş. Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Erdem, Hüsameddin. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Konya: Kişisel Yayınlar, 2000.
- Fârâbî. *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Fârâbî. *Fusulu'l-Medeni*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: DEÜ Yayınları, 1987.
- Fârâbî. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Fârâbî. *Medinetü'l Fazıla*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 2004.
- Fazlurrahman. “İbn Sînâ ‘da Mâhiyet ve Varlık”. çev. Hasan Akkanat. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2010), 193-209.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuilah/issue/4179/54974>
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *El Münkız mine'd-Dalâl*. çev. Hilmi Güngör. Ankara: Maarif Basımevi, 1960.
- Gazzâlî. *Felsefenin Temel İlkeleri*. çev. Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2001.

- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Bekir Karlığa. Ankara: Çağrı Yayınları, 1981.
- Gazzâlî. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. çev. Abdullah Aydın. İstanbul: Ayfa Yayınları, 2020.
- Gazzâlî. *İki Madnun*. çev. D. Sabit Ünal. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Gazzâlî. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gazzâlî. *Minhâcü'l-Arifîn*. çev. Yaman Arıkan. İstanbul: Uyanış Yayınevi, 1972.
- Gazzâlî. *Mişkâtü'l-envâr*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.
- Gazzâlî. *Mustasfâ*. çev. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gazzâlî. *Tevhit ve Ledün Risalesi*. çev. Serkan Özburun. İstanbul: Furkan Yayınevi, 1995.
- Gölcük, Şerafettin. *Kelâm Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.
- Görgün, Tahsin. "Mâhiyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Şubat 2025.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/mâhiyet>
- Göz, Kemal. "İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mâhiyet Kavramları". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12 (Güz 2018), 358-371. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/613517>
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İbn Ebî Usaybia. *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l-etibbâ*. thk. Nizar Rıza. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1956.
- İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2017.
- İbn Manzur, Ebül-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem b. Ali El-Ensari. *Lisanül-Arab*. thk. Yusuf Bikai. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 2015.
- İbn Sînâ. *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't-Tevhid ve İsbatü'n-Nübüvve*. thk. İbrahim Hilal. Kahire: Câmîatü'l-Ezher, 1980.

- İbn Sînâ. *Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- İbn Sînâ. *Nefsî Halleri*. çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2023.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Tevhid Risalesi*. çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- İbn Tufeyl. *Hay Bin Yakzan*. çev. Babanzade Reşid. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016.
- İbni Rüşt. *Faslu'l-makâl*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- İbnü'l-Kıftî, Târîhu'l-hükemâ', nşr. Julius Lippert. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
- İsfehânî, Râgıb. *el-Müfredat*, çev. Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2020.
- Kādî Abdülcebbâr. *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabâkâtü'l Mu'tezile*. nşr. Fuâd Seyyid. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1974.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel süreçte Eş'arîlik Mâtürîdilik ilişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=g-rCC3IGUPTsUVDH_btt0Q&no=IDAh5lsRTk3Rmcjyqn4Zzw
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak Molla Sadra'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kaplan, Hayri. *Fahreddin er-Râzî düşüncesinde ruh ve ahlak*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=WW5RIVwOCyuwvEw-Ny39Dg&no=rtEcoE1b-yPmM4HH7kWAuQ>
- Kaya, Mahmut. *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2024.
- Kaya, Hacı. "İbn Sînâ 'da Varlık-Mâhiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı". *Beytulhikme An International Journal of Philosoph.* 3/2 (2013), 53-65.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/40526>
- Kindi. *Felsefi Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

- Koç, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- Ögke, Ahmet. *Kur'an'da Nefs Kavramı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Öz, Abdülvahit. *İbn Sînâ Ve el-İşârât Şârihlerinde Varlık-Mâhiyet İlişkisi: er-Râzî ve et-Tûsî Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Platon. *Parmenides*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayıncılık, 2011.
- Platon. *Phaidon*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1995.
- Platon. *Timaios*, çev. Erol Güney- Lütü Ay. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Râzî, Ebu Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Nihâyetü'l-'uqûl fî Dirayetil-Usul*. thk. Said Abdullatif Fude. Beyrut: Darü'z-Zehair, 2015.
- Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe el-Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin. *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm*, çev. Ulvi Murat Kılavuz-Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l Maşrikiyye fî İlmi'l İlâhiyyât vet-Tabiiyyat*. Beyrut: Darül Kitabil Arabî, 2007.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibu'l-âliye min ilmi'l-ilâhî*. Yay. Haz. Ekrem Demirli. İstanbul: Fikriyat Yayınları, 2022.
- Râzî, Fahreddin. *İtikadatu Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. çev. Faruk Sancar. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- Râzî, Fahreddin. *Kitabu'n-nefs ve'r-ruh ve şerhu kuvvahuma*. çev. Hüsnü Aydeniz. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin. *Me'âlimü usûli'd-dîn*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Râzî, Fahreddin. *Münâzarât Dinî ve Felsefî Tartışmalar*. çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

- Reçber, M. Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mâhiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yayınları 2004.
- Safedî, el-Vâfî bi'l-vefeyât, nşr. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2000.
- Subkî, Taceddin. *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübra*. thk. Abdulfettah M. El-Hulv-Mahmud Muhammed Et-Tannahi. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Teftâzânî, Sa'edaddin. *Şerhu'l-akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2022.
- Topaloğlu, Bekir –Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Tuğral, Süleyman. “Fahreddin Râzî'de Varlık-Mâhiyet İlişkisi”. *Marife* 1/1 (2001), 195-206. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343112>
- Türker, Ömer. “Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası”. *İsam*. Erişim 07 Şubat 2025. https://isamveri.org/pdfrg/D01712/2008_19/2008_19_TURKERO.pdf
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ 'da Metafizik Bilginin İmkânı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2021.
- Türker, Ömer. “Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 23 (2007), 75-92. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/divan/issue/25952/273428>
- Türker, Ömer. Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî. ed. Ömer Türker-Osman Demir. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ankara: İSAM yayınları, 2021.
- Türker, Ömer. “Metafizik Nedir? İbn Sînâ'nın Kitâbu's-Şifâ el-İlâhiyyât'ı Bağlamında Bir Tahlil”. *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 15-26. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/410397>
- Türker, Ömer. *Mukâtil b. Süleyman'ı Kur'an'ı Te'vil Yöntemi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999. <https://acikerisim.sakarya.edu.tr/handle/20.500.12619/94119>
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Türkmen, Hasan. “Fahreddin Râzî'nin Nefs Kavramı ve Mâhiyetine Yönelik Yaklaşımı”. *Eskiye* 31 (2015), 95-128. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/473288>
- Uludağ, Süleyman. “Nefs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Haziran 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nefs>

Uludağ, Süleyman. *Fahreddin er-Râzî Hayatı-Fikirleri-Eserleri*. Ankara: Harf Yayınları, 2021.

Yıldız, Mustafa. “Fahreddin er-Râzî’ye Göre Metafizik Bilgiye Ulaşmanın Yolu Olarak Nazar ve İstidlal”. *Kader* 21/1 (Haziran 2023), 141-164.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1283757>



AKSARAY ÜNİVERSİTESİ TEZ DEĞERLENDİRME FORMU		
Öğrencinin Adı Soyadı: Muhammed KESER		EYET
Kapak		
1	Tez başlığı, tutanaktaki başlıkla aynı mı?	
2	Kapaktaki ay ve yıl savunmaya girilen tarihle tutarlı mı?	
3	Kapak format kılavuzdaki kapak formatına uygun mu?	
4	Kapakta yazılan tüm yazılar doğru olarak verilmiş mi?	
İçindekiler		
5	Sayfa numaraları tam verilmiş mi?	
6	Şekil, çizelge vb. listeleri verilmiş mi? Sıralaması doğru mu?	
7	Özet, abstract, giriş, sonuçlar vb. bölümler var mı?	
8	Yazım hataları kontrolü yapıldı mı?	
Giriş		
9	Hazırlanan tezin önemini anlatıyor mu?	
10	İkinci ve üçüncü dereceden başlık içermemeli kuralına uyuldu mu?	
Özet/Abstract		
11	Kılavuza uygun mu?	
12	Ay ve yıl savunmaya girilen tarihle tutarlı mı?	
13	Özet; tek sayfa, tek aralık, tek paragraf kuralına uygun olarak yazıldı mı?	
14	Bilim kodu, sayfa adedi, anahtar kelimeler ve tez danışmanı yazıldı mı?	
Kaynakça		
15	Kaynakların tamamına metin içinde atıf yapıldı mı?	
16	Kaynak formatı kılavuzdaki kaynak formatına uygun olarak hazırlanmış mı?	
17	Atıf formatı kılavuzdaki atıf formatına uygun mu?	
Atıf Yöntemi APA 7 ☐ CMS ☐ İSNAD X ☒		
Genel Değerlendirme		
18	Etik beyan açıklaması okundu, uyuldu ve imzalandı mı?	
19	Kabul/Onay sayfası kılavuzdaki formata uygun olarak düzenlenmiş mi?	
20	Kabul /Onay sayfasında belirtilen oy birliği/oy çokluğu seçeneklerinden uygun olanı savunmayla tutarlı olacak şekilde belirlenmiş mi?	
21	Sayfa kenar boşlukları ve sayfa numaraları kılavuzdaki formatına uygun mu?	
22	Paragraf boşlukları ve metin satır aralığı kılavuza uygun olacak şekilde düzenlenmiş mi?	
23	Başlık yazımları kılavuzdaki başlık formatlarına uygun mu?	
24	Yazı tipi ve boyutu kılavuzdaki yazı tipi ve boyutu formatına uygun mu?	
25	Şekil, çizelge vb. açıklama ve numaralandırmaları kılavuzdaki formata uygun olarak yazılmış mı?	

İmza :

Danışman : Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN