

MANTIK TARİHİNDE RÂZÎ

İbrahim ÇAPAK*

Giriş

VI. (XII) yüzyılın en büyük düşünürlerinden bir olan Fahreddin Râzi (ö.1209)¹, kelim, fıkıh usulü, tefsir, Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp ve matematik gibi ilimleri öğrenip, bu alanlarda eser yazan çok yönlü bir âlimdir.² Gazâlî'nin, 11. asırda İslâm'ın müceddidi kabul edilmesi gibi, Fahreddin Râzi de 12. asırda İslâm'ın müceddidi olarak kabul edilmiş ve birçok yönden ikinci Gazâlî, hatta Aristoteles ve Fârâbî'den sonra “üçüncü muallim” olarak anılmıştır.³ Ayrıca Fahreddin Râzi, Aristoteles geleneğindeki felsefeyi tüm yönleriyle hazmeden ve onu kelimî konularla birlikte sunan çok önemli bir kelamcıdır. O, felsefeyi kelimda kullanmakla kelama, Aristoteles geleneğine göre bir yön vermiş, bu durum İslâm dünyasında Eş'arîliğin daha çok yayılmasına, Maturidiliğin ise gerilemesine sebep olmuştur.⁴

Gazâlî ve Râzi'nin ortaya koydukları tavır/eserler sonucunda delilin inkârıyla medlulün inkârının gerekmediği görüşünün yanı sıra aklî terkîb, tü-meller (külliyyat), mâhiyet konularında mantıkçıların görüşleri kabul görmüştür. Mantığın, dini inançları ispat konusunda öğrenilmesinin zorunluluğu ortaya çıkmıştır.⁵ Nitekim Gazâlî'nin İslâmî ilimlere, özellikle kelama mantığı sokmasını

* İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Prof. Dr. capakibrahim@hotmail.com

- 1 Fahreddin Râzi'nin tam ismi ve künyesi Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin b. el-Hasan b. Ali'dir. Fakat daha çok İbnu'l-Hatib, İbnü Hatibi'r-Rey, Fahreddin Râzi ve Fahr-i Rey şeklinde bilinir. Râzi, 25 Ramazan 543 (5 Şubat 1149)'da büyük Selçuklu devletinin başkentliğini yapan Rey'de dünyaya gelmiştir (544/1150'de doğduğu rivayeti de vardır). Ailesi aslen Taberistan'lıdır. Râzi, 606/1209 tarihinde Herat'ta vefat etmiştir. (Bkz. Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzi*, Ankara 1991, s. 1, 9).
- 2 Y. Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzi”, *DİA*, C. 12., s. 89.
- 3 Seyyid Hüseyin Nasr, “Fahreddin Râzi” (Çev. Burhan Köroğlu), *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (Editör, M. M. Şerif) içinde, İstanbul 1997, s. 327, 330.
- 4 İbrahim Çoşkun, “Nazari Bilgi ve Fahreddin er-Râzi'nin Bilgi Sisteminde Nazari Bilginin Yeri” *Kelamda Bilgi Problemi Sempozyumu* içinde, Bursa 2003, s. 110. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, agm., s. 330.
- 5 Tahir Harimi Balcıoğlu, “Büyük İslam Mütefekkiri Fahrüddin-i Râzi”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1963, c. 2., sayı 5., s. 10.

dan sonra Fahreddin Râzi, felsefe ile kelamı birleştirmiş, kelamı okumak için felsefeyi de okumak gerekmiştir.⁶

Râzi, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye* adlı eserinde yer yer İbn Sînâ'yı eleştirmekle beraber genellikle onu savunmuş, hatta tıpkı onun gibi atomu red, zamanın ezeli olduğunu kabul etmiş, kelamdan çok felsefeye yönelmiştir. O, daha sonraki dönemlerde yazdığı *Lübâbu'l-işârât*'ta da bu yolu takip etmiştir. Bu bakımdan onun *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*'si ve *Lübâbbu'l-işârât*'ının Gazâlî'nin *el-Makasidu'l-felâsife*'sine benzediği söylenebilir. Yine Râzi, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihat* isimli eserine yazdığı şerhte sık sık İbn Sînâ'ya karşı çıkmış ve onun bazı görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Bu nedenle Râzi'nin bu eseri de Gazâlî'nin *Tehafüt*'üne benzetilmiştir.⁷ Böylece Râzi, bir yandan felsefeyi ve filozofları tenkit ederken, diğer yandan onlara sahip çıkarak anlaşılmasını kolaylaştırmaya çalışmıştır. Birinci tutumu onun kelamcı yanını, ikinci tutumu ise filozof yanını oluşturmaktadır. Kelamcı ve filozof olma özelliğini kendisinde birleştiren Râzi, bu tavrı ile kelamcı filozofların ilk temsilcisi olmuştur. Felsefî kelam geleneğini kurduğu için kendisinden sonra dini hayat ve akideler felsefî ve mantikî dille ifade edilmiştir.⁸

Hüseyin Atay, Râzi'nin İslâm Sünnî felsefe ve kelamında oynadığı rolü iki noktada toplamının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ona göre;:

1. Fahreddin Râzi, Aristoteles geleneğindeki felsefeyi hazmeden ve onu kelama ilk sokan kişidir. Râzi, kelamı Aristoteles geleneğindeki anlama göre felsefeleştirmiş ve başka bir deyimle bu felsefeyi kelamlaştırmıştır. Bunun sonucu olarak felsefe ile kelam Sünnilerde birbiri ile birleşmiştir.⁹ Fahreddin Râzi'den sonra onun yolu takip edilmiş, felsefe ayrı bir ekol ve sistem olarak değil, kelam ilmi içinde, onunla mezcedilmiş olarak yer almıştır.

2. Fahreddin Râzi, felsefeyi kelama sokmakla, kelama Aristoteles geleneğine göre bir yön vermiştir. Böylece İslâm dünyasını etkilemiş ve Eş'ari mezhebi'nin yayılmasına sebep olmuştur. Özellikle Maturidi mezhebinin dışlanmasına ön ayak olmuş, Maturidilerin mezheplerine bağlılıkları sadece kuru bir ikrar ve itiraftan ibaret kalmış, gerekçe ise okudukları ve okuttukları Râzi sistemi olmuştur. Bunun için Maturidilerin en büyük kelamcısı olan Ebu'l-Muin

6 Fahreddin Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002, Çevirenin Önsözü, s., XXXV.

7 Bkz. Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzi*, Ankara 1991, s. 30; Y. Şevki Yavuz, a.g.md., s. 90. Fahrettin Olguner, *Üç Türk İslam Mütefekkiri*, İstanbul 1984, s. 12.

8 Süleyman Uludağ, *age.*, s. 73-74.

9 Râzi, *age.*, Çevirenin Önsözü, s., XXXI. Bkz. E. Sharqawi, "F. Râzi", *The Encyclopaedia of Religion*, Ed. M. Eliade, London 1987, XII. 222 ; Yusuf Şevki Yavuz, a.g.md., s. 90.

Nesefi'den (ö.1114) sonra onun yolunu ve sistemini takip eden pek kimse yetişmemiştir.¹⁰

Bu kısa girişten sonra Râzi'nin İslâm mantık tarihindeki önemine ve onun mantıkla ilgili bazı görüşlerine yer verebiliriz. Takdir edilir ki Râzi'nin mantık anlayışı bir makaleye sığdırılamayacak, bir çok doktora tezinin yapılabileceği genişliktedir. Bu nedenle bu yazıda Râzi'nin kimi görüşlerine (kavram ve tanım gibi) kısaca yer vermeye çalışırken bazı konular hakkında da (önergeler gibi) makalenin sınırlarını aşmamak için değinemeyeceğimizi ifade etmek istiyorum.

1. Râzi'nin İslâm Mantık Tarihindeki Önemi

544/1149'da Rey'de doğan ve 606/ 1209 tarihinde Herat'ta vefat eden Râzi, ilk öğrenimini Rey'de, babası Ziyauddin Ömer (ö.559/1164)'den aldıktan sonra Simnan'da Kemal es-Simnani'den kelim ve fıkıh öğrenmiştir. Tekrar Rey'e dönerek burada Mecdüddin el-Cîlî'den felsefe ve kelim okumuştur.¹¹ Felsefe ile ilgili Fârâbî, İbn Sînâ, Ebu'l-Berekat el-Bağdadi ve Ebu Bekir er-Râzi'nin eserlerini,¹² kelamla ilgili de el-Cüveynî (ö.478/1085)'nin *eş-Şâmil*'i, fıkıh usulünde Gazâlî (ö.505-11 l)'nin *Mustasfa*'sı ve Ebu'l-Hüseyin el-Basri (ö.463/1070)'nin *Mute-med*'ini okumuş, bunların bir kısmını ezberlemiştir. Görüldüğü gibi Râzi'nin hocaları İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli bilim adamlarından oluşmaktadır. Râzi'nin mantık anlayışının şekillenmesi ve gelişmesinde Fârâbî'nin özellikle de İbn Sînâ ve Gazâlî'nin etkisi olmuştur.

Buhara'da er-Radî en-Neysâbüri, er-Rükn el-Kazvîni, eş-Şeref el-Mes'ûdî ve Nureddin es-Sabuni ile tartışmalar yapan ve bunların ayrıntısına *Münazarat*'ında yer veren Râzi'nin yolunu Kutbuddin el-Misrî (ö.618/1211), Esîruddin el-Ebherî (ö.663/1264), Tâcuddin el-Urmevî (ö.654/1256), Şemsuddin Huyûbî (ö.637/1239), Şemsuddin Hüsrevşâhî (ö.653/1255), Sırâcuddin el-Urmevî (ö.676/ 1277) ve kendisinden sonra derslerini sürdüren oğlu Ebu Bekir gibi öğrencileri devam ettirmiştir.¹³ Râzi, kendisinden sonraki bir çok alim üzerinde de etkili olmuştur. Örneğin, Nasureddin et-Tusi (1201-1274), İbn Teymiyye (729/1328), Adududdin el-İcî (ö.756/1355), Seyfuddin el-Âmidî (ö.617/1220), Kâdî Beydâvî (ö. 691/1291), Saduddin Taftazânî (ö.797/1395) ve Seyyid Şerif

10 Râzi, *age.*, Çevirenin Önsözü, s., XXXII. Bkz. İbrahim Çapak, "Fahreddin Râzi'nin İslâm Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri", *Dinî Araştırmalar*, 2005, cilt: VIII, sayı: 23, s. 113

11 İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, (Şerh ve tah. Nizar Rıza), Daru'l mektebeti'l hayat, Beyrut trh. s. 462

12 Kıftî, *Ahbâru'l-Ulema*, Mektebetü'l-Mütenebbi', Kahire 1326, s. 190 ; İbn Ebî Usaybia, *age.*, s. 462

13 S. Uludağ, *age.*, s. 35-36; Y. Ş. Yavuz, a.g.md. s, 89.

Cürcânî (ö.816/1413) gibi alimler, ayrıca *el-Lubab* adıyla *el-Muhassal*'ın bir özeti çıkararak İbn Haldun (808/1406) Râzî ekolünün önde gelen takipçileri olmuşlardır.¹⁴

Gazâlî ile beraber kelimeler yeni bir yapı kazanarak bir yandan başlangıçtaki felsefe okulu karşıtlığını korurken, diğer taraftan mantık metodunu, akli delilleri ve bazı felsefî görüşleri bu misyon için kullanmaya başlamıştır. Bu yeni tavır ve metod daha sonraki kelamcıların “felsefî kelam” anlayışının temellerini oluşturmuştur. Bu yeni felsefî kelam okulunun ustası sayılan Fahreddin Râzî, bir çok konuda Gazâlî’yi aşmayı başarmıştır. Râzî ile birlikte bu okul, gücünün ve mükemmelliğinin zirvesine ulaşmıştır. Bu nedenle onun eserleri daha sonraki kelamcıların gerek İcî ve Taftazanî gibi Sünnî, gerekse Nasıruddin Tûsî gibi Şii olsun, düşünceleri üzerinde etkili olmuştur.¹⁵ Başlangıçta görüşlerinde filozoflardan ayırt edilemeyen, hatta Gazâlî’ye karşı bazı felsefî görüşlerin bir savunucusu olan Râzî, zamanla Eş’arî akidesine sarılarak onun esaslarını savunmaya başlamıştır. İlgili bütün felsefî disiplinler bu yeni sistematik kelam tarafından ele alınıp iyice işlenmiş; Grek mantığı, özellikle bu mantığın bilgi teorisi dikkatli bir çaba sonucu geliştirilmiştir.¹⁶

Râzî’den önceki kelamcılar, geniş ölçüde kendi selefleri olan kelamcıları izledikleri ve onların eserlerinden faydalandıkları halde Râzî ve izleyicileri, daha çok Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların eserlerinden faydalanmışlardır. Bu bakımdan kelam ilmini öğrenmek için felsefe ve mantığı öğrenmeye ihtiyaç duyulmuştur. Kelamın bu özelliği, sonraki kelamcıları Râzî öncesi kelamcılardan ayırıp felsefeye yöneltmiştir. Böylece sonraki kelamcıların kaynağı, eski kelamcılardan çok filozoflar olmuştur. Bunun sonucu olarak filozofların ilahiyat konusunda ileri sürdükleri görüşlerin dışında fizik, mantık, geometri, aritmetik ve astronomiye ait bazı görüşleri de kelam kitaplarında tartışılmıştır.

Fahreddin Râzî, mantıkta çok önemli bir sistemcidir. O, çalışmalarını Grek mantık eserlerine ve tercümelerine değil, çoğunlukla, temelde Grek mantığına dayanan Müslüman filozofların eserlerine özellikle İbn Sînâ’nın eserlerine dayan-

14 İbn Hallikan, *Vefeyât*, Daru’l-Masadır, Beyrut trz. IV., s. 249 ; Subkî, *Tabakât*, Mısır trs. V. s. 33. Bkz. Hidayet Işık, “Fahreddin Râzî’nin Çeşitli Dinler ile İlgili Bilgi ve Görüşleri”, *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2000, C.3, sy. 7, s. 162-165. Shalahudin Kafrawi, “Fahreddin Râzî’nin Felsefî Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı” (Çev. Yrd. Doç. Dr. Mustafa Bozkurt) *Kelam Araştırmaları*, 9:2 (2011), s. 243. Tahir Harimi Balcioğlu, “Büyük İslam Mütfekkiri Fahrüddin-i Râzî”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1963, c. 2., sayı 5., s. 10.

15 Seyyid Hüseyin Nasr, agm., s. 330.

16 Fazlur Rahman, İslam, (Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın) Ankara 1992, s. 135.

dırıştır. Ayrıca o, İslâm kelimasında mantıki yoğunluğu artıran ilk örnektir. Onun kelim ile ilgili eseri olan el-Muhassal, mantıkla ilgili uzun bir giriş içermektedir. Bu eser, hem İslam mantık geleneğinin hem de İslam felsefesi mirasının eşine az rastlanır biçimde sistematik ve meseleleri ayrıntılı inceleyen bir çalışmadır.¹⁷ Fahreddin Râzi, sadece bir eleştirmen değil, aynı zamanda bir tercüman ve İbn Sînâ'nın eserlerinin devam ettiricisidir.¹⁸ Rescher'e göre Râzi'nin orijinalliyi, materyalleri organize etmesinde ve tartışmalarında İbn Sînâ karşıtlarını teşvik etmesinde yatmaktadır.¹⁹ İbn Haldun da, Râzi'nin mantık konusundaki önemine dikkat çekerek onun, mantığa yeni bir şekil verdiğini ve talebesi el-Huneci'nin (ö. 1256) bu konuda kendisini takip ettiğini ifade etmektedir.²⁰ İbn-i Haldun'a göre "Mantık, başlangıçta diğer ilimlere bir vasıta olarak biliniyordu. Bunu derinleştirmek, başlı başına bir fen haline getirmek ve kelâmda uygulamaya çalışmak, Râzi'nin çabalarıyla olmuştur. Ondan sonra Kadî Efdalüddîn Hünecî (649/1251) teşebbüslere girişmiş; çok önemli eserler yazmıştır. İlk kelâmcılar, mantığa karşıydılar. Daha sonra Gazâlî, Râzi ve bunlardan sonra gelen kelâmcılar, mantığa büyük önem vermişlerdir."²¹ İbn Haldun'a göre kelim âlimleri içinde mantığı bir alet olmaktan çok bağımsız bir ilim dalı olarak kabul eden ilk alim Fahreddin Râzi'dir.²² Gerçekten de Râzi, Gazâlî'den sonra mantıkla en çok ilgilenen kelamcıdır. Aşağıda yer vereceğimiz gibi Râzi, *el-Mantıku'l-kebir*, *el-Muhtasar fi'l-mantık*, (*el-Âyâtü'l-beyyinât*), *Risale mine'l-mantık*, *el-Mulahhas fi'l-hikme ve'l-mantık* gibi eserlerde mantık konusunu, tertip itibarıyla yeni bir biçimde ele almış, daha sonra medrese müderrisleri bu şekli takip etmişlerdir. Ayrıca Râzi, cedel ilmine dair *et-Tarîkatü'l-alâiyye fi'l-hilaf ve'l-cedel* gibi eserler yazmayı da ihmal etmemiştir.²³

Râzi, Gazâlî'nin "mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez" anlayışını en ileri noktaya taşımıştır. O, mantığa sadece alet ilmi olarak bakmamış, onu bağımsız bir ilim olarak ele almıştır. İbn Haldun, sonraki kelamcıların mantıktaki metodunu ele alırken şöyle demektedir: "Mantığın ıstılahlarını değiştiren kimseler, - yani unsurlarının sıralanışını düzenleyip, bazılarını kaldırıp, bazılarını öncelik veren-

17 İsmail Hanoğlu, "*Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Bağlamında Fahrüddîn er-Râzi ve İslam Felsefesi*", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, s. 173

18 Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, London 1964, s. 183.

19 Nicholas Rescher, *age.*, s. 185.

20 İbn Haldun, *Mukaddime*, Mısır 1957, III, s. 1141, 1146.

21 Tahir Harimi Balcıoğlu, "Büyük İslam Mütefekkeri Fahrüddin-i Râzi", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1963, c. 2., sayı 5., s. 9.

22 Y. Şevki Yavuz, a.g.md., s. 90.

23 Süleyman Uludağ, *age.*, s. 74.

ler – ortaya koydukları şeyden konuşmuşlardır. Onlar, mantığa bir alet olarak değil bağımsız bir ilim olarak baktılar. Bu konuda uzun tartışmalar yaptılar. Bunu ilk yapan Fahreddin Râzi, ondan sonra da Efdalüddin el-Huneci'dir.²⁴ Câbirî'ye göre Râzi'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* isimli eserini metafizik ve tabii ilimlere tahsis edip, mantığı bu kitaba dâhil etmeyişinin sebebi onun mantığı bağımsız bir ilim olarak kabul etmesindedir.²⁵ Ancak söz konusu esere bakıldığında mantıkla ilgili konulara rastlamak mümkündür. Örneğin bu eserin özellikle ikinci bölümünde “mümkünlerin kısımları” başlığı altında klasik mantıkta işlenen önemli konulardan biri olan kategoriler ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır.²⁶ Râzi'nin mantık ile ilgili bağımsız eserler yazdığını ileri sürerek onun mantığı bir alet olarak değil, bağımsız bir ilim olarak kabul ettiğini; Gazâlî'nin ise mantığı sadece bir alet olarak kabul ettiğini ileri sürmek de doğru değildir. Çünkü Gazâlî'nin de mantıkla ilgili *Mi'yaru'l-ilm, Kıstasu'l-mustakim, Mihakkun'n-nazar* gibi bağımsız eserler yazdığı bilinmektedir. Sonra yukarıda ifade edildiği gibi Gazâlî “mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez”²⁷ demekle mantığın evrensel bir ilim olduğunu zaten ifade etmektedir. Dolayısıyla mantığın ilk defa Râzi tarafından bağımsız bir ilim olarak kabul edildiğini ileri sürmek, kanaatimizce isabetli değildir.

Yukarıda da zikredildiği gibi felsefe ile kelamı birbirine mezceden Râzi'nin, çeşitli konularla ilgili 200'e yakın eser yazdığı rivayet edilmektedir. Felsefe ve mantıkla ilgili çoğu henüz el yazması olan eserleri şunlardır:

*el-Mebâhisü'l-meşrikiyye, el-Mülâhhas fi'l-hikme ve'l-mantık, Şerhu'l-işârât ve't tenbihat, Lübâbü'l-işârât, Ta'cizü'l-felasife, el-Âyatü'l-beyyinât fi'l-mantık, en-Nefs ve'r-ruh ve şerhu kuvâhumâ, el-Mantiku'l-kebîr, Şerh el-necât, Şerh 'uyûn el-hikme, İbtalu'l-kıyas, Mebâhisü'l-hudûd, Mebâhisü'l-cedel, er-Reddul-cedel, Şerhu eş-şifa, et-Tabsire fi'l-mantık, Ahkâm el-kıyâs el-şer'î, el-Muhassal fi ilm el-usûl, er-Risaletü'l-kemâliyye.*²⁸

24 Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli) İstanbul 2000, s. 625; İbn Haldun, *Mukaddime* III, s. 1106-1107.

25 el-Câbirî, *age.*, s., 625.

26 el-Câbirî, *age.*, s., 622

27 Gazâlî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*, Mısır h. 1322, C. I. s. 10; İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi (*el-Mustasfa*), (Çev. Yunus Apaydın), Kayseri 1994. C. I. s. 11.

28 Râzi'nin eserleri için bkz. Fahreddin Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002, s. XXXIX-XL (Çevirenin Önsözü); Süleyman Uludağ, *age.*, s. 46-65; Y. Şevki Yavuz, a.g.md., s. 93-94; Bkz. Nicholas Rescher, *age.*, s. 183; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul 1991, s. 33; Mohd Farid Mohd Shahrân, a.g.m., s. 263-270. Râzi üzerine önemli bir çalışma yapan Salih ez-Zerkan, Râzi'nin 23'ü felsefe ile ilgili olmak üzere toplam 194 eserine yer vermektedir. Bkz. Salih ez-Zerkan, *Fahreddin er-Râzi*, Kahire, 1963, s. 62-153. Hidayet Işık, *Dinler Tarihi Açısından Fahreddin Râzi ve Eserleri*, (S.Ü.SB.E. Yayınlanmamış Doktora

2. Râzi ve Mantık

Râzi, İbn Sînâ'nın "mantıkçı her bir soruna uygun düşen öncülleri ve bunlarla bilinmeyenin bilgisinin nasıl elde edileceğini araştıran kimsedir" şeklindeki sözünden maksadın tikel meseleler olmadığını ifade etmektedir. Ona göre mantıkçı, mantıkçı olması bakımından alemin hâdis olması ve failinin tekliği gibi konuları araştırmaz. Bununla had ve resimlere uygun düşen şeylerin, hatabi ve cedeli kıyasların, istikra ve analojinin (temsil) kendisinden elde edildiği kanunları araştırır.²⁹ Râzi'ye göre mantıkçı için lafızları araştırmak zorunludur. Ancak bu onun ilk işi değildir. Lafızlar aletler olduğu için, aletle ilgilenmek gerekir.

Mantıkçının dil karşısındaki tutumuna da değinen Râzi, dilleri araştırmanın akli bir durum olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre anlama delalet eden lafızlar ya isim ya fiil ya da harf olur. Lafzın anlama delaleti de tazammun, muatabakat ya da iltizam yoluyla olur. Bunların araştırılması tüm dillerde geneldir. Mantıkçı çok sınırlı durumlarda belirli bir dilin özellikleri üzerinde durabilir. Bu da özellikle çok anlamlı kavramlar hususunda olur.³⁰

Râzi'ye göre mantık kanun ve kuralları olan bir ilimdir. Çünkü mantık, bütün bilimsel sorular için kullanılması uygun olan küllî bir durum arz etmektedir. Zihni, yanlışlardan korumak mantığın kendisiyle değil, onun kurallarına uymakla mümkündür. Bu nedenle mantığın tanımı "mantık, zihni koruyan bir alettir" şeklinde değil, "mantık, kişiyi riayet ettiğinde, onu düşüncesinde yanlışlığa düşmekten koruyan kanunlara ilişkin bir alettir." şeklinde yapılır.³¹ Râzi'ye göre kazanılmaya muhtaç bilgilerin elde edilmesi mantık şartına bağlı değildir. Mantık, bunların öğrenilmesini kolaylaştırır ve mükemmelleştirir.³²

Mantığın "zihinde kazanılmış bilgilerden kazanılacak bilgilere geçme işlemlerinin kendisinde öğrenildiği bir ilim"³³ şeklindeki tanımı üzerinde duran Râzi mantığın, bu geçiş işlemlerini öğreten bir ilim değil, geçişin bilgisinin kendisinden elde edildiği küllî kanunu öğreten bir ilim olduğunu belirtmektedir.³⁴ Çünkü mantığın amacı, bizatihi fikirde doğruluktur.

Tezi), Konya 1998, s. 35-50. İbrahim Çapak, "Fahreddin Râzi'nin İslâm Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri", *Dini Araştırmalar*, 2005, cilt: VIII, sayı: 23, s. 111-126.

29 Râzi, *Şerhu'l-işarat ve't-tenbihat*, Mantık C.I, Tahran 1382, s. 31

30 Râzi, *Şerhu'l-işarat ve't-tenbihat*, s. 22.

31 Râzi, *Şerhu'l-lşârât ve't-tenbihât*: Mantık, C.1, s. 8. Bkz. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzi'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul 2009, s. 102.

32 Râzi, *Şerhu'Uyûni'l-hikme*, s. 46.

33 İbn Sînâ, *el-lşârât ve't-tenbihât*, C.I, s. 77.

34 Râzi, *age.*, s. 16 vd.

Râzî'ye göre mantık bir alet ise; mantık kitapların başında ele alınması gerekir. Eğer mantık bir ilim ise, mantık ile mutlak ilim arasındaki farklılığın daha özellik ve daha genellik farklılığı olduğu ortaya çıkar. Bu durumda da mantığın daha önce ele alınması gerekir.³⁵ Râzî'ye göre ilim dış dünyadaki varlıkların durumlarına uygun sûreti olarak tanımlanırsa mantık ilimlerden biri sayılamaz. Çünkü mantığın konusu dış dünyada var olmayıp sadece zihinde var olan ve mahiyetlere eklenen arazlar olarak ikinci makûllerdir. Eğer ilimden maksat ister dış dünyada, ister zihinde var olsun, nefsin idrak edebildiği her durumun bilgisi ise bu durumda mantık bir ilimdir.³⁶

Râzî'ye göre insanlar, mantığın ilim olup olmadığı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Ona göre bu tartışma lâfzî bir tartışmadır. Eğer bilginin tanımı dış dünyaya mutabık olan şey ise mantık ilim değildir. Mantığın konusu olan ikinci makûller sadece zihinde meydana gelmektedir. Bilinenlerden bilinmeyenlere ulaştırmada etkili olan ama sadece zihinde olan şeylerdir. Dış dünyada karşılığı yoktur. Eğer ilimle idrak edilen her şey kastediliyorsa ve bununla da nefiste bir şuur meydana geldiği kabul ediliyorsa ister dış dünyada mevcut olsun ister olmasın mantık bir ilimdir. Eğer biz mantığı bir ilim olarak değil de bir alet olarak kabul edersek alet olanın da önce gelmesi gerekir. Eğer onu ilim olarak kabul edersek mutlak ilim için alet olmaması gerekir. Buna göre mantık, ilim de olsa alet de olsa diğer ilimlerden önce öğrenilmelidir.³⁷

İbn Sînâ'nın izinden giderek mantığın konusunun ikinci ma'kûller olduğunu belirten Râzî'ye göre ikinci ma'kûllerin var olup olmadıkları, varlığı araştırılan ilmin konusu, var iseler nefste mi yoksa dış dünyada mı olduklarını araştırmak ilm-i nefsin konusudur. O halde mantık ikinci ma'kûlleri mutlak olarak değil, bilinmeyenleri öğretmesi bakımından terkibe uygunlukları ve nasıl terkip edilecekleri bakımından inceler.³⁸ Buna göre insan eşyanın hakikatlerini tasavvur ettikten sonra bir kısmı diğerine yüklenir. Örneğin; gök, yeryüzü, taş ve üçgeni aklettiğimiz zaman, bunların mahiyetlerine zait olarak bir kısmını diğer bir kısmına konu, yüklem, özsel, cinsler, fasıllar ve türler olarak hükmederiz. İşte mahiyetlerin bilinmesinden sonraki bu ikinci dereceden olan şeyler ikinci ma'kûlleri oluşturmaktadır. Buna göre mantık, tasavvur ve tasdiklerden, bilinmeyenlerin çıkarılmasını mümkün kılan kanunların bilgisini konu edinmektedir.³⁹

35 Râzî, *age.*, s. 6-7.

36 Râzî, *age.*, s. 5; Şerhu 'Uyûni'l-hikme, 1/48. Bkz. Bkz. Eşref Altaş, *age.*, s. 100.

37 Râzî, Şerhu'l-işarat ve t-tenbihat, Mantık C.I, Tahran 1382, s. 5.

38 Râzî, Şerhu 'uyûni'l-hikme, 1/s. 47, 48.

39 Râzî, *age.*, s. 47, 48; Mantıku'l-Mulahhas, s.9-10. Bkz. Eşref Altaş, *age.*, s. 104-105.

Yukarıda da ifade edildiği gibi mantığın konusu Râzî'ye göre ilk ma'kûller arası ilişkiler yoluyla akledilen ikinci ma'kûllerdir. Buna göre esasen mantık suretlerin biri diğerine konu, yüklem, cins, fasıl ve tür olarak yüklenmesiyle meydana gelen ikinci suretlerle ilgilenir.⁴⁰

Râzî, mantığın mahiyeti ve konusuna bağlı olarak onun tertibinde de bazı değişiklikler yapmıştır. Bunları kısaca şöyle ifade etmek mümkündür: Lafızların manalara delâleti konusu ve mantığa bir giriş olarak *İsagoci* mantığa dâhil edilmiştir. Fakat *İsagoci* sadece Porphyrios'un *İsagoci*'si gibi beş tümelden ibaret değildir. Aristo'da burhanda incelenen tanım konusu, beş tümelin amaçları olarak *İsagoci*'ye eklenmiştir. Kategorilere ontolojik karakterleri dolayısıyla mantık eserlerinde ilgi gösterilmemiştir. Önergeler Aristo'da olduğundan çok daha ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Kıyasın sureti kadar maddesi üzerinde durulmamış ve beş sanat konusu oldukça özet bir şekilde ele alınmıştır.⁴¹

Râzî, günümüze kadar hakkında tartışmalar devam eden tümeller konusunu da ele almaktadır. O tümeller konusunu "canlı" örneğinden hareketle incelemektedir. Ona göre "canlı" için "o tümel varlıktır" dendiğinde her biri özel bir isimle isimlendirilen üç türlü varoluş tarzı karşımıza çıkar. Bu üç türlü var oluş da doğal tümel (külli et-tabii), mantıki tümel (külli el-mantıki) ve akli tümel (külli al-akli)dir. Doğal tümel, dış dünyada bulunan tümeldir. Çünkü "canlı" dış dünyada bulunan canlılardan bir cüzdür. Bütün ya da bileşik var olduğunda onu oluşturan cüz ya da basit de var olur. Mantıki tümel, akılda bulunan ve düşünülür nesneden ibaret olan tümeldir. Akli tümeller ise zihni varlık olarak da bilinen tümeldir. Râzî, zihni formların tümelliğinden bahsederken onların bizzat özü itibariyle dış varlıklar arasında ortak olduğunu kastetmemektedir.⁴²

Râzî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'deki konu düzenine uyararak kavram mantığını tasavvurat, hüküm ve çıkarım mantığını ise tasdikât adı altında incelemektedir. Yine İbn Sînâ ile birlikte Râzî mantığın tasavvurat kısmını lafız-mana ilişkileri ile beş tümeli inceleyen mukaddimeler ve tanım ile betimi inceleyen maksatlar olarak iki kısımda ele almaktadır. Örneğin; *el-İşârât ve't-tenbîhât* gibi on bölüm üzere tertip edilen *el-Âyâtü'l-beyyinât*'ın ilk bölümü lafız-mana ilişkileri ikinci bölümü tasavvur ve tarifleri incelerken son sekiz bölüm tasdiklere ayrılmıştır.⁴³ Yani Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât* adlı ese-

40 Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*: Mantık, 1/5; Şerhu 'Uyûni'l-hikme, 1/47, 48; *Mantıku'l-Mulahasas*, s.9 vd.

41 Bkz. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sina Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul 2009, s. 113.

42 Muhammed Salih Zerkan, "Fahreddin Râzî'de Bilgi", (Çev. Nesim Doru) *Dicle Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c., s.1. sy. 160

43 Râzî, *el-Âyâtü'l-beyyinât*, (nşr. Muhtar Cebli), Dâru Sadır, Beyrut 1996, (İbn

rinde mantıkla ilgili, lafzın delâleti, beş tümel, tanım, önerme, kıyas, burhan ve diğer sanatlar incelemektedir.⁴⁴ Onun, *el-Muhassal* adlı eserinin birinci bölümü tamamen mantık ile ilgilidir. İkinci bölümü de yine mantıkla ilgili olan zorunlu, mümkün ve imkansız kavramlarla alakalıdır. Bu bölümde söz konusu edilen kavramlar, modal önermeler açısından önemlidir. Ayrıca bu bölümde “mümkün varlıklar” başlığı altında kategoriler incelenmektedir. Üçüncü ve dördüncü bölümler doğrudan mantık ve felsefeyle ilgili olmamakla beraber ele alınış tarzı ve kullanılan kavramlar açısından benzerlikler taşımaktadır. Bizim açımızdan özellikle ilk iki bölüm önemlidir. Râzi, birinci bölümü üç giriş altında incelemektedir. Birinci girişte başlangıç bilgileri yani “tasavvurat ve tasdikât”, ikinci girişte “akıl yürütme (nazar) ve hükümleri”, üçüncü girişte ise “delil ve çeşitleri”ni ele almaktadır.

Râzi'nin mantık eserleri neticesinde, İslâm mantıkçıları geleneğinde kavram mantığının tasavvurat adı altında yeni bir şekil aldığı söylenebilir. Mantığın geri kalan kısmı ise tasdikâtı oluşturmaktadır. Râzi, lafızların manalara delâletini ve beş tümel kavramı bir mukaddime olarak, tanımı ise bir amaç olarak mantığa kesin bir şekilde yerleştirmiştir. Fârâbî ile başlayan gelenekte mantığın ikinci kısmı akıl yürütmeleri içeren tasdikât kısmıdır. Dolayısıyla tasdikât teorik olarak *Organon*'un Önermeler, *Birinci Analitikler*, İkinci Analitikler, *Topikler*, *Retorik*, *Poetika* ve *Sofistik çürütmeler* kısmını içermektedir. İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'i ile birlikte Râzi'nin mantık kitaplarını incelediğimizde, zikredilen konuların tasdikât adı altında ele alınmasına rağmen şekil ve muhteva açısından büyük değişiklikleri içerdiği görülür.⁴⁵ Bu çerçevede Râzi'nin tasdikât kısmı önermeler, kıyas ve burhandan oluşmaktadır. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi önermeler ve kıyasın sureti her yönüyle araştırılırken, kıyasın maddeleri açısından araştırıldığı burhan bölümünün de cedel, hatâbet, mugalata ve şiire dayalı kıyasları içermesine rağmen oldukça özet geçildiği söylenebilir.

3. Tasavvur ve Tasdik

Râzi'ye göre bir şeyi, olumluluğu veya olumsuzluğu hakkında herhangi bir hüküm vermeden, ne ise o olması bakımından, göz önüne getirip düşünmemize tasavvur denir. Göz önüne getirip düşündüğümüz şeyin olumluluğu veya olumsuzluğu hakkında hüküm vermemize ise tasdik denir.⁴⁶ Bilindiği gibi tasavvur,

Ebü'l-Hadid, *Şerhu'l-Âyâti'l-beyy inat* ile birlikte), s.110.

44 Râzi, *Mantıku'l-Mulahhas*, s.4.

45 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/646 vd.

46 Râzi, *el-Muhassal* (Nusreddin Tusi'nin telhisi ile birlikte) (tahk. Taha A. Sa'd), Kahire, Trhz., s. 16. Bkz. Râzi, *İslâm İnançının Ana Konuları (Meâlimu usuli'd-din)*, Çev. Nâdim Macit, Erzurum 1996, s. 23-24; Mohd Farid Mohd Shahrân, “el-Râzi's Works on Logic and Their Influence on Kelam”, *Al-Shajarah*, 7/2, 2002, s. 275.

tasdike ulaşmanın bir ön aşamasıdır. Bu bakımdan klasik mantık kitaplarında ele alınan konular temelde tasavvurat ve tasdikat olmak üzere ikiye ayrılır. Kavram ve tanım konuları tasavvurat, önerme ve kıyas konuları ise tasdikat başlıkları altında incelenir.⁴⁷

Râzi, tasavvur ettiğimiz şeylerin iki açıdan bilinemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre ilk olarak, istenilen şey, eğer algılanmıyorsa, o şeyin istenilmesi imkansızdır. Çünkü, bir şey algılanmıyorsa, insan onu arzulamaz. Eğer şuurda varsa, yani algılanabiliyorsa onu istemek anlamsızdır. Çünkü elde olanı istemek anlamsızdır. İkinci olarak da mahiyetin tanımlanması, dört şekilden biri ile yani ya kendisiyle, ya içinde bulunan şeylerle ya dışarıda kalan şeylerle veya içeride ve dışarıda olan şeylerin birleşimiyle olur.⁴⁸ Şöyle ki:

1. Bir şeyi kendisiyle tanımlamak imkânsızdır. Çünkü tanımlanan tanımlayandan önce bilinmektedir. Bir şeyi kendisi ile bildiğimizde, kendisini bilmemiz, kendisini bilmemizden önce olacağı için, bu mümkün değildir.

2. Bir şeyin, içinde bulunan şeylerle tanımlanması da doğru olmaz. Zira, bir şeyin tanımlanması, ya içinde olan şeylerin bütünü ile olur, ki bu doğru değildir. - Çünkü kendisi, o bütünün aynısıdır. Onun için, o bütünlü tanımlama bir şeyi kendisi ile tanımlama olur ki, bu imkansızdır; - veya mahiyeti birleşik olan bir şeyin tanımı ancak cüzlerin hepsinin tanımı ile olacağından, cüzlerinin bir kısmı ile tanımlama imkansızdır. Eğer mahiyetin bir cüzü, bütünü tanımlayacak olursa, bu cüz, mahiyetin bütün cüzlerini tanımlayacağından kendini de tanımlamış olur ki, bu da doğru olmaz.

3. Bir şeyin kendisinin dışında kalan şeylerle tanımlanması da mümkün değildir.

4. Dışarıda ve içeride olan şeylerin birleşmesiyle tanımlanmasına gelince, geçen kısımların doğru olmaması, bunun da doğru olmadığını gösterir.⁴⁹

Buna göre, insan, sadece duyumla algıladığı, acılık ve tat gibi, nefsin yaratılışında bulunduğu, varlığı, birliği, çokluğu tasarlama gibi aklın seçik gördüğü, aklın veya vehmin (hayal) bu kısımlardan meydana getirdiği nesnelere kavrayabilir. Bunların dışında kalanları kavrayamaz.⁵⁰

Râzi, İbn Sînâ'nın "Bir şey bazen sırf kavram olarak bilinir, üçgen kavramının anlamını bilmemiz gibi" ifadesinden maksadın şu olduğunu ifade eder: "Salt tasavvur zihinde bir suretin olmasıdır. O suret üzerine herhangi bir hüküm

47 Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, s. 101.

48 Râzi, *el-Muhassal*, s. 17; Şerhu 'uyûni'l-hikme, 1/43; *Mantıku'l-mulahhas*, s. 8.

49 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 6; *el-Muhassal*, s. 17.

50 Râzi, *el-Muhassal*, s. 18.

verilmez. Onunla beraber olumsuz bir hüküm de verilmez. Hükümün yokluğu, yoklukla hükmetmekten farklıdır. Çünkü yokluğa hükmetmede sabit bir hüküm vardır. Üzerine hükmedilen şey ise sabit değildir. Hükümün yokluğunda ise hüküm sabit değildir.” Buna göre kavramın salt zihindeki karşılığı tasavvurdur. Ancak tek bir kavram üzerine yeni kavramlar ya da anlamlar yüklenip hükme dönüşürse tasdik olur.

Râzi’ye göre tasavvur adsal ve hakiki olmak üzere ikiye ayrılır. Adsal tasavvur tasdikten önce gerçekleşir. Örneğin üçgen isminin manasını anlamayan kişi, onun varlığını tasdik edemez. Hakiki tasavvur ise tasdikten sonra gerçekleşir. Çünkü varlığı olmayan bir şeyin, nefiste hakikati olmaz.

Râzi tasavvur ve tasdik için bazı insanlar tarafından birbirinin karşıtıymış gibi algılandığına dikkat çekmektedir. Bunlara göre ilim ya tasavvurdur ya da tasdik birinin olması durumunda diğeri gerçekleşmez. Râzi, söz konusu anlayışın yanlış olduğunu tasavvur ve tasdik için birinin karşıtı olmadığını ikisinin aynı andan gerçekleşmesi ile ilmin oluştuğunu ifade etmektedir.⁵¹ Ayrıca Râzi’ye göre kazanılan (kesbi) ve kazanılamayan tasavvurlar vardır. Kazanılmaya muhtaç olmayan bir tasdik için dayandığı her tasavvur, kazanılmaya muhtaç olmamış bir tasavvurdur. Fakat kazanılmış bir tasdik için dayandığı tasavvur ise, bazen kazanılan ve bazen de kazanılmayan bir tasavvur olur.

4. Kavram

Râzi, temelde kavramları müfred ve bileşik olmak üzere iki şekilde ele almaktadır. Ona göre müfred, parçası tek başına bir anlam ifade etmeyen, bileşik ise parçası tek başına bir anlam ifade eden lafızdır. “Abdullah” ifadesi üzerinde duran Râzi’ye göre, her ne kadar bu ifadede yer alan “abd” ve “Allah” ifadeleri tek başına bir anlam taşıyor görünse de birlikte kullanıldığında yani özel isim haline dönüştürüldüğünde onun parçaları tek başına anlam ifade etmez. Ancak özel isim olarak kullanılmazsa her bir parçası farklı bir anlama delalet ettiği için bağımsız birer lafız olurlar.

Râzi müfredi, isim, fiil ve harf olmak üzere üç şekilde ele almaktadır. Ona göre fiil belli bir zamana delalet eder ve buna kelime denir. Zamana delalet etmeyen müfredde ise isim denir. Beyazlık gibi. Harf ise tek başına bir anlama delalet etmeyen ne isim ne de fiil olan müfredlerdir. Ancak harf, fiil manasını ifade ederse bunun terkihi tam terkihi olur. Nidadaki ya gibi. Bileşikler ise müfredlerden oluşur ve isimle isim, kelimeyle isim, edatla isimden meydana gelir. Râzi’ye göre “düşünen canlı” ifadesi tam mürekkep lafza delalet etmektedir.⁵²

51 Râzi, Şerhu’l-*işarat ve’l-tenbihat*, Mantık C.I, Tahran 1382, s. 24-26.

52 Bkz. Râzi, Şerhu’l-*işarat ve’l-tenbihat*, Mantık C.I, Tahran 1382, s. 36-39.

4.1 Kavramın Delaleti

Delaletin tanımı “delâlet bir şeydir ki onu anlamaktan başka bir şeyi anlamak lazım gelir” şeklinde yapılıdır.⁵³ Delalet, temelde zihinde karşılığı olan anlamla ilgilidir. Terim, karşılığı dış dünyada bulunan şeye de dış dünyada karşılığı bulunmayan şeye de delalet edebilir. Örneğin, “gök” dış dünyada karşılığı bulunan terim iken, “anka” dış dünyada karşılığı olmayan terimdir. Bazen delalet eden terimin delaleti doğaldır, terimsel değildir. Ah! ya da of demek gibi. Bunlar birtakım sesler olsa da, lafızdırlar.⁵⁴ Râzi’ye göre itibari sıfatların hariçte varlıkları yoktur. Eğer itibari sıfatların dış dünyada varlıkları olsaydı bir zatta sonsuz sıfatlar bir araya gelebilirdi. Oysa bu imkânsızdır. Hariçte varlığı olmayan sıfatlar zihnidir. İtibari sıfatların harici varlıkları olmadığına göre hariçte mahiyete lazım olmaları da imkânsızdır.⁵⁵

Râzi’ye göre bir manaya delalet ya söz konusu mananın kendisine ya bu mananın içine giren bir şeye ya da anlamın dışındaki şeye olur. Bunların birincisi mutabakat, ikincisi tazammun, üçüncüsü ise iltizamdır. Ona göre insanların lafzın, bir şeye delalet etmesini tazammun delaleti sanmaları yanlıştır. Râzi, iltizama insanın yazı yazmasını yani yazı yazarken parmaklarını zorunlu olarak hareket ettirmesini iltizama, çatının duvara delaletini ise tazammuna örnek vermektedir. Bu son örnek duvar olmadan çatının olmayacağı göz önünde bulundurularak iltizama da örnek verilebilir. Ancak çatının evin odaları ve duvarlarını kuşatacağı göz önünde bulundurulursa tazammuna örnek verilebilir. Mutabakata ise “insan” ifadesinin “düşünen canlı”ya delalet etmesi örnek verilebilir.

Râzi’ye göre mutabakat delaleti vazidir. Tazammun ve iltizam delaleti ise aklidir. Lafız bir mananın karşısına konulunca o lafzın iltizama parçalarına delaleti imkansız olur. Buna göre iltizam delaletinden kaçınmanın illeti akli olması değildir. Öyle olsaydı tazammundan da kaçınmak mümkün olurdu. Ayrıca müellifimize göre tazammun ve iltizam peş peşe gelen iki delalet olunca ikisinin birden mutabakat nezdinde varlığı mümkündür. Ancak mutabakat bazen tazammunun olmadığı yerde de bulunabilir. Mesela mananın basit ve terkihi olmadığı durumda böyledir. Çünkü hiçbir mahiyet selbi bile olsa lazımlardan hali değildir.⁵⁶

4.2 Beş Tümel

Râzi, İbn Sînâ’da olduğu gibi beş tümeli, cins, tür, ayırım (fasl), hassa ve araz şeklinde sıralamaktadır. Ona göre tam bir tanım yapmak için beş tümeli öze-

53 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1986, s. 17.

54 Bkz. Râzi, *age.*, s. 36-39.

55 Râzi, *age.*, s. 66.

56 Râzi, *Şerhu’l-işarat ve’t-tenbihat*, Mantık C.I, Tahran 1382, s. 32-33.

likle zati tümeller olarak bilinen cins, tür ve ayrımı iyi bilmek gerekir. Çünkü tam bir tanım bunlarla yapılır. Râzi, tanımda zikredilmesi gereken cins ve ayrımların sonsuz olmadığına dikkat çekerek mantıkçının görevinin bunların mahiyetini öğrenmek olmadığına ifade eder.⁵⁷ Ona göre türün olduğu yerde mutlaka cins bulunur. Ancak cinsin bulunduğu yerde türün bulunması zorunlu değildir. Cins, “O nedir?” sorunun cevabıdır. “O nedir?” sorusunun cevabında söylenen söz, genel arazi ve cinsin ayrımını dışarıda bırakır. İnsan için “O nedir?” sorusuna “O canlıdır” cevabını vermemiz gibi. Cins türün yüklemi konumundandır. “İnsan düşünen canlıdır” dendiğinde “insan” tür, “düşünme” ayrım, yukarıda ifade edildiği gibi “canlı” ise cinstir. Râzi, “İnsan gülen canlıdır” önermesindeki “gülme” ifadesinin de ayrım olduğunu ifade etmektedir. Çünkü burada “gülme” ifadesi insanı gülmeyen canlılardan ayırmaktadır. Aynı zamanda “gülme” hassadır. Çünkü düşünme gibi olmamakla beraber sadece insana has bir özelliktir. Hassa, bazen son türe, bazen orta türe, bazen de cinslerin cinsine ait olabilir. Hassa, lazım ve mufarık olabildiği gibi, cinsin bütün bireylerini içine alan genel de olabilir.⁵⁸ Hassa, ister lazım olsun ister mufarık olsun “O hangi şeydir?” sorusunun cevabında söylenen şeydir. Cins, cinslerin cinsi, mutevasıt cinsler ve son cins olarak üçe ayrıldığı gibi tür de türlerin türü, mutevasıt türler ve son tür olmak üzere üçe ayrılır. Son tür, cins olmayan türdür.⁵⁹

4.3 Kategoriler

Klasik mantık kitaplarında yer alan önemli konulardan biri olan kategorileri Râzi, varlığı zorunlu ve mümkün başlıklarına ayırdıktan sonra “mümkün varlıklar” başlığı altında incelemektedir. Ona göre mümkün olmakla hükmedilen bir şey yoklukta ya sabit olur ya da olmaz. Yoklukta sabit olması söz konusu değildir. Çünkü, yok olan zatlara değişmenin arız olması imkansızdır. Zatlaktan çıkmak için, imkan ona nitelik yapılamaz. Yoklukta sabit olmaması ise, imkân yoklukta sabit olmayan bir nesneye sıfat olmuş olur. Bunun için, mümkünün yoklukta sabit olduğuna imkân ile delil getirilemez.⁶⁰ Râzi, on kategorinin varlığı üzerinde durmaktadır. Bunlardan biri cevher, dokuzu ise ilintidir. İlintiler; nitelik, nicelik, mekân, zaman, izafet, sahip olma, etki, edilgi ve durum’dur. Bunlardan nitelik ve nicelik hariç diğerleri izafetlidir.⁶¹

Râzi’ye göre mümkün olan şey, konuda olursa “ilinti” (araz), olmazsa “cevher” olur. Cevherlerde dört nitelik olduğu kabul edilir. Birincisi, cevherlik

57 Bkz. Râzi, *age.*, s. 96-97.

58 Râzi, *age.*, s. 103-105.

59 Bkz. Râzi, *age.*, s. 97-101.

60 Râzi, *el-Muhassal*, s. 58; *el-Câbirî*, *age.*, 622.

61 Râzi, *el-Muhassal*, s. 62; Bkz. *el-Câbirî*, *age.*, 622.

niteliğidir ki, bu varlık ve yokluk hallerinde mevcut olan niteliklidir. İkincisi, fail ile meydana gelen varlık niteliğidir. Üçüncüsü, yer kaplama (tahayyüz) niteliğidir. Bu ise var olmak şartıyla cevherlik niteliğinden meydana gelir ve oluşmaya tabidir. Dördüncüsü ise, bir yerde bulunma niteliğidir. Bu, mana ile belirtilen bir niteliklidir.⁶²

Râzi, izafete dayalı yedi kategoriyi şöyle sıralar:

Mekan: Bu kategori bir yerde bulunmayı ifade eder. “O nerededir?” sorusunun cevabı olarak karşımıza çıkar. Evdedir, okuldadır gibi.⁶³

Zaman: Zaman kategorisi, bir zamanda veya onun bir kısmında bulunmayı ifade eder. “Ne zaman ?” sorusunun cevabı olarak söylenen şeydir.

İzafet: İzafet, çift yönlü olarak tekrarlanan bir nispettir. Yani varlığı bir başka şeye kıyasla olan niteliklidir.⁶⁴

Sahip olma: Sahip olma, nesnenin yer değiştirmesi ile içinde yer alan şeyin de yer değiştirmesidir.

Etki: Etki, bir nesneye tesir etmektir. Yani bir tesir edici diğer bir şeye tesir ettiğinde, tesir ediciye ilinti olan haldir. Kesiyor, kırıyor gibi.

Edilgi: Edilgi, bir nesnenin başka bir şeyden etkilenmesidir. Edilgenlik bir şeyden etkilenmeyi gösterir.

Durum: Durum, bir şeyin bazı parçalarının diğer parçalarına veya kendisinin dışında bulunan şeylere göre ilinti olan haldir. Ayakta durmak, oturmak gibi.⁶⁵

Râzi, izafetli ilintilerin dışında tutulan nitelik ve niceliği de şöyle ele almaktadır:

62 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 81; *el-Muhassal*, s. 86. İbn Sînâ'nın *el-Mücezû's-sağir fi'l-mantık* adlı eserini Türkçe'ye kazandıran Ali Durusoy, dipnotlarda Râzi'nin bu esere, Şerh ‘*Uyûnu'l-hikme* ismiyle yaptığı şerhlere de çokça yer vermektedir. Durusoy, söz konusu çalışmasının 4. dip notunda Râzi'nin on kategorinin mantıkla hiçbir ilişkisinin olmadığını düşündüğünü ifade eder. Râzi'ye göre bunlar mantığın değil, metafiziğin konularındandır. Ancak İbn Sînâ, eskilerin geleneğine uyarak bu konuyu mantık bilimine almıştır. Yine Durusoy, Râzi'nin bu kategorileri başka bir yerde düşünce işleminin en küçük birimleri ve önermelere giriş olarak değerlendirdiğini söz konusu eder. Bk. Ali Durusoy, “İbn Sina'nın ‘el-Mücezû's-Sağir Fi'l-Mantık’ Adlı Risalesi”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Derg.*, Sayı: 13-14-15, İstanbul 1997, s. 152.

63 Râzi, *el-Muhassal*, s. 86; Farabi, *Kategoriler*, İslamic Philosophy içinde, C. 11, Frankfurt, 1999, s. 290; İbn Sina, *en-Necat*, (Tahk. Sabri el-Kurdi), Mısır h. 1331, s. 81; Gazâlî, *Miyaru'l-ilm*, s.107, 323.

64 Râzi, *el-Muhassal*, s. 86.

65 Râzi, *el-Muhassal*, s. 86. Aristoteles, *Kategoryalar*, (Çev. H. Ragıp Atademir) İstanbul 1995, s. 6.

Nicelik: Nicelik; uzunluk, derinlik, zaman gibi ölçme, artma, eksilme ve eşitlik sebebiyle cevhere ilişkin bir ilintidir.⁶⁶ Nicelik, sürekli ve süreksiz olmak üzere ikiye ayrılır. Sürekli nicelik; bölümleri arasında ortak bir sınır düşünülebilen şeydir. Çizgi, nokta yüzey, cisim gibi. Süreksiz nicelik ise ortalarında eşit bölümleri için ortak uç teşkil edecek bir sınır bulunması imkânsız olan şeydir. Sayı ve söz gibi.⁶⁷

Nitelik: nitelik, beyazlık ve siyahlık gibi cisimde sabit olarak bulunan her durumdur. Râzi, niteliğin dört kısma ayrıldığını ifade etmektedir:

- a) Beş duyu ile duyumlanan nitelikler.
- b) Nefsanî nitelikler.
- c) İtmek için kuvvet veya etkilenmek için kuvvetsizlik demek olan durum alma.
- d) Niceliklere mahsus nitelikler.⁶⁸

Râzi, buraya kadar yer verdiğimiz kategorileri filozoflara atfeder, daha sonra da kelamcıların kategorilere bakışını inceler. Ona göre kelamcılar, izafet ilintilerinin varlığını inkar etmişlerdir. Eğer izafet var ise, bir yerde var olmalıdır. Onun bir yere girmesi, o yer ile kendi özü arasında bir nisbet olup kendi zatından başkadır. Bu başkası da bir yere yerleşince, yerleşmesi varlığından artık olur ve teselsül gerekir. Olacak her olan (hâdis) olduğu zaman Allah Teala onunla beraber o anda vardır. Bu beraberlik var olan bir sıfat ise, yüce Allah'ın sıfatında oluşma gerekir ki bu imkânsızdır. Eğer izafet var olan bir nitelik ise, varlığı mahiyetinden ayrı olur. Çünkü varlık bütün var olanlar arasında ortak olan bir vasıttır. Varlığının mahiyeti için meydana gelmesi, varlığı ile mahiyeti arasında bir izafettir. Bu izafet, var olan izafetin gerçekleşmesinden önce gelir ve bu durumda bir nesnenin kendinden önce var olması gerekir ki, bu çelişkidir. Ama bir nesnenin zamana nispeti, var olan bir sıfat ise, o zamanın başka bir nisbeti olması gerekir ki bu durumda teselsül ortaya çıkar.

Râzi'ye göre "etki" de böyledir. Eğer etki bir nitelik ise, bu nitelik özü bakımından mümkün ve başka bir müessire muhtaç olur. Müessirin onda meydana getirdiği etki de aynıdır. Bu da bir nitelik ise, özün (zatın) onunla vasıflanması başka bir nitelik olup teselsül gerekir.⁶⁹

Durum 'a gelince, durumdan, oturma durumunda olduğu gibi cismin her bir parçasının yere olan ilişkisi ve başkasına dokunması kastedilirse, bunun varlığın-

66 Râzi, *el-Muhassal*, s. 86; Gazâlî, *Miyaru'l-ilm*, s. 317.

67 Farabi, *Kategoriler*, s. 263.

68 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 82; *el-Muhassal*, s. 86.

69 Râzi, *el-Muhassal*, s. 87.

da şüphe yoktur. Ancak bunun dışında bütün cüzlerle var olduğu kastedilirse, bu imkânsızdır.⁷⁰ Râzi'ye göre sahip olma kategorisi de böyledir.

Râzi, kelamcıların Aristoteles'e göre hareketin miktarından ibaret olan *zamanın* var olmasının mümkün olmadığına birkaç şekilde delil getirdiklerini ifade etmektedir. Şöyle ki;

a) Eğer zaman var olsaydı, ya özü sabit olarak var olurdu ve bu durumda şimdiki zaman, geçmişin aynı olur ki bu imkânsızdır; ya da özü sabit olmaz, bu durumda ise, akıl, onun bir parçasının var olduğunu, şimdi ise baki kalmadığına, ve ancak, şimdi onun bir parçasının meydana geldiğine hükmeder. Öyle ise geçmiş ve şimdi zamandır. Bundan zamanın zaman içinde bulunması gerekir. Eğer zaman var olan bir şey ise, bunda teselsül gerekir ve bu imkansızdır.

b) Zaman ya geçmiş ya gelecek ya da haldir. Şüphesiz geçmiş ve gelecek yoktur. Hal ise, an'dan ibarettir. An da ya bölünür veya bölünmez. Eğer bölünürse parçaları beraber bulunmaz. Bu durumda var saydığımız var olamaz ki, bu çelişkidir. Eğer, bölünür değilse, yokluğu, şüphesiz birdenbiredir, yok olduğu vakit, birdenbire başka bir nesne meydana gelir. Ve bundan onların birbiri ardından gelmesi gerekir ve bu durumda da cisimlerin birbiri peşinden gelen noktalardan birleşmesi gerekir ki, bu ise doğru değildir.

c) Eğer zaman var olsaydı, özüne göre varlığı gerekli olurdu. Talinin yanlılığı mukaddemin de yanlılığını gösterir.

d) Eğer zaman mevcut olsaydı, mutlak varlığın ölçüsü olurdu. Zorunlu olarak bir kısım hareketlerin dün var olduğunu bir kısmının şimdi var olduğunu ve bir kısmının da yarın var olacağını bildiğimiz gibi Allah'ın da dün var olduğunu, şimdi var bulunduğunu, yarın da var olacağını aynı şekilde zorunlu olarak biliriz. Bunlardan birini inkar etmek caiz ise diğerini inkar etmek caizdir. Ama zamanın, mutlak varlığın ölçüsü olması imkânsızdır.⁷¹

e) Zaman, hareketin uzamasının miktarından ibarettir denmektedir, oysa hareketin uzamasının dış dünyada karşılığı yoktur.⁷²

Râzi, kelamcıların izafetli kategori kabul etmediklerini ifade etmenin yanı sıra, onların sürekli ve süreksiz niceliklerin varlıklarını da kabul edilmediğine dikkat çekmektedir.⁷³

70 Râzi, *age.*, s. 88.

71 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 85-86. *el-Muhassal*, s. 89-90.

72 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 87. *el-Muhassal*, s. 91.

73 Bk. Râzi, *el-Muhassal*, s. 89, 91. Bkz. İbrahim Çapak, *agm.*, s. 121-122

5. Tanım ve Çeşitleri

Tanım, bir kavramın içlemine tayin eden zihin işlemlerine denir.⁷⁴ Râzi'ye göre tanım bir şeyin mahiyetini ortaya koymalıdır. O tanımın tanımının yapılamayacağı kanaatindedir. Ona göre İbn Sînâ'nın yaptığı tanımın tanımında bir problem vardır. Çünkü eğer tanımın tanımı olursa tanımın tanımının da tanımının olması gerekir. Bu da teselsülü gerektirir. Dolayısıyla tanımın bir çok tanımı yapılabilir. Yapılacak tanımlar tam tanım olmaz. Bu nedenle tanımın tanımında yakın ayırım ve yakın cinsi zikretmek zorlaşır.⁷⁵

Râzi, klasik mantıkçılarda olduğu gibi tanımı tasavvurlarla bağlantılı olarak ele alarak İslâm mantıkçılarının yaptığı gibi tanımı temelde "had" ve "resm" olmak üzere ikiye ayırmaktadır. "Had" zat (öz), "resm" ise ilinti ile ilgilidir.⁷⁶ Râzi, İbn Sînâ'nın "açıklanmak istenen kavramı veren şeye, "açıklayıcı söz/tanım" denir. Bunun bir kısmı had, bir kısmı resmdir" ifadelerinin amacının şu olduğunu ifade etmektedir: Açıklayıcı söz, genel bir isimdir. Meçhul tasavvur olan her şeyi ifade etmek için konulmuştur. Sonra bu zatilerden olursa had, arazilerden olursa resm olur. Had engel olarak adlandırılır. Çünkü had, efradını cami' ağyarını mani' demektir. Bu engel şeyin kurucu unsurlarında oluşur. Açık ki had, zatilerden meydana gelirken, resm arazilerden meydana gelir. Çünkü resm şeyin hakikatini değil ona dair bir tasviri ihtiva etmektedir.⁷⁷ Dolayısı ile resm bir şeyin hassaları ve genel arazları ile yapılırken had sadece zati niteliklerle yapılır. Buna göre resm ile yapılan tanım eksik tanımdır.⁷⁸

Eğer, tasavvur cüzlerinin bütünü ile tanımlanırsa ona tam özsel tanım (hadd-i tam); eğer cüzlerinin bir kısmı ile tanımlanırsa ona da eksik özel tanım (hadd-i nakıs) denir. Yine tasavvur sadece özünden dışarıda kalan bir şey ile tanımlanırsa ise, eksik ilintisel tanım (resm-i nakıs), özü bakımından içte bulunan ve dışta kalan nitelikten meydana geliyorsa, buna da tam ilintisel tanım (resm-i tam) denir.⁷⁹

74 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 47; İbrahim Emiroğlu, *age.*, s. 80.

75 Râzi, *Şerhu'l-işarat ve't-tenbihat*, Mantık C. I, Tahran 1382, s. 107.

76 Öner, *age.*, s. 47.

77 Bkz. Râzi, *Şerhu'l-işarat ve't-tenbihat*, Mantık C.I, Tahran 1382, s. 27-28.

78 Râzi, *age.*, s. 111. Bkz. s. 117-118.

79 Râzi, *el-Muhassal*, s. 19, Bkz. *Lübabu'l-işârât*, (Thk. Muhammed Şehabi), Tahran 1339, s. 178-179. *Tam özel tanım (hadd-i tam)*, bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımından yapılan tanımdır. "İnsan konuşan canlıdır" gibi. *Eksik özel tanım (hadd-i nakıs)*, bir şeyin uzak cinsi ile yakın ayırımından yapılan tanımdır. "İnsan konuşan cisimdir" gibi. *Tam ilintisel tanım (resm-i tam)*, bir şeyin yakın cinsi ile hassasından yapılan tanımdır. "İnsan gülücü canlıdır" gibi. *Eksik ilintisel tanım (resm-i nakıs)*, bir şeyin ilintileri ile veya uzak cinsi ile ilintisinden yapılan tanımına denilir. "İnsan

Râzi, tanım çeşitlerini zikrettikten sonra tanımlanamazlarla ilgili şu bilgilere yer vermektedir:

a) Kendisinden başkası meydana gelmeyen yani başkasının bileşiminde bulunmayan basit nesne tanımlanamaz ve kendisi ile tanım da yapılamaz. Başkasının birleşiminde bulunan bileşik, hem tanımlanır ve hem kendisi ile tanım da yapılabilir. Fakat, başkasının birleşiminde bulunmayan bir bileşik tanımlanır, ama kendisi ile tanım yapılamaz. Başkasının bileşiminde bulunan basit tanımlanamaz.

b) Bir şeyin tanımlanmasında, o şeyin benzeri veya daha kapalı olanı ile ve kendisiyle, bilinen bir şey ile tanımlamaktan kaçınmak gerekir.

c) Daha geniş anlamlı olan terimi daha dar anlamlı olandan önceye almak gerekir. Çünkü geniş anlamlı daha çok bilinir, daha çok bilinenin öne geçmesi daha uygundur.⁸⁰

Râzi *el-Muhassal* adlı eserlerinin giriş kısmına tanım teorisini koyarak tanımın, tanımlananın bütün fertlerini şamil olması ve onu başkalarından ayırması için umum ve hususlukta denk olması gerektiğini ifade etmektedir. Bir şey, açıklık ve kapalılıkta kendisinin dengiyle (örneğin çift, tek olmayan sayıdır), kendisiyle (örneğin hareket, nakildir, insan, beşerdir) daha kapalı olanla (örneğin güneş, gündüz yıldızdır), mertebelerle (örneğin iki, ilk çift sayıdır), ilgisi olmayanla (örneğin ateş, nefse benzeyen asıldır) tanımlanamaz. Tanımda en genel olanın öncelenmesi, garip, mecazî ve tekrar ifade eden lafızların kullanılmaması gerekir.⁸¹ Râzi'nin tanımla ilgili olarak ileri sürdüğü şartlar, Aristo'nun öne sürdüğü şartlarla aynıdır.⁸² Bu da Râzi'nin İbn Sînâ ve Fârâbî kanalıyla klasik mantıktan ve dolayısıyla Aristo'dan ne kadar etkilendiğini göstermektedir.⁸³

Yukarıda da ifade edildiği gibi Râzi'ye göre tanım, mahiyete delalet etmeye dayandırılmalıdır ve lafzın manasına mutabık olmalıdır. Mahiyete delalet eden tanım cins ve ayrımlardan oluşur.⁸⁴ Tanımdan amaç, şeyin hakikat ve mahiyetine uygun bir suretin zihinde meydana gelmesidir. Bu da ancak bütün zatilerin zihin-

uyuyandır veya insan uyuyan cisimdir” gibi. (Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 47.)

80 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 7-8; *el-Muhassal*, s. 19-20.

81 Bkz. Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 7-8; *el-Muhassal*, s. 19-20. Bkz. Şerhu'l-ışarat ve't-tenbihat, s. 111.

82 Bkz. Aristoteles, *Topikler*, (Çev. H. Ragıp Atademir) İstanbul 1996, s. 30-31, 170-171, 180-181, 200-202.

83 Muhit Mert, “Kelamcılarının Tanım Kuramları”, *Kelam Araştırmaları 1: 2* (2003), s. 81-92.

84 Bkz. Râzi, *Şerhu'l-ışarat ve't-tenbihat*, Mantık C.I, Tahran 1382, s. 111.

de ortaya çıkması sırasında olur. Diğer bir ifade ile tanımın asıl amacı mahiyetin kühünü ortaya koymaktır.⁸⁵ Tanımla ilgili gerekli niteliklere ne kadar çok yer verilirse tanım o kadar tam olur.⁸⁶

6. Akıl Yürütme (Nazar)

Râzi, İbn Sînâ'da olduğu gibi tümdengelim yani kıyas, tümevarım ve analogi olmak üzere üç çeşit akıl yürütme üzerinde durmaktadır. Ona göre tümelin tikele istidlali kıyas diğer bir ifade ile tümdengelimdir. Çünkü cisim hâdis midir? değil midir denirken, o başka şeyin kaplamına alınır. Bu da kıyas olur. Tikelden tümele istidlal ise, istikra diğer bir ifade ile tümevarım olur. "Tüm canlılar çiğnerken alt çenelerini oynatır" önermesi bir tümevarımdır. Çünkü böyle bir sonuca varmak için bütün canlıların her birini tek tek göz önünde bulundurmamak gerekir. Ancak tümevarımda, tümevarım uygulandığı bireylerle ilgili her zaman istisnalar çıkabilir. Nitekim Razi'nin zikrettiği örnekte timsah bir şey çiğnerken alt çenesini hareket ettirmektedir. Râzi'ye göre tikelin tikele istidlali ise temsil yani analogidir.

Razi'ye göre kıyas bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmaktır. Yani kıyas- ta en az iki öncül bulunur ve bunlardaki orta terimden hareketle sonuca varılır. Râzi, öncüller olmadan yakini bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre "Alem hadistir" sonucuna ancak iki kesin bilgi ifade eden öncülden hareketle ulaşılabilir. Kesin öncüllere dayanmayan inançlar değişirken, kesin öncüllere dayanan inançlar hiçbir şekilde değişmez.⁸⁷

Fahreddin Râzi'ye göre akıl yürütme, başka hükümlere ulaşmak için bir takım önermeleri düzenlemektir.⁸⁸ Başka bir ifade ile akıl yürütme, kendisiyle yeni bir bilgi veya zannı elde etmek için ilmî ve zannî öncülleri düzenlemektir.⁸⁹ Râzi'ye göre akıl yürütme bilinenden bilinmeyeni elde etmemize yarar. Mesela;

Kainat değişkendir,

Her değişken mümkündür önermelerinden

O halde kainat mümkündür, sonucu elde edilir.

İki öncül kesin ise, sonuç da kesin, ikisi veya biri zannî ise sonuç da zannî olur.⁹⁰ Zikredilen kıyasta ilk iki öncül kesin olduğuna göre sonuç da kesindir.

85 Râzi, *age.*, s. 111-112.

86 Bkz. Râzi, *age.*, s. 115-116.

87 Râzi, *age.*, s. 28-29.

88 Râzi, *el-Muhassal*, s. 40.

89 Râzi, *Me'alimü usuli'd-din*, Matbaatu Haseniyye, Mısır, 1323, s. 21; İslâm İnanıcının *Ana Konuları (Me'alimü usuli'd-din)*, s. 25-26.

90 Râzi, *el-Muhassal*, s. 40. Bk. İbrahim Çoşkun, *agm.*, s. 111.

Râzi, akıl yürütmenin ne olduğunu zikredilen örnekle ortaya koyduktan sonra onunla bilginin/ilmin elde edilip edilemeyeceği üzerinde durmaktadır. Ona göre, akıl yürütme ile ilim elde edilir. Ancak “His dışında bilgi edinme yolu yoktur” diyen Hint fırkası Sümeniyye gibi fırkalar bunu inkar etmiştir. Bazı mühendisler bunu, hesapta ve geometride kabul edip, ilahiyat hususunda inkar ederler. Bunlar, ilahiyatta varılacak en son noktanın, en uygun ve layık olanı tercih etmek olup kesinliğe imkân olmadığını ileri sürerler. Râzi, akıl yürütme ile bilginin elde edilebileceğini yukarıda zikredilen kıyası örnek vererek açıklar. Ona göre, zikredilen kıyasın öncüllerinden her ikisi de kesindir, çıkan sonucu gerektirecek şekilde zihinde birleşirler. Buna göre akıl yürütme ile ilim elde edilir.

Râzi, akıl yürütmeyi reddedenlerin iddialarını dört, onun ilahiyat konusunda geçeriz olduğunu söyleyenlerin iddialarını ise iki nedene dayandıklarını ifade etmektedir. O, önce iddiaları sonra da onlara verilebilecek cevapları zikreder. Şöyle ki:

Akıl yürütmeyi inkar edenlerin delilleri şunlardır:

1. Akıl yürütme sonunda meydana gelen inancın ilim olduğunu bilmek asla zorunlu değildir. Çünkü çoğu zaman durum tersine ortaya çıkar.

2. Aranılan biliniyorsa, aranmasının faydası yoktur. Bilinmiyorsa, aranılan bulunduğunda, aranılanın o olduğu nasıl bilinecektir?

3. İnsan bazen uzun süre bir delilin doğruluğunda ısrar eder, sonra ikinci bir delil ile onun zayıflığını anlar. Bu ihtimal ikinci delil için de aynıdır. İhtimal ile kesinlik meydana gelmez.

4. İki öncülün bilinmesi zihinde birden meydana gelmez. Çünkü biz, zihnimizi bilinen bir şeye hazırlamaya doğru yönelttiğimiz zaman, bu durumda onu başka bir bilineni hazırlamaya yöneltmeye gücümüzün yetmediğini içimizde hissederiz. Fakat zihinde daima tek öncül bilinir. Buna göre, akıl yürütme bilgi sağlamaz.⁹¹

Akıl yürütmenin ilahiyat konusunda bilgi sağlamadığını ileri sürenlerin gerekçeleri ise şunlardır:

1. Bir önermeyi elde etmenin imkanı, konuyu ve yüklemi tasavvur etmeye bağlıdır. Oysa ilahi hakikatler bizce tasavvur edilemez. Çünkü biz ancak duygularımız, nefislerimiz ve aklımızla bulduğumuz nesnelere tasavvur edebiliriz. Tasdik/önermenin şartı olan tasavvur bulunmayınca, tasdik'in de bulunması imkansızdır.

91 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 27; *el-Muhassal*, s. 41.

2. İnsana en yakın ve ona en belirli olan “ben” ile işaret ettiği kimliğidir (hüviyet). Oysa düşünürler bu kimlik hakkında ihtilaf etmişlerdir. Kimi, bu görülen heykeldir, kimi bu heykele sirayet eden bir cisimdir, kimi kalpte parçalanamayan bir cüz, kimi mizaç, kimi de düşünen nefistir (nefs-i natika) demiştir. İnsana en yakın ve ona en açık olanda durum böyle ise, en gizli ve ilgice en uzak nesnelere bilmek mümkün olmaz.

Râzi'nin yukarıda zikredilen gerekçelere sırayla cevapları şöyledir:

1. Akıl yürütme nazaridir ve teselsül gerekmez. İki öncülün sonuç vermesi zorunlu ise, iki öncül de ya doğrudan doğruya veya dolaylı olarak zorunludurlar. Bu itirazcıya göre ilim zorunludur, zira zorunludan meydana gelen zorunludur. Öyle ise zorunlu olarak bilinir ki meydana gelen ilimdir.

2. Tasavvur biliniyor, bilinmeyen tasdiktir. İstenen de tasdik (önerme)dir. Kişi, onu bulduğu zaman bilinen tasavvurla, onu başkasından ayırt eder.

3. Duyunun yanılmalarıyla buna karşılık verilebilir.

4. Biz bu iki cümleden meydana gelen şartlı önermeyi düşünürüz. İki cümleden birinin diğerine gerekli olduğuna hükmetmek, her ikisine olan bilginin bu gereklik ile hükmederken, hazır olmasını gerektirir. Bu ise iki bilginin bir anda zihinde birleşebileceğini gösterir.

Râzi'nin ilahiyat konusundaki itirazlara cevabı ise şöyledir:

1. Farz edelim ki, bu mahiyetler hakikatlerine göre tasavvur edilemez, ama hâdis olan şeylerle aralarındaki niteliklere göre tasavvur edilebilirler. Bu, tasdiklerin mümkün olduğunu göstermek için yeterlidir.

2. Zikredilen delil, bu ilmin elde edilmesinin zor olduğunu gösterir, yoksa imkansız olduğunu değil.⁹²

Râzi, akıl yürütmenin ne olduğunu ortaya koyup, ondan bilginin meydana gelmeyeceğini savunanların gerekçelerine ve onlara cevaplara yer verdikten sonra akıl yürütmeyi yapan kişinin nitelikleri üzerinde durur. Ona göre akıl yürütenin, sonucu bilmemesi gerekir. Çünkü akıl yürütme bir istektir. Elde olanı istemek ise muhaldir. Bazen bir nesneyi biliriz, sonra ona ikinci bir delil getirmeye bakarız, denemez. Çünkü burada istenen, kendisine delil getirilen olmayıp; ikincisinin kendisine delil olmasıdır ki, bu bilinmiyor. Akıl yürüten cahil olmalıdır. Zira, cehalet sahibinin, kendisinin bilen olduğuna kesin kanaati vardır. Bu, onu araştırmaya atılmaktan men eder.⁹³

92 Râzi, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, s. 28-29; *el-Muhassal*, s. 41-42.

93 Râzi, *el-Muhassal*, s. 44.

Râzi'ye göre bozuk bir akıl yürütme, Mu'tezileden ve Ehl-i Sünnet'ten çoğunluğa göre cehaleti doğurmaz ve onu gerektirmez. Ancak kendisine göre cehaleti gerektirebilir. Çünkü;

Kainat öncesizdir

Her öncesiz müessirden müstağnidir.

O halde kainat müessirden müstağnidir.

kıyasında yer alan ilk iki öncülün “kainatın bir müessirden müstağni olduğu” sonucu açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu sonuca inanmamak imkansızdır. Dolayısıyla bu kıyası kabul etmeyen cahildir.⁹⁴

Râzi, iki öncülün zihinde bulunmasının sonucu gerektirmeyebileceğini, İbn Sînâ'dan örnek vererek ortaya koyar. Ona göre, iki öncül bilindikten sonra onlardan doğru bir sonuç çıkmayabilir. Şöyle ki; birinin önünden karnı şişkince bir katır geçtiğinde onun hamile olduğunu düşünmesi mümkündür. Oysa katırın hamile kalmadığı tecrübe ile sabittir.⁹⁵ Aynı örnek üzerinde Gazâlî de durmaktadır. Gazâlî, konuyla ilgili şöyle bir diyaloga yer verir:

Biri : Bu katır hamiledir.

Gazâlî : Katırın kısır olduğunu ve doğurmayacağını bilmiyor musun?

Biri : Evet, bunu tecrübe ile biliyorum.

Gazâlî : Bu geçenin katır olduğundan emin misin?

Biri : Evet, o katırdır. Bunu his ve müşahede ile biliyorum.

Gazâlî : Şimdi onun hamile olmadığını biliyor musun?

Gazâlî'ye göre biri tecrübeye dayanan, diğeri de hissî olan iki öncülü bildikten sonra o kimsenin, katırın hamile olmadığı hususunda şüpheye düşmesi mümkün değildir.⁹⁶

Râzi, *el-Muhassal* adlı esrinde klasik mantık kitaplarında akıl yürütmenin çeşitleri olarak ele alınan kıyas, tümevarım ve analogiyi, “delil” başlığı altından kısaca ele almaktadır. Ona göre delil, kendisinin bilinmesinden medlulün var olduğunun bilinmesi gereken şeydir. Delil; akıl, nakil ve hem akıl hem de nakilden meydana gelebilir. Aklî delil ve akıl ile nakilden meydana gelen delil ilim ifade eder. Naklî delil rivayete dayanmaktadır. Delil olarak kabul edilebilmesi için naklî haberin doğruluğunun akılla bilinmesi gerekir. Sağlıklı bir akıl yürütme kesin bilgi elde etmeyi gerektirir. Çünkü iki öncülün bulunması halinde

94 Râzi, *age.*, s. 49.

95 Râzi, *age.*, aynı yer.

96 Gazâlî, *el-Mustasfa* I, Mısır h. 1322, s. 53; *Mi'yarü'l-ilm*, (nşr. S. Dünya), Kahire 1961, s. 238. Bk. İbrahim Çapak, *Gazâlî'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s. 198.

sonucun bulunmaması imkânsızdır.⁹⁷ Yukarıda da ifade edildiği gibi Râzi'ye göre aklî deliller; kıyas, tümevarım ve analogi olmak üzere üçe ayrılır. Bir nesneyi bir nesneye delil getirdiğimizde biri diğerinden ya daha genel ya da daha özel olur. Geneli özele delil getirmeğe *kıyas*, özeli genele delil getirmeye ise tümevarım denir.⁹⁸ Bir şey diğerinden daha genel veya özel değil ise bu durumda, ancak her ikisinin ortak bir nitelikte buluşmaları halinde, ortaklık noktası olarak iki suretin birinde hükmün sabit olmasına delil getirilir, sonra hükmün öbür surette de sabit olduğuna delil getirilir ki buna da analogi denir.⁹⁹

Sonuç

Ehl-i Sünnet savunucusu olan Râzi, İslâm düşüncesi tarihinde kelam ve felsefeyi en iyi şekilde mezceden ilk filozoftur. Ehl-i Sünnet'in ilk kelamcıları, Grek mahsulü olduğu gerekçesiyle mantık ve felsefeyi dolayısıyla Aristoteles ve onun çizgisini takip eden filozofları eleştirerek, onlara karşı bir çok reddiye yazmışlardır. Gazâlî ve Râzi'yle beraber durum, tamamen değişmiştir. Çünkü Grek felsefesini tamamıyla reddeden kelamcıların ve bu felsefeyi harfi harfine benimseyen Meşşâî filozofların tersine Râzi, bu felsefeyi birçok noktada eleştirirken, bir çok noktada da kabul etmiştir.

Râzi'nin mantık tarihindeki önemi, mantığı bağımsız bir ilim olarak kabul etmesi, onu sistemli bir şekilde kullanmasından gelmektedir. İbn Sînâ ve Gazâlî'nin eserlerinin etkisi ile felsefeyle ilgilenmeye başlayan Râzi, bir süre sonra bu konuda tam bir otorite kabul edilebilecek duruma gelmiştir. Râzi, mantık ve felsefe ile ilgili eserlerinde doğrudan Grek filozoflarının eserlerine dayanmamış, kendisinden önceki Müslüman filozoflardan istifade etmiştir. Ayrıca o Gazâlî'den sonra İslâmî ilimler özellikle de kelam için mantığı çok önemsemiştir. Bağımsız mantık eserleri yazmanın yanı sıra, doğrudan mantık ile ilgili olmayan eserlerinde de mantığa yer vermiştir. Gazâlî'nin “mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez” prensibini en ileri safhaya götürmüş ve mantığı bağımsız bir ilim olarak kabul etmiştir. Râzi, mantık ve felsefe ile ilgili konuları işlerken önce filozofların sonra da kelamcıların görüşlerine yer verir. Örneğin kategorilerle ilgili Aristoteles'in anlayışına uygun olarak on kategoriyi zikretmekte daha sonra da kelamcıların

97 Râzi, *el-Muhassal*, s. 50-51; Süleyman Uludağ, *age.*, s. 125. İbrahim Çapak, *agm.*, s. 119 vd..

98 Râzi, *el-Muhassal*, s. 52. Bkz. Şerhu'l-işarat ve't-tenbihat, 271 vd. Kıyas ve Tümevarım için bkz. Tahir Yaren, *Kıyasların Yapısı*, Ankara 2003, s. 14 vd.; Jean Nicod, *Tümevarımın Mantıksal Problemi* (Çev. Tahir Yaren), Ankara 2003, s. 16 vd.

99 Analogi için bkz. Necati Öner, *age.*, s. 173; Necip Taylan, *Mantık Tarihesi Problemleri*, İstanbul 1996, s. 148; İbrahim Çapak, *age.*, s. 227; “Fahreddin Râzi'nin İslâm Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri”, *Dinî Araştırmalar*, 2005, cilt: VIII, sayı: 23, s. 111-126

bunlardan izafetli olanları kabul etmediklerini belirtmektedir. Bu arada katılmadığı yerler varsa bunlara da dikkate çekmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse Râzi, iyi bir sistemcidir. Ayrıca o, Gazâlî'nin çizgisini takip eden iyi bir mantıkçı ve kelamcıdır.

Râzi, her ne kadar doğrudan Grek eserlerinden faydalanmıyorsa da, mantık konularında nihaî olarak Aristoteles çizgisini takip etmektedir. Çünkü akıl yürütme, dolayısıyla delil çeşitleri yani kıyas, tümevarım; ayrıca tanım ve kategoriler konusunda ortaya koyduğu bilgiler, Aristoteles'inki ile paralellik arz etmektedir. Bu durum Râzi'nin, Fârâbî ve İbn Sina'dan ne kadar etkilendiğinin göstergesidir. Râzi, mantıkla ilgili bir çok eser ortaya koyarak mantık ilminin hem alet hem de ilim olduğu üzerinde durmuş, ister bir alet olarak isterse ilim olarak kabul edilsin mantığın diğer ilimlerden önce öğrenilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.

ÖZ

MANTIK TARİHİNDE RÂZİ

Râzi, İslam dünyasının yetiştirdiği en önemli âlimlerden biridir. Kelam, fıkıh tefsir, mantık, felsefe ve tıp gibi birçok ilimle ilgilenmiştir. Râzi'nin mantıkla ilgili birçok eseri bulunmaktadır. O, mantığın bütün konularını ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Biz bu çalışmada Râzi'nin mantık tarihine değindikten sonra, onun ana hatlarıyla mantık anlayışı özellikle de tasavvur, tasdik, kavram, kavramın delaleti, beş tümel, kategoriler tanım ve akıl yürütme üzerinde duracağız.

Anahtar Sözcükler: Razi, mantık, tanım, akıl yürütme

ABSTRACT

RAZI IN THE HISTORY OF LOGIC

Razi is one of the most prominent scholars in the Islamic world. He concerned with many science, kalam, fiqh, tafsir, logic, philosophy, medicine and so on. Razi wrote many works of logic. Razi examines in detail all the issues of logic. In this study primarily we will discuss the perception of Razi in the history of logic. Later, we will focus on apprehension, affirmation, concepts, significations (ad-dalâlât), five universal, categories, definition and reasoning.

Keywords: Razi, logic, definition, reasoning,

KAYNAKLAR

- Ali Durusoy, “İbn Sînâ’nın ‘el-Mûcezü’s-Sağir Fi’l-Mantık’ Adlı Risalesi”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Derg.*, Sayı: 13-14-15, İstanbul 1997.
- Aristoteles, *Kategoryalar*, (Çev. Hamdi Ragıp Atademir) İstanbul 1995.
-, *Topikler*, (Çev. H. Ragıp Atademir) İstanbul 1996.
- Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul 1991.
- Fahreddin Râzi, *el-Muhassal* (Nusreddin Tusi’nin telhisi ile birlikte) (tahk. Taha A. Sa’d), Kahire, Trhz.
-, *Kelam’a Giriş* (el-Muhassal), (Çev. Hüseyin Atay), Ankara 2002,
-, *Me’alimü Usulî’-d-Din*, Matbaatu Haseniyye, Mısır 1323.
-, *İslâm İnancının Ana Konuları* (Meâlimü Usulî’-d-Din), Çev. Nâdim Macit, Erzurum 1996.
-, *Lübabu’l-İşârât*, (Thk. Muhammed Şehabi), Tahran 1339
- Fahrettin Olguner, *Üç Türk İslâm Mütefekkiri*, İstanbul 1984.
- Fârâbî, *Kategoriler*. İslâmîc *Philosophy* içinde, C. 11, Frankfurt 1999.
- Fazlur Rahman, *İslâm*, (Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın) Ankara 1992.
- Gazâlî, *el-Mustasfa min İlmi’l-Usul*, Mısır h. 1322.
-, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (*el-Mustasfa*), (Çev. Yunus Apaydın), Kayseri 1994.
-, *Mi’yarü’l-İlm*, (nşr. S. Dünya), Kahire 1961.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Mısır 1957.
- İbn Sînâ, *en-Necat*, (tahk. Sabri el-Kurdi), Mısır h. 1331.
- İbrahim Çapak, *Gazâlî’nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005.
- İbrahim Çapak, “Fahreddin Râzi’nin İslâm Mantık Tarihindeki Önemi ve Bazı Mantık Konuları Hakkındaki Görüşleri”, *Dinî Araştırmalar*, 2005, cilt: VIII, sayı: 23.
- İbrahim Çoşkun, “Nazari Bilgi ve Fahreddin er-Râzi’nin Bilgi Sisteminde Nazari Bilginin Yeri” *Kelamda Bilgi Problemi/ Sempozyum* içinde, Bursa 2003.
- İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004.
- Jean Nicod, *Tümevarımın Mantıksal Problemi* (Çev. Tahir Yaren), Ankara 2003.
- Mohd Farid Mohd Shahrân, “el-Râzi’s Works on Logic and Their Influence on Kelam”, *Al-Shajarah*, 7/2, 2002.
- Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli) İstanbul 2000.

- Muhit Mert, “Kelamcılarının Tanım Kuramları”, *Kelam Araştırmaları 1: 2* (2003).
- Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1996.
- Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İstanbul 1996.
- Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, London 1964.
- Salih ez-Zerkan, *Fahreddin er-Râzi*, Kahire 1963,
- Seyyid Hüseyin Nasr, “Fahreddin Râzi” (Çev. Burhan Köroğlu), *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* (Edt., M. M. Şerif) içinde, İstanbul 1997.
- Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzi*, Ankara 1991.
- Tahir Yaren, *Kıyasların Yapısı*, Ankara 2003.
- Y. Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzi”, *DİA*, C. 12.