



Hiçbir Tasavvur Kazanımlı (Mükteseb) Olamaz mı? Fahreddin er-Râzî ve İbn Ebi'l-Hadîd Merkezli Bir Tartışma

Is No Tasawwur Acquirable? A Debate Between Fakhr al-Dîn al-Râzî and Ibn Abî
al-Hadîd

Abdüssamet SARIKAYA **Ahmet SÜRURİ**

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İstanbul/Türkiye
Assistant Professor, Marmara University, Faculty of
Theology, Istanbul/Türkiye
abdussamet.sarikaya@marmara.edu.tr | orcid.org/0000-0002-3564-4530 | ror.org/02kswqa67
Katkı Oranı: %60

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Yalova/Türkiye
Assistant Professor, Yalova University, Faculty of Islamic
Sciences, Yalova/Türkiye
ahmet.sururi@yalova.edu.tr | orcid.org/0000-0003-1491-3452 | ror.org/01x18ax09
Katkı Oranı: %40

Makale Bilgisi

Makale Türü

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi

10 Aralık 2024

Kabul Tarihi

25 Nisan 2025

Yayın Tarihi

30 Haziran 2025

İntihal

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Abdüssamet Sarıkaya – Ahmet Süruri).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Article Information

Article Type

Research Article

Date Recieved

10 December 2024

Date Accepted

25 Nisan 2025

Date Published

30 June 2025

Plagiarism

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdüssamet Sarıkaya – Ahmet Süruri).

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Sarıkaya, Abdüssamet – Süruri, Ahmet. “Hiçbir Tasavvur Kazanımlı (Mükteseb) Olamaz mı? Fahreddin er-Râzî ve İbn Ebi'l-Hadîd Merkezli Bir Tartışma”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 71-91.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1599219>

”

Öz

Tasavvur-tasdik ayrımı, Fârâbî ile birlikte İslâm düşünce geleneğinde gerek mantık gerekse bilgi teorisi bağlamında önemli bir yer edinmiştir. Bu çerçevede, hem tasavvurların hem de tasdiklerin kazanımlı (*mükteseb*) ve kazanıma dayanmayan (*ghayr-i mükteseb*) şeklinde tasnif edildiği görülmektedir. Ancak Fahreddin er-Râzî, başta *el-Muḥaṣṣal* olmak üzere *el-Erbaʿîn*, *el-Âyâtü'l-beyyinât* ve *el-Maʿâlim* gibi eserlerinde bu genel kabulden ayrılarak, tüm tasavvurların kazanıma dayanmaksızın, zorunlu biçimde meydana geldiğini savunmuştur. Râzî bu görüşünü iki temel argüman üzerinden temellendirmektedir: Bunlardan ilki, Menon paradoksunun yeniden formüle edilmesi; ikincisi ise tam tanımın gerek teorik gerekse pratik düzeyde imkânsızlığına dair ileri sürdüğü iddialardır. Menon paradoksu, bilgi edinme sürecinin imkânını sorgulayan bir epistemolojik açmaz ortaya koyar. Bu bağlamda, ya bilenin bilgiye hâlihazırda sahip olduğu ya da bilinmek istenen şeye dair hiçbir veriye sahip olmadığı varsayımı kabul edilmelidir. Her iki durumda da bilgi kazanma süreci anlamını yitirmektedir. Râzî'ye göre, elde edilmek istenen bir tasavvur ya önceden bilinmekte ya da hiçbir surette bilinmemektedir. İlk durumda, bilinen bir şeyin tekrar elde edilmesi anlamsız olduğundan; ikinci durumda ise, talep edilen şeye dair mutlak bir bilinemezlik söz konusu olduğundan tasavvurun kazanımı imkânsızdır. Diğer taraftan, tanımın imkânını sorgulayan ikinci delilde Râzî, tanımlanmak istenen şeyin mahiyetine ulaşmak için onun zâtî bileşenlerine dair bilgi sahibi olmanın çeşitli felsefi ve mantıksal sorunlara yol açtığını ileri sürer. Bu iki temel argüman üzerinden Râzî, bilgi sürecinin ilk aşamasını oluşturan tasavvurların kazanıma dayalı olmadığını ortaya koyar. Buna bağlı olarak, tasavvurlara dayanan tasdiklerin ve tasdiklere bağlı iradî fiillerin de özünde kazanımlı olamayacağı sonucuna ulaşır. Başka bir ifadeyle, *et-Tefsîr*'de dile getirdiği “İnsan, irade hürriyetine sahipmiş gibi görünse de aslında zorunludur” görüşünün arka planında, tasavvurların zorunlu meydana gelişi yönündeki bu temel varsayım yer alır. Bunu destekler nitelikte Râzî, argümanı *el-Meʿâlib*'in dokuzuncu bölümünde yer alan “İman ve küfrün kulların kalbinde meydana gelmesinin ancak Allah'ın yaratmasıyla mümkün olduğunu gösteren deliller” başlığı altında ve *el-Erbaʿîn*'de “Kulların fiillerinin yaratılmış olup olmadığı”na ilişkin başlık altında yeniden sunar. Ne var ki, özellikle irade hürriyetini epistemolojik zeminde reddetmesi nedeniyle, bu yaklaşım, Mu'tezilî düşüncenin temel ilkeleriyle bağdaşmamaktadır. Bu yüzden, İbn Ebî'l-Hadîd, *et-Taʿlîk ʿale'l-Muḥaṣṣal*, *Şerhu'l-Âyâtü'l-beyyinât* ve *Ziyâdâtü'n-Nakẓeyn* gibi eserlerinde Râzî'nin bu görüşünü eleştirel bir bakışla ele almıştır. İbn Ebî'l-Hadîd'in eleştirileri, öncelikle tasavvurların kazanımlı olmadığını ne anlama geldiğini sorgulamakla başlar. Ona göre, genel olarak bilinen (*eş-şuʿûr fî'l-cümle*) şeylerin tanım aracılığıyla tam olarak bilinmesi (*eş-şuʿûr et-tâmm*) mümkündür. İkinci olarak, Râzî'nin gündeme taşıdığı Menon paradoksunu aşmak adına, bilen öznenin bilgiye ‘talep olmaksızın’ ulaşabilmesini mümkün kılan alternatif bir kazanım modeli önermektedir. Buna ek olarak, İbn Ebî'l-Hadîd, başta İbn Sînâ olmak üzere birçok İslâm düşünürünün benimsediği yönler (cihetler) anlayışını Râzî'nin görüşlerine karşı bir alternatif olarak sunar. Bu teoriye göre, özne, bilinen yönlerinden hareketle onun mahiyetine ulaşabilir. Râzî'nin ikinci delili olan tam tanımın imkânsızlığına yönelik eleştirisinde ise İbn Ebî'l-Hadîd, mahiyetin zâtî unsurları ile mahiyetin kendisi arasındaki farkı vurgular. Mahiyete dair bilginin ya faal aklın feyziyle ya da zâtî unsurlarından birinin bilinmesiyle mümkün olabileceğini savunur.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Tasavvur, İktisab, Fahreddin er-Râzî, İbn Ebî'l-Hadîd.

Abstract

The distinction between conceptualization (*taṣawwur*) and assertion (*taṣdîq*) gained significant prominence in the Islamic intellectual tradition with al-Fârâbî, particularly within the contexts of logic and epistemology. Within this framework, both *taṣawwurs* and *taṣdîqs* were classified as either acquired (*muktasab*) or non-acquired (*ghayr muktasab*/self-evident, *badihi*). However, Fakhr al-Dîn al-Râzî, diverging from this general consensus in works such as *al-Muḥaṣṣal*, *al-Arbaʿîn*, *al-Âyât al-Bayyinât*, and *al-Maʿâlim*, argued that all conceptualizations arise necessarily and are thus non-acquired. Al-Râzî grounds this position on two principal arguments: the first is a reformulation of the Meno paradox, and the second concerns the theoretical and practical impossibility of obtaining a complete definition. The Meno paradox presents an epistemological dilemma that challenges the foundational possibility of knowledge acquisition. It posits that one must either already possess the knowledge in question or have no initial epistemic access to it; in either case, the process of acquiring knowledge becomes meaningless. According to al-Râzî, a conceptualization that one seeks to acquire is either already known or entirely unknown. In the former scenario, reacquisition is futile; in the latter, absolute ignorance of the object renders any form of epistemic pursuit impossible. Consequently, the acquisition of conceptualizations is rendered unfeasible in both cases. In his second argument, al-Râzî questions the feasibility of definitions by asserting that acquiring knowledge of an entity's essence through its essential constituents introduces various philosophical and logical

complications. Based on these two arguments, al-Rāzī concludes that conceptualizations—being the initial stage of cognition—are not acquired. Accordingly, the assertions based on such conceptualizations, and the volitional acts that follow from them, must also be considered non-acquired. In other words, the idea—expressed in his *Tafsīr*—that “Although man appears to possess free will, he is in fact determined,” is underpinned by the premise that all conceptualizations arise necessarily. Al-Rāzī reiterates this argument in support of divine determinism in works such as *al-Maṭālib*, where in the ninth chapter he presents it under the title “Proofs that Belief and Disbelief Occur in the Hearts of the Servants Only by God's Creation,” and in *al-Arbaʿīn*, where he discusses whether human acts are created. Nonetheless, due to its rejection of free will on epistemological grounds, this position is fundamentally incompatible with Muʿtazilī principles. In this context, Ibn Abī al-Ḥadīd critically engages with al-Rāzī's view in works such as *Taʿlīq ʿalā al-Muḥaṣṣal*, *Sharḥ al-Āyāt al-Bayyināt*, and *Ziyādāt al-Naqḍayn*. His critique begins by interrogating the implications of al-Rāzī's claim that conceptualizations are non-acquired. According to Ibn Abī al-Ḥadīd, it is possible to attain complete knowledge (al-shuʿūr al-tāmm) of what is generally known (al-shuʿūr fi al-jumla) through definitions. Furthermore, in response to the Meno paradox, he proposes an alternative model of acquisition in which the knowing subject may arrive at knowledge without the need for active inquiry or intention. Additionally, Ibn Abī al-Ḥadīd appeals to the “theory of aspects” (jihāt), a view upheld by many Islamic philosophers, including Ibn Sīnā, as a counterpoint to al-Rāzī's position. According to this theory, the subject can grasp the essence of an object by approaching it from different aspects or angles. In his critique of al-Rāzī's second argument regarding the impossibility of complete definitions, Ibn Abī al-Ḥadīd underscores the distinction between the essential components of an essence and the essence itself. He maintains that knowledge of essence can be attained either through the emanation (fayḍ) of the Active Intellect or by knowing one of its essential attributes.

Keywords: Kalām, Conceptualization (taṣawwur), Acquisition (iktisāb), Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn Abī al-Ḥadīd.

Giriş*

İster fizik ister metafizik düzeyde olsun varlığın tamamı hakkında küllî bir bilgiye ulaşmanın imkânı, düşünce geleneklerinin en temel gündemlerinden birini oluşturur. Bu noktada iki temel meseleden bahsedilebilir. İlki, bilenden bağımsız olarak eşyanın kendinde bir hakikatinin olup olmadığını; buna olumlu bir cevap verilmesi halinde nesnenin ne şekil ve ölçüde kendisini özneye açacağını sorgulayan nesne merkezli bir araştırmadır. Bu noktada eşyanın kendinde hakikatinin olmadığını, olsa bile bunu bilmenin mümkün olmadığını iddia eden Sofistler ile eşyanın hakikatinin sabit olduğunu kabul ederek onun nesnel bir surette bilinebileceğini öne süren felsefe okulları arasında gerçekleşir. İkinci sorunun merkezinde ise nesne değil özne bulunur. Diğer bir deyişle özne, hakikati sabit olan nesne karşısında bilişsel olarak ne ölçüde aktif olabilir?

Fahreddin er-Râzî'ye göre, nesnelerin kişilerden bağımsız bir hakikatinin olduğu ve bunların bilgiye konu olacağı noktasında herhangi bir şüphe yoktur. Ancak farklı dönemlerde kaleme aldığı eserleri incelendiğinde onun, ikinci soruya verdiği cevaplar daha karmaşık bir görünüm arz etmekte ve bazı araştırmacılar tarafından çelişkili bulunmaktadır.¹ Zira bir yandan Allah-âlem-insan eksenindeki düşüncelerinin tutarlılığını sürdürmek adına şeylerin bilgisini *elde etme* noktasında herhangi bilişsel bir çabamızın olamayacağını savunurken, öte yandan başta isbât-ı Vâcib olmak üzere delile muhtaç olan pek çok itikâdî meselede akıl yürütme (*nazar - istidlâl*)

* Bu makale, İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Süruri danışmanlığında hazırlanan “Muʿtezilî İbn Ebi'l-Ḥadīd'in Fahreddin er-Râzî'ye Yönelik Eleştirileri (Bilgi ve Varlık)” isimli doktora tezinden üretilmiştir.

¹ Râzî'nin bu noktada bir çelişkiye düşmediğini onun muhakkik-müşekkik kimliği üzerinden ele alan ve zorunluluk-bedihilik ayrımı ile problemi çözümlemeye çalışan önemli bir çalışma için bkz. Erkan Baysal, “Menon Paradoksu Ekseninde Râzî'nin Teşvikî Yöntemi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XXIII/2, (2023), 267-294. Ayrıca konunun Râzî'nin eserlerinde nasıl ele alındığını sistematik bir şekilde ortaya koyan bir çalışma için bkz. Ayşe Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi”, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

formlarına ve bilginin elde edilmesinin imkânına kapı aralar. Başta *el-Muḥassal*, *el-Âyâtü'l-beyyinât* ve *Kitâbü'l-Erbaʿîn* olmak üzere pek çok eserde Râzî'nin görüşü, tüm bilgilerin temelini oluşturan tasavvurların kazanımlı olmadığı (*gayr-i mükteseb*) yönündedir. Bu eserlerin tamamı üzerine İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirel şerhler yazdığı dikkate alınırsa, meselenin irade hürriyetinin epistemik temellerine dair bir tartışma ekseninde cereyan ettiği düşünülebilir. Şu takdirde, Râzî'nin kazanmayı mümkün görmediği bilgilerin neler olduğu, buna dair delilleri ve bu hususlarda İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirileri önem kazanmaktadır.

1. Tasavvurların Kazanımlı Olmadığı (Gayr-i Mükteseb) Görüşünün Arka Planı

İslâm düşüncesinde bilginin tasavvur ve tasdik şeklindeki ayrımının Fârâbî'ye dayandığı² ve daha sonra mantık kitaplarında büyük ölçüde bu ayrımın takip edildiği bilinen bir husustur. Bu kavram çifti, özellikle Râzî söz konusu olduğunda formel mantığın merkezinde dururken, elde edilmelerinin imkânı bakımından bilgi bahislerinin en temel meseleleri arasında yerini alır.³

Tasavvur ve tasdikleri de kapsayacak şekilde tüm bilgilerin kazanılmasının imkânı aklen üç durumla sınırlıdır. Buna göre; i. bilgilerin tamamı kazanılmaksızın meydana gelir (*bedîhî*), ii. bilgilerin tamamı kazanımla (*kesbî* olarak) meydana gelir veya iii. bir kısmı *kesbî* olarak bir kısmı da *bedîhî* olarak meydana gelir. Sonsuz bir zincirlemeye veya kısır döngüye götüreceği için bilgilerin tamamının kazanımla meydana gelebileceği açıktır.⁴ Buradan hareketle, İslâm düşünce tarihinde *bedîhî* olmayan tasavvurların elde edilmesinde tanımın, *bedîhî* olmayan tasdiklerin elde edilmesinde ise nazar yönteminin kullanıldığı ifade edilebilir. Ne var ki, Râzî'nin farklı dönemlerde kaleme aldığı eserler incelendiğinde, onun tasavvur ve tasdik in *bedîhî* mi yoksa *kesbî* mi olduğu hususunda farklı görüşler benimsediği, hatta kimi zaman aynı eserin farklı bölümlerinde birbiriyle “çelişen” yaklaşımlar sergilediği görülmektedir.⁵ Bu bağlamda onun üç farklı tutumundan bahsedilebilir: Bunlardan ilki, *Nihâyetü'l-ʿukûl*, *el-Meʿâlim* ve *et-Tefsîrû'l-kebîr*'in bazı pasajlarında da ifade ettiği üzere “tasavvur ve tasdiklerden bir kısmının *kesbî*, bir kısmının da *bedîhî* olduğu” şeklindeki görüştür.⁶ İkincisi, Âmidî, İcî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin de özellikle vurguladıkları üzere tasavvurların kazanımlı olmadığı (*gayr-i mükteseb*), dolayısıyla zorunlu olduğu yönündeki ifadeleridir.⁷ Râzî'nin üçüncü görüşü ise bilgilerin tümünün zorunlu olduğu şeklindedir.⁸ Cürcânî'ye göre üçüncü görüş, bilgilerin meydana gelmesinde kullanın

² Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, *el-Manṭıq* 'inde'l-Fârâbî içinde, nşr. Mâcid Fahrî, (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, ts.), 19.

³ Şaban Hakkı, “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi”, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 440.

⁴ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ʿukûl fî dirâyeti'l-uşûl*, thk. Said Abdüllatif Fûde, (Beyrut: Dâru'z-zehâir, 2015), 1/104; Kutbüddin el-Misrî, *Şerḥü'l-Muḥaṣṣal*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 792), 3a.

⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-ʿâliyye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 2/90-91.

⁶ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ʿukûl*, 1/103-105; bkz. *Meʿâlimü usûliddin (Kelam İlminin Esasları)*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 43.

⁷ Seyfeddin el-Âmidî, *Dekâikü'l-hakâik -kısmü 'ilmi'l-mantık-*, nşr. Seyyid Fâdıl Ali el-Müsevî, (Lübnan: Nâşirün, 2019), 20-26; Adududdin el-İcî, *el-Mevâkıf*, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 12-13; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâti, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/111-112.

⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Muḥassal -Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe-*, çev. Eşref Altaş, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 87. İslâm düşünce tarihinde bilgilerin tamamının zorunlu olduğu fikrinin Râzî'den önce de gündeme geldiği görülmür. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Râfizilerin çoğunluğuna göre bilgilerimizin (*me'ârif*) tamamının zorunlu olduğunu, nazar ve kıyasın bilgi meydana getirmede işlevinin olmadığını söylediklerini aktarır. Bkz. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfû'l-muṣallîn*, thk. Hellmut Ritter,

kudretinin olmadığını; zira Eş'arîler açısından kudretin fiile etkisinin bulunmadığını ortaya koyar.⁹ Baysal'ın tespitleri ışığında, meselenin Râzî'nin muhakkik kimliği göz önüne alınarak çözümlenebilmesi, onun kullandığı kavramları hangi ontolojik ve epistemolojik düzlemde ele aldığının doğru tespiti ile mümkündür. Buna göre, Râzî'nin bütün bilgileri zorunlu gören yaklaşımından bilgilerin aslını ifade eden zorunlu tasavvurları kastettiği düşünülmeli; tasavvur ve tasdiklerin bir kısmının bedîhî bir kısmının kesbî olduğundan ise onların fer'î yönüne atıf yaptığı anlaşılmalıdır. Nitekim Râzî, *tasavvurların bedîhî olduğunu değil, onların müktesep olmadığını ifade etmektedir*.¹⁰ Daha açık bir ifadeyle, tasavvurların genel anlamda tüm bilgilerin kazanımlı olmadığını söylemek, onların kesbî olmadığını söylemek anlamına gelmemektedir. Çünkü tasavvurların kazanımlı olmadığını ifade etmek, onların elde edilmesinde kulların kudretlerinin olmadığına işaret ederken; bazı tasavvurların bedîhî olduğunu söylemek, onların epistemik durumlarına dikkat çekmektir.

Çalışmamız bağlamında yeniden vurgulamak gerekirse, Râzî'nin “hiçbir tasavvur kazanımlı değildir” şeklindeki ifadesiyle, özellikle Mu'tezile ve Eş'arîler arasında tartışmalı bir mesele olan “kulların kudretinin fiilleri üzerindeki etkisi” konusuna paralel olarak, tasavvurların elde edilmesinde de insanın herhangi bir epistemik gücünün ve etkinliğinin bulunmadığını kastettiği anlaşılmalıdır. Öte taraftan İbn Ebi'l-Hadîd'e göre Râzî'nin bu görüşü iki temel soru üzerinden bir tahlile tabi tutulmalıdır: i) Filozofların “bazı tasavvurlar kazanımlıdır” şeklindeki ifadelerinin anlamı nedir? ii) Tasavvur, birden fazla anlama işaret eden müşterek bir kavram olabilir mi?

i) Filozoflara göre tasavvurlar; burhan (*kıyas*), tümevarım (*istikrâ*) ve bölme (*taksim*) yoluyla elde edilmezler.¹¹ Zira herhangi bir tasavvuru elde etmenin yolu, sentezden (*terkib*) geçer.¹² Şu durumda tasavvurun filozoflara göre kazanılmış olmasının anlamı, bileşik fakat bilinmeyen bir nesneyi kavramak için onun bileşenlerini açığa çıkarmak ve bunu analiz etmektir. Örneğin biz, dış dünyada var olan pek çok türe şahitlik ederiz. Ancak bu türleri oluşturan ve diğerlerinden ayıran bileşenlerin neler olduğunu fark etmeyiz. İşte zihnimizin bu bileşenleri tespit etme ve ortaya koyma biçimi tasavvurları kazanması anlamına gelir.¹³ Bu durum, tanıma konu olan nesneleri oluşturan parçaların bir ayrımını (*temyiz*) değil, dış dünyadaki varlığıyla örtüşür bir vaziyette zihne taşınmasını ifade eder.¹⁴ İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, filozofların yalnızca bileşik olanların cins ve fasıldan oluşan hakiki tanımla elde edilebileceği, basitlerin ise ancak betiminin (*resm*)

(Beyrut: Matbaatü'l-Mütevassıt, 2005), 51-52. Mu'tezilî gelenek içerisinde ise bu görüşü Câhiz'in benimsediği yaygın bir kabuldür. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü fırak'ı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 43. Tüm bunlarla beraber Râzî'nin bu görüşüne Eş'arî gelenek içerisinde en önemli dayanak Cüveynî olmalıdır. Bkz. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî uşûli'l-fîkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, (Katar: İdâretü's-Suûnu'd-Diniyye, 1978), 1/126, 138.

⁹ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/110.

¹⁰ Erkan Baysal, “Menon Paradoksu Ekseninde Râzî'nin Teşkilî Yöntemi”, 286-287.

¹¹ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *eş-Şifâ' el-Manîk*: *el-Burhân*, thk. el-Eb Kanavâtî vd., (Kâhire: el-Matbaatü'l-Âmiriyye, 1956), 270, 306.

¹² İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fî'l-hikmeti'l-manîkiyye ve't-tâbi'iyye ve'l-ilâhiyye*, ed. Mâcid Fahrî, (Beyrut: Dârü'l-Âfâk el-Cedîde, ts.), 43.

¹³ Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî, *et-Ta'lik 'ale'l-Muhasşal*, (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Koleksiyonu, a3297), 374b-375a.

¹⁴ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhü'l-Urcûze fî'l-manîk*, thk. Yusuf Arkaner & Özkan Şimşek, (Beyrut: Dâru Nokta, 2023), 124. Zira *temyiz* tasavvura tâbidir ve bu ancak betimle (*resm*) meydana gelir. Bkz. İbn Sînâ, *Manîku'l-meşrikiyyîn ve'l-kaşidetü'l-mezdüce fî'l-manîk*, (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Hindâvî, 2017), 81.

yapılabileceği yönündeki ifadeleri de¹⁵ bunu teyit eder.¹⁶ Şu durumda Râzî'nin iddiası, herhangi bir tasavvurun tanım yoluyla elde edilemeyeceği şeklindedir.

ii) İbn Ebi'l-Hadîd'in ele alınması gerektiğini belirttiği ikinci konu, "tasavvur" kavramının neye isim olduğu, bir başka ifadeyle hangi anlamlarda kullanıldığıdır. Bu noktada o, Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin (ö. 540/1145) *el-Beşâ'ir*'inden -İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sında da yer alan- ilgili bölümü nakleder. Buna göre tasavvur, genel bir kavrayış (*eş-şuûr fi'l-cümle*) ve tam bir kavrayış (*eş-şuûr et-tâmm*) olmak üzere iki anlama delâlet eder. Tanıma konu olan şeyin varlığı göz önünde bulundurulmaksızın meydana gelen tasavvur genel bir kavrayışı [yani *el-kavl (el-ism) eş-şârih'i*] ortaya koyar ve bu, tasdikten önce gelir. Varlığın bilgisiyle beraber meydana gelen tasavvur ise tam bir kavrayışı (yani *mahiyetine/özüne delalet eden bilgiyi*) gösterir ve bu tasdikten sonra gelir. Yani genel kavrayış, nominal tanımla elde edilir ve bilmeye konu olan şeyin *varlığına* ve *özüne* işaret eden burhânî tanıma ulaşmanın ilk aşamasıdır. Örneğin atın nominal karşılığı olan "kişneyen canlı" ifadesi eğer atın özüne (*zâtına*) ilişkin burhanın bir neticesi olarak ele alınırsa atın var olduğu da zaruretle bilinmiş olacaktır. Aksi takdirde bu ifadeyi burhanın neticesi olarak değil de atın imlediği bir şey olması itibarıyla yalnızca nominal bir ifade olarak kavrarsak -her ne kadar burhanın sonucu ile nominal ifadenin işaret ettiği şeyler aynı olsa da- bu tasavvur atın varlığının bilgisini kapsamayacaktır. Bu durumda genel kavrayış bir şeyin nominal anlamda ne imlediğini ortaya koyarken, tam kavrayış o şeyin varlığını da kapsayan detaylı (*mufasssal*) bir hakikat bilgisinin bilişsel durumunu ifade eder.¹⁷ Peki genel kavrayışı ifade eden tasdik-öncesi tasavvura "varlık" eklendiğinde o şeyin özüne dair tam bir kavrayışa geçiş yapabilir miyiz? Sâvî'ye göre varlığın eklenmesi bu geçişin bir şartı değildir. Zira tasdik-öncesi tasavvurlarımız, o nesnenin bir araziyle veya zâtîlerinden birinin bir gereğiyle (*lâzım*) meydana gelebilir, hatta bu tasavvurlarımız vakıanın aksine bile şekillenebilir. Bu sebeple, Sâvî'ye göre, cumhurun üzerine hükümler inşa ettiği ruh, nefis, semâ, akıl ve heyûlâ gibi pek çok tasavvurun hakikatini tam anlamıyla karşılayabildiğimiz söylenemez.¹⁸

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre bu iki mukaddime göz önüne alınarak Râzî'nin tasavvurla (ii. madde) ve tasavvurların kazanılmasıyla (i. madde) ne kastettiği belirginleştirilmelidir. Şu durumda karşımıza dört olasılık çıkar:

- I. Genel kavrayış (*el-ismü's-şârih* veya tasdik-öncesi tasavvur) kıyasla elde edilemez.
- II. Genel kavrayış (*el-ismü's-şârih* veya tasdik-öncesi tasavvur) ile kavrama konu olan zâtın hakikati araştırılmaz.
- III. Tam bir kavrayış (varlığa ve öze dair tasdik-sonrası tasavvur) kıyasla elde edilemez.
- IV. Tam bir kavrayış (varlığa ve öze dair tasdik-sonrası tasavvur) ile kavrama konu olan mahiyetin kurucu bileşenleri (*mukavvimât*) araştırılmaz.

Şu durumda İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, eğer Râzî "hiçbir tasavvur kazanımlı değildir" şeklindeki iddiasıyla I ve III. maddelerde yer alan anlamları kastediyorsa bu iddiasında haklıdır. Çünkü daha önce geçtiği üzere tasavvurlar kıyas yoluyla elde edilmezler. Ancak Râzî, kavrama konu olan

¹⁵ İbn Sînâ, *Manţiku'l-meşrikiyyîn*, 78.

¹⁶ İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 375a.

¹⁷ İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 375a.

¹⁸ Kâdî Zeynüddin Ömer b. Sehlân es-Sâvî (es-Sâvecî), *el-Beşâ'irü'n-Naşîriyye fi 'ilmi'l-manţık*, thk. Hasan el-Merâgî, (Tahran: Müessesetü's-sâdık li't-tibâa ve'n-neşr), 148-150; İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 375a.

mahiyetin kurucu unsurlarının (*mukavvimât*) sentezle (*terkîb*) elde edilemeyeceğini, bir başka ifadeyle türsel bir hakikatin nelerden meydana geldiğinin tanım yoluyla ortaya konulamayacağını kastediyorsa bu iddiası geçersizdir.¹⁹

Râzî'nin yukarıdaki ihtimallerden II ve IV'ü kastettiği açıktır. O, tasavvurların kazanılamayacağı şeklindeki bu görüşü iki aşamada temellendirir. Bunun ilk aşaması, evvelî kavramların tespit edilmesi, ikincisi ise bunların kazanılmasının önündeki engellerin ortaya konulmasıdır. Bu noktada Râzî, en açık ve en seçik kavramlarımızın neler olduğunu tespit etmekle işe başlar. Bunlar iki kısımdır:

a) İlki, insanın evvelî olarak bildiği şeyler (*açık*) olup, kişi bunlarla bunların dışındakileri aklın bedâhetiyle ayırt edebilir (*seçik*). Örneğin elem ve lezzet, şehvet ve nefret, ilim ve kudret, varlık ve yokluk, teklik ve çokluk, zorunluluk-imbân-imbânsızlık gibi kavramlar bu türdendir.²⁰ Râzî'ye göre kavramların bedîhî olduğunun sağlamasını bedîhî yargılarımız yoluyla yapabiliriz. Söz gelimi, bir kimse kendi varlığını veya bir şeyin aynı anda hem var hem de yok olmasının imkânsızlığını zorunlu olarak bilir. Bedîhî olan bu yargının taşıyıcı unsurları varlık ve yokluk kavramları olduğuna göre bu kavramlar da bedîhî olmalıdır.²¹

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre burada sorulması gereken temel soru şudur: Bedîhî bir yargıyı oluşturan kavramların da bedîhî olması gerekir mi? Başka bir ifadeyle, bizler bu kavramların hakikatine dair detaylı (*mufasssal*) bir bilgiye mi sahibiz yoksa bu kavramları genel olarak (*mücmel*) mı biliyoruz? Bu soruyla İbn Ebi'l-Hadîd, bedîhî bir yargıyı oluşturan kavramların ne olduğu (özü) ile ne imlediği (nominal ifade) arasında bir ayırım yapılması gerektiğinin altını çizer. Böylelikle araştırmacının kavramın mahiyetine dair *talebi*, başlangıç çizgisi olan mücmel bilgidен onu mufasssal olarak bilmeye doğru götüren bir süreç olarak anlam kazanmış olur. Bir örnek vermek gerekirse, biz bir şeyi hisseder ondan nefret ederiz veya elem duyarız. Başka bir şey söz konusu olduğunda sevinir mutlu olduğumuzu hissederiz. Burada elem ve lezzet hissimiz zorunludur ancak bu durum, bu kavramları zorunlu olarak bildiğimizi gösterir mi? Elem, bizzat acı duyulan şeyin idraki, lezzet de bizzat fitrata uygun olanın idraki midir? Yahut elem ve lezzet bu idrakin gereği veya gerektireni olabilir mi? Şu durumda elem ve lezzet nedir? Tam da bu noktada, İbn Ebi'l-Hadîd'e göre bizler, mücmel olarak bildiğimiz elem ve lezzetin bu defa hakikatini bilmek üzere bir araştırmaya koyulur; mümkünse cins ve fasıldan oluşan tam tanımını (*hadd-i hakîkî*) yaparak, değilse betimleyerek (*resm*) onu bilmeye çalışırız.²²

b) Râzî'ye göre açık ve seçik olan evvelî kavramlarımızın yer aldığı bir diğer grup; renkler, sesler, tatlar, kokular ve sıcaklık-soğukluk gibi beş duyunun nesnelere dair idraklerdir. Bu idrakler doğrultusunda ortaya çıkan tasavvurlarımız da zorunludur. Zira hiç kimse duyulur olan şeylerle diğer bilgileri ayırt etme hususunda bir *talebe* sahip değildir.

¹⁹ İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 375b.

²⁰ Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 24; a.mlf., *el-Mūlaḥḥaṣ fi'l-ḥikme ve'l-manṭık*, 109; a.mlf., *Kitābū'l-Erba'in fi uṣūli'd-dîn*, 2/322.

²¹ Râzî bu ilkeyi *el-Āyātū'l-beyyināt* dışındaki eserlerinde de zikreder. Bkz. Râzî, *en-Nihāye*, 1/121; a.mlf., *el-Mūlaḥḥaṣ*, 109.

²² İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerḥu'l-Āyātū'l-beyyināt*, 116-117. Benzer bir yorum, bir başka Râzî münekkidi ve şârihi olan Şehâbeddin el-Karâfi tarafından da yapılmaktadır. Bkz. Şehâbeddin el-Karâfi, *Şerḥu'l-Erba'in fi uṣūli'd-dîn*, thk. Nizar Hammâdi, (Tunus: Dârü'l-İmâm İbn Arafê, 2017), 507-509.

İnsan aklının apaçık ilkeleri (*bedîhiyyât*), duyularıyla elde ettiği (*hissiyyât*), fıtratında bulduğu (*vicdâniyyât*) ve akıl ile hayal yetisinin bunlardan terkip ettiği tasavvurların zorunlu olduğunu²³ açıkladıktan sonra Râzî, tasavvurların elde edilmesinin imkânsızlığına dair birtakım deliller ileri sürer. Bunlardan ilki, Platon'un *Menon* diyalogunda yer alan çift boynuzlu açmazdır.²⁴ Râzî'nin paradoksu yeniden ele alışı ve buna karşın İbn Ebi'l-Hadîd'in eleştirilerini incelemeyen önce paradoksun ilk halini ve felsefe tarihi boyunca paradokstan kurtulma çabalarını özetle aktarmak istiyoruz.²⁵

2. Tasavvurların Taleple Kazanılmasının Mümkün Olmadığı İddiası: Menon Paradoksu

Bilmenin imkânına dair ciddi bir tehdit içeren Platon'un *Menon* diyalogu iki perdede ele alınır. Birinci perdede Menon, erdemin tanımı üzerine karşılaştığı zorluk sonucunda Sokrates'e üç sorudan oluşan argümantatif bir karşılık vererek bilginin imkânını tartışmaya açar. Diyalogun ikinci perdesinde, Menon'un bu soruları ve örtük iddiaları karşısında Sokrates, kendisine yöneltilen argümanı yeniden inşa ederek meselenin daha sonra Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Râzî'de karşımıza çıkacak olan halini ortaya koyar. Sokrates'in yeniden formüle ettiği açmaz şu şekilde ifade edilebilir:

(a/Örtük öncül) Herhangi bir x'e dair, bir kimsenin bilgisi ya vardır ya da yoktur.

b) Eğer x'i biliyorsa, o kimse x'i araştırmanın konusu kılamaz.

c) Eğer x'i hiçbir surette bilmiyorsa, o kimse x'i araştırmanın konusu kılamaz.

(Sonuç) Şu durumda bir kimse x'i bilse de bilmese de onu araştırmanın konusu kılamaz.²⁶

Buna göre Menon paradoksunun kahramanı olan araştırmacı, nesne karşısında tamamen bilişsel bir boşluk içerisinde. Dahası, bilmeye veya araştırmaya konu olan nesne karşısında büsbütün bir bilgisizlik seviyesinde olan bu kişi, bir şekilde araştırmaya başlasa bile vardığı noktada hiçbir zaman tam ve doğru bir bilgiye ulaştığını iddia edemez. Öyleyse paradoks, mutlak bir bilgisizlik varsayımından hareket eder ve araştırmacının o nesnenin mahiyetine dair bilgi seviyesi epistemik düzlemin sıfır noktasındadır.²⁷ Yahut araştırmacı tam bir bilgiye sahiptir ve öğrenmeye konu olan

²³ Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 24; a.mlf., *el-Erba'în*, 2/322. Benzer olarak İbn Ebi'l-Hadîd, tüm tasavvurların temelinde üç unsurun yer aldığını belirtir. Bunlar; karalık ve ekşilik gibi duyulurlar (*maḥsûsât*), uçan insan veya kandan deniz gibi hayal ürünü olanlar (*mütehayyelât*) veya acı ve lezzetin tasavvuru gibi insanın fıtratı gereği kendinde bulunduğu şeylerdir. Bkz. İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, 1/43. Kanaatimizce o, aklın evveli tasavvurları (*bedîhiyyât*) ile nefsin fıtratı gereği elde ettiklerini (*vicdâniyyât*) üçüncü şıkkın altında değerlendirmektedir.

²⁴ Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Sentez Yayınları, 2007), 30.

²⁵ Paradoksun yorumu ve bilgi felsefesi bağlamında bazı değerlendirmeleri için bkz. Gail Fane, *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus*, (Oxford: Oxford University Press, 2014); Joep Lameer, "Ghayr al-ma'lûm yamtani' al-hukm 'alayhi: An Exploratory Anthology of a False Paradox in Medieval Islamic Philosophy", *Oriens* 42, 3-4 (2014), 399-402; David Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*, (Oxford: Oxford University Press, 2016); Bazı araştırmacılara göre Menon diyalogu bilginin imkânına dair herhangi bir argüman barındırmadığı gibi, diyalogda paradoksal bir ifade de dillendirilmemektedir. Bu yorum için bkz. Jon Moline, "Meno's Paradox", *Phronesis*, 14/2 (1969), 153-161.

²⁶ Gail Fane, *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus*, 87.

²⁷ Bu düzlem, İslâm düşünürlerinin kavramsallaştırması çerçevesinde yakîn, zan, şek, vehim ve cehl gibi kısımlara ve bunların alt katmanlarına ayrılır. Bkz. Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *el-Manṭık*, (Necf: Matbaatü'n-Nu'mân, 1968), 17-18. Buna göre öğrenmenin imkânını kabul edenler, epistemik aralıkların süreklilik uzantısı üzerinde bulunan bilgisizlik (*cehl*) seviyesinden başlayarak bunu yükseltme ve tam anlamıyla bilme (*yakîn*) seviyesine ulaşma olanağına sahiptir. Buna karşılık Menon paradoksu, mutlak bilgisizlik ve tam bir bilgi hali olmak üzere ya hep ya hiç kavrayışı gibi keskin bir ikilem üzerine kuruludur.

nesne, kusursuz bir mutlaklık halinde kendisinde mevcuttur. Sonuç olarak, her iki koşulda da bilginin elde edilmesi imkânsızdır.

Paradoksun çözümüne dair ilk girişim Platon tarafından ortaya konulur. Buna göre kişide öğrenmeye konu olan nesne hakkında bilgiden ziyade birtakım inançlar mevcuttur ve bunlar kişide bir yerlerde bulunur. Bunları ortaya çıkarmanın yolu, öğretmekten değil hariçten bir uyarı ile sorgulamaktan geçer. Daimî bir sorgulamanın neticesinde açığa çıkan bu bilgi, ona göre *hatırlamadan* (*anemnesis*) ibarettir.²⁸ Peki kişide örtük olarak bulunan bu bilgilerin kaynağı nedir? Bir başka deyişle hatırlamakla ortaya çıkan bu “saklı bilgiler” nerede bulunur? Platon’a göre bu sorunun cevabı ruhtur ve bu cevap, bir şekilde ruhun ölümsüzlüğü hükmünü gerekli kılar.²⁹

Aristoteles, Menon paradoksunun çözümüne dair araştırmayı *I. Analitikler* ve *II. Analitikler*’de yapar.³⁰ Aristoteles’e göre bir şeyin mahiyetine/neliğine dair araştırmayı başlatabilecek kadar güçlü, ancak onu anlamsız kılmayacak kadar zayıf bir ön bilgiye sahip olmamız gerekir.³¹ Başka bir ifadeyle o, tanıma konu olan şeye dair tam bir bilişsel boşluk ile tam bir bilme hali arasında denk düşen aracı bilişsel durakların olması gerektiğini savunur. Şu durumda, eğer akla dayalı her öğrenim önceki bir bilgiden yola çıkıyorsa³² bilgi, hiyerarşik bir biçimde dizilmiş bir kanıtlamalar bütünüdür ve bunların nihai bir kaynağının olması gerekir. İşte bu kaynak, ilksel bilgilerimizdir (*bedîhiler*).³³ Platoncu doğuştancı bilgi anlayışının aksine, Aristoteles’e göre bizler öğrenme faaliyetine başlamak için sıçrama tahtası olarak kullandığımız bu ilk ilkeleri elde edeceğimiz bir yetiyle dünyaya geliriz ki bu, *duyumsamadır*.³⁴ Bunun bir sağlaması olarak bilişsel evrelerimiz; duyumdan hafızaya, oradan tecrübeye, tecrübeden tümelin bilgisine, oradan da öğrenmeye başlayacağımız ilk ilkelerin bilgisine geçerek tamamlanır.³⁵

Bilginin elde edilmesinin imkânı açısından önemli bir yer tutan paradoks ve çözümüne dair girişimler İslâm düşünce geleneğinde de göze çarpar. Söz gelimi, Fârâbî *Felsefetü Eflâtûn, Kitâbü’l-Cem‘, Kitâbü’l-Burhân* ve *Şerhü’l-İkhyâs*³⁶ gibi eserlerinde açmazı yeniden ortaya koyar. Özellikle *Kitâbü’l-Cem‘*’de Platon ve Aristoteles’in paradoksa dair çözümlerinin özünde kesiştiğini düşünür. Buna göre öğrenme, bir kişinin araştırması sırasında karşılaştığı duyulur nesneye ait niteliklerin daha önce elde ettiği bir kavramı ona *hatırlatması* yoluyla gerçekleşir. Fârâbî’ye göre, Aristoteles’in önceden elde ettiğimiz kavramları karşımıza çıkan yeni nesnelerin neliğini bilme yolunda nasıl

²⁸ Scott LaBarge, *The Legacy of the Meno Paradox: Plato and Aristotle on Learning and Error*, (Arizona: The University of Arizona, Doktora Tezi, 2000), 56-63.

²⁹ LaBarge, *The Legacy of the Meno Paradox*, 52.

³⁰ Bu araştırmanın Aristoteles’te burhan, bölme ve tümevarım yöntemlerini de kuşatacak şekilde nasıl yapıldığı hakkında bir inceleme için bkz. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*, 31-248.

³¹ Menon paradoksunun karşımıza çıkardığı zorluğu aşmak için ilk durak, ya hep ya hiç kavrayışı üzerinde duran ikilemi (*dichotomy*) bir şekilde esneterek aracı bilişsel durumların varlığını ortaya koymaktır. Bkz. David Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, (Oxford: Clarendon Press, 2000), 35-37.

³² Aristoteles, *II. Analitikler*, 71a1-2.

³³ Jonathan Barnes, *Aristotle’s Posterior Analytics*, (Oxford: Clarendon Press, 1994), 260, 271.

³⁴ Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*, 234.

³⁵ Aristo, *Manîku Aristo*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Beyrut: Dârü’l-Kalem, 1980), 2/482-485.

³⁶ Fârâbî’nin paradoksa dair yorumu için bkz. Deborah L. Black, “al-Fârâbî on Meno’s Paradox”, *In The Age of al-Fârâbî: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, ed. Peter Adamson, (London: Warburg Institute, 2008), 15-34.

işlevsel hale getirdiğimize dair açıklaması, Platon'un "Öğrenmek, hatırlamaktır" şeklindeki ifadesine denk düşer.³⁷

İbn Sînâ'ya göre, mutlak olarak bilinmeyen ve mutlak olarak bilinenin bilinmeye konu olmadığı aşıkardır. Bununla beraber o, -Aristoteles'e benzer şekilde- bir şeyin bilgisine dair aracı bilişsel durakları ispat etmekle paradokstan çıkmayı dener. Şu durumda bilgiye konu olan *matlub* için birtakım cihetler söz konusudur ve *matlub*, tasavvurla bilfiil biliniyorken tasdikle de bilkuvve biliniyordur. Onun bizim tarafımızdan bilinmeyen yönü ise özel bir nesne olmasıdır.³⁸ Şu durumda araştırmamıza konu olan bu "özel" şeyin bilinmiyor oluşu, ne onu büsbütün bilişsel çemberin dışına çıkarır ne de bütünüyle ona dair bilgimizin varlığını ifade eder.

Platon'un *Menon*'una doğrudan atıf yapmasa da Râzî, paradoksu *el-Muḥaṣṣal*, *el-Meṭâlibü'l-âliye*, *el-Mûlaḥḥaş*, *el-Âyâtü'l-beyyînât*, *el-Erba'în*, *et-Tefsîr*, *Şerḥu 'Uyûni'l-ḥikme* ve *el-Manṭıku'l-kebîr* gibi hayatının farklı dönemlerinde kaleme aldığı pek çok eserinde yeniden gündeme getirir.³⁹ Her ne kadar Râzî ve sonrasında paradoksun bağlamı, mantık konuları arasındaki yapısal ilişkileri yeniden düzenleyen ve meselelerin sıradüzeni üzerine yoğunlaşan bir hal almışsa da⁴⁰ bazı eserlerinde Râzî tarafından kulların fiillerinin yaratılması (irade hürriyeti) hususunda Mu'tezile'ye karşı kullanılan önemli bir argüman olarak işlevsel bir boyut kazanmıştır. Bunu pekiştirmek adına Râzî'nin *et-Tefsîr*'deki ifadelerini aktarmak istiyoruz:

"Tasavvurun kesbî olması imkânsızdır. Çünkü kazanılan o şeyin, eğer bunu kazanan farkında ise, bu, onun için tasavvur edilmiş demektir. Halbuki hasıl-ı tahsil muhaldir. Yok eğer kul bunun farkında değilse, ondan habersiz demektir. O şeyden habersiz olan kimsenin ise, onu talep etmesi imkânsızdır. Eğer sen "Bu husus, bir yönden fark edilir, bir yönden edilmez" dersen, ben derim ki: "Fark edilen, fark edilmeyenden başkadır." Böylece bu iki kısımdan her biri için biraz önce yapılan taksim yeniden geriye dönmüş olur. Tasavvurun hiçbir surette kesbî olmadığı sabit olup, tasdikkin bulunmasında iki tasavvurdan her birinin bulunmasının yeterli olması demek olan zarûrî bir ilim de bulununca, tasavvur kesbî olmamış olur ve bu kesbî olmayan tasavvur, tasdiki gerektirir. O halde bu demektir ki, her ne zaman tasavvurlar bulunursa, hiç şüphesiz tasdik de bulunur. Her ne zaman o bulunmazsa, tasdik de bulunmaz. Binaenaleyh bu bedîh (zarûrî) tasdiklerin bulunması kesbî değildir. Sonra bedîh tasdikler, nazarî tasdikleri gerektirirse, o nazarî tasdikler de kesbî olmazlar. Çünkü zarûrî olanın, lâzım-ı gayr-ı mufârikı olan vasfı da zarûrîdir.

[...]

³⁷ Bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-ḥakîmeyn*, thk. Elbir Nasrî Nâdir, (Beyrut: Dârü'l-Meşrık, 1986), 99.

³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Manṭık: el-Burhân*, 75. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konu hakkındaki görüşlerinin daha geniş bir değerlendirmesi için bkz. Yaşar Aydın, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler = International Ibn Sina Symposium, 22-24 Mayıs 2008*, ed. Mehmet Mazak vd. (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ Yayınları, 2009).

³⁹ Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 23-24; a.mlf., *el-Meṭâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1987), 101-102; a.mlf., *el-Mûlaḥḥaş*, thk. Ahad Ferâmerz Karamelî ve Âdine Asgarinejad, (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 2003), 105; a.mlf., *Kitâbü'l-Erba'în fî uşûli'd-dîn I-II*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1986), 1/330-331, 2/321; a.mlf., *Şerḥu 'Uyûni'l-ḥikme I-III*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415), 1/44; a.mlf., *Tefsîrü'l-Fahrü'r-Râzî I-XXXII*, (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1981), 15/111, 20/108, 24/179; a.mlf., *el-Manṭıku'l-kebîr*, thk. Turgut Akyüz, (Riyad: Dârü Fâris, 2022), 1/307-308.

⁴⁰ Harun Kuşlu, "Bilinmeyi Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye 'Mutlak Meçhul' Paradoksu", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* VI/1, (2022), 86.

Böylece bu izah ile, bütün ilimlerin zarûrî olduğu sabit olur. Yine fiillerin başlangıcının da birtakım ilimler olduğu anlaşılır. O halde kulların fiillerinin tamamı zarûrîdir. Bu demektir ki, insan aslında mecbur olduğu halde muhtâr (irade sahibi) görünmektedir.”⁴¹

Şu durumda Râzî'nin bu ifadeleri, insanın mutlak bir sınırlılık ve kuşatılmışlıkla karşı karşıya olduğunu, eşyaya dair mantıksal ilişkileri kavrayarak epistemik bir ilerlemeye sahip olamayacağını ve sonuç olarak hiçbir aksiyonunda insanın kazanımından söz edilemeyeceğini ortaya koyar. Bu fikri temellendirirken kullandığı en önemli argüman ise görüldüğü üzere Menon paradoksudur.⁴² *et-Tefsîr*'deki bağlama paralel bir şekilde Râzî, argümanı, *el-Metâlib*'in dokuzuncu bölümünün “İman ve küfrün kulların kalbinde meydana gelmesinin ancak Allah'ın yaratmasıyla mümkün olduğunu gösteren deliller” başlığı altında,⁴³ *el-Erba'în*'de ise “Kulların fiillerinin yaratılmış olup olmadığı”⁴⁴ isimli yirmi ikinci meselede ele alır.⁴⁵ Şu durumda argümanın en önemli muhatabının Mu'tezile olduğunu söylemek mümkündür.

Râzî'nin bazen Cebriyye'nin,⁴⁶ bazen de nazar ve istidlâli reddedenlerin⁴⁷ delilleri arasında saydığı, ancak pek çok eserinde “benim görüşüm budur”⁴⁸ ifadesiyle benimsediği kıyâs-ı mukassimin (ikilem/dilemma) *el-Muḥaṣṣal*'da yer alan şeklini şöyle aktarabiliriz:

- a) Talep edilen, eğer bilinmiyorsa talep edilmesi imkânsızdır. Çünkü kişi bilmediği şeyi talep edemez.
- b) Talep edilen, eğer biliniyorsa talep edilmesi yine imkânsızdır. Çünkü elde olan şeyin tekrar elde edilmesi imkânsızdır.
- c) İbn Sînâ'nın açmazdan kurtulmak için ileri sürdüğü görüşün⁴⁹ aksine, kavramın bir yönüyle bilinip bir başka yönüyle bilinmemesi de mümkün değildir. Zira ilk iki şıkta olduğu gibi, kavramın bilinen yönü elde edildiği için tekrar bilinemez. Bilinmeyen yönü de mutlak anlamda meçhul olduğu için talep edilemez.⁵⁰

Menon karşısında bunun “hileli bir argüman” olduğunu söyleyen Sokrates'e benzer şekilde Tûsî, argümanın “açık bir safsata” olduğunu belirtir.⁵¹ İbn Ebi'l-Hadîd'e göre ise bu delilin imkânsız kıldığı husus, tasavvurun elde edilmesi değil talep edilmesidir. Şu durumda, at kavramını hedefleyen herhangi bir araştırma veya talep olmaksızın “bir yolla” o kavramı elde etmek mümkündür. Burada İbn Ebi'l-Hadîd iki yöntem sunar. Bunlardan ilki, kişinin bizzat kavrama

⁴¹ Râzî, *et-Tefsîr*, 24/179.

⁴² Râzî'nin Menon paradoksunu irade hürriyetine dair görüşleri çerçevesinde nasıl işlevselleştirdiğini *el-Metâlib*, *et-Tefsîr* ve *el-Mûlaḥḥaṣ* isimli eserleri bağlamında inceleyen bir çalışma için bkz. Nora Jacobsen ben Hammed, “Meno's Paradox and First Principles in Fakhr al-Din al-Râzî”, *Oriens*, 48, (2020), 320-344.

⁴³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 101.

⁴⁴ Râzî, *el-Erba'în*, 1/330-331.

⁴⁵ Râzî *et-Tefsîr*'de bu argümanı hatırlama kavramına tatbik eder: Hatırlama, hatırlananı talep etmek demektir. Bu talep anında, kulun o şey hakkında şuuru ya vardır ya da yoktur. Eğer onun, hatırlama hakkında bir şuuru varsa bu hatırlama zaten mevcuttur. Mevcut olan bir şeyin yeniden talep edilmesi imkânsızdır. Eğer onun, hatırlama hakkında hiçbir şuuru ve bilinci yoksa bizzat (o hatırlamanın) kendisini nasıl talep edebilir! Çünkü bizzat kendisi hakkında tasavvurun bulunmadığı bir şeyi talep etmek için ona yönelmesi imkânsızdır. Şu durumda hatırlama, kulun kazanımıyla gerçekleşmeyip Allah Teâlâ'nın fiili olmalıdır. Bkz. Râzî, *et-Tefsîr*, 20/108.

⁴⁶ Râzî, *et-Tefsîr*, 2/157.

⁴⁷ Râzî, *et-Tefsîr*, 2/102-103; a.mlf., *el-Muḥaṣṣal*, 37.

⁴⁸ Râzî, *el-Erba'în*, 2/322.

⁴⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Manṭık*: *el-Burhân*, 75.

⁵⁰ Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 23.

⁵¹ Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Telhîşü'l-Muḥaṣṣal*, thk. Muhsin Bidârfer, (Kum, Mektebetü Bidâr, 1440), 67.

yönelmeksizin başkası tarafından bu kavramın kendisine aktarılmasıdır. Kuşkusuz at kavramının karşılığı olan mahiyetin parçaları zihinde evvelî bir şekilde bulunur. Çünkü bu parçalar ya duyumlamayla ya da aklın bedâhetiyle kişide zorunlu olarak yer edinen genel ilkelerdir. Öyleyse bir başkası bendeki bu genel ilkeler havuzundan at kavramının karşılığı olan mahiyetin parçalarını seçerek sentezlemek suretiyle bana aktarırsa ben de bu kavramın bilgisini - istemsizce/talep olmaksızın- “kazanmış” olurum. İkinci yöntem, kişinin bizzat at kavramına yönelmeksizin talep ettiği başka bir kavram veya yargının o kavramı gerektirmesiyle elde edilmesidir. Örneğin araştırmacının bir yargıyı talep ettiğini düşünelim ve bu yargı, at kavramını gerektiriyor olsun. Burada asıl yönelime konu olan yargı iken, bu yargının -kişinin talebinden bağımsız olarak- zihne kazandırdığı birincil ve ikincil kavramlar söz konusu olabilir.⁵² Sonuç olarak İbn Ebi'l-Hadîd, Râzî'nin aktardığı ikilemin tasavvurların kazanılmasının değil, talep edilmesinin önündeki bir engel olduğunu düşünür ve talep şartını esneterek tasavvuru kazanmanın imkânına kapı aralamaya çalışır.

İbn Ebi'l-Hadîd'in *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*'da verdiği bir başka cevap ise doğrudan yönler teorisiyle alakalıdır. Buna göre tasavvura dair bilinmeyen (*meçhul*) yön, mutlak anlamda meçhul değildir. Zira mutlak olarak bilinmeyen şey, hem zâtî künhüyle/hakikatiyle tasavvur edilmeyen hem de kendisine doğru bir şekilde yüklenen zâtî ve arazî özelliklerinden herhangi biri tasavvur edilmeyendir. Oysa biz bir şeyin hakikatini bilmesek de zâtî veya arazî özelliklerinden birini veya birkaçını bilebiliriz. İşte bildiğimiz bu yön/ler, o zâta yönelmeyi ve onun hakikatini bilmeyi tetikleyen etkenlerdir.⁵³ Efdalüddin el-Hûnecî'nin (ö. 646/1248) bu noktada verdiği örneğe göre, biz meleğin semâvî bir varlık olduğunu veya peygamberlere vahiy getiren bir elçi olduğunu, cinin ise farklı şekillere girebilen latif bir cisim olduğunu biliriz. Melek ve cin hakkında bu kadarlık bir bilgi onların hakikatlerine dair araştırma için bir başlangıç noktası olmaya kâfidir.⁵⁴

3. Tasavvurların Tanımla Kazanılmasının Mümkün Olmadığı İddiası

Ya başkası tarafından ya da tasavvurun bir itibarla biliniyor oluşundan kaynaklı olarak herhangi bir tasavvurun hakikatine dair araştırmaya yol bulabiliyorsak karşımıza cevaplanması gereken önemli bir soru çıkar: Eğer tasavvuru kazanmanın bir imkânı varsa bunun yolu nedir? İbn Ebi'l-Hadîd'e göre mantıkçıların buna verdiği cevap, *tanım* yani *kavl-i şârihtir*.⁵⁵ Buna göre insanlar, karşılırlarına çıkan birtakım özel hakikatleri oluşturan zâtî veya arazî parçaları ortaya koymak suretiyle tasavvuru elde edebilirler. Öyleyse Râzî'nin tasavvurların kazanılmış olmadığına dair ikinci delilinin mantıkçıların tanım teorisine dair eleştirileri olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu delil, yukarıda bahsi geçen açmazın tamamlayıcısı olarak da düşünülmelidir.

⁵² İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 375b-376a; a.mlf., *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*, 119.

⁵³ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*, 119; Râzî'nin bu görüşüne dair benzer bir eleştiri için bkz. Kutbuddin er-Râzî, *Şerhu'l-Meâlî*, thk. Üsâme es-Sâidî, (Kum: Menşûrât Zevî'l-Kurbâ, 1970), 1/396; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/111-112.

⁵⁴ Efdalüddin el-Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr 'an gâvâmi'zî'l-efkâr*, thk. Hâlid er-Ruveyhib, (Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1389), 66; Necmeddin el-Kâtibî, *Câmi'u'd-dekâ'ik fî keşfi'l-hakâ'ik: Gerçeği Keşfetmenin İncelikleri*, çev. Selman Sucu vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022), 130.

⁵⁵ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*, 119; a.mlf., *Şerhu'l-Urcûze fî'l-manîk*, 47b-48a.

Râzî'ye göre tanım, lafzın genel olarak (icmâl yoluyla) kendisine delâlet ettiği şeyin açıklanmasından (*tafsîli*) ibarettir⁵⁶ ve bu yaklaşıma göre tanım (*hadd*) ile betim (*resm*) arasında herhangi bir fark yoktur.⁵⁷ Altaş'a göre Râzî'nin bu tanımı, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de (ö. 547/1152) yer alan adsal tanımdan mülhemdir ve bunun da kaynağı kelâmcıların tanım anlayışlarıdır.⁵⁸ Zira kelâmcılara göre nesneler türdeş atomlardan meydana gelmekte ve cisimleri birbirinden ayıran unsurun arazlar olduğu kabul edilmektedir. Bu çerçevede tanım, tanımlanan nesnenin arazlarının belirlenmesi (*temyiz*) ve açıklanmasından ibaret olmalıdır.⁵⁹

Râzî, *-el-Mebâhis* ve *el-Mantıku'l-kebîr*'deki ifadeleri istisna edilecek olursa- İbn Sînâcî tanım anlayışını cins ve faslın toplamının mahiyeti meydana getirmesi üzerinden eleştirir. Ona göre burada iki zorluk karşımıza çıkar: Bunlardan ilki, mantıkçıların da kabul ettiği üzere cins ve fasl doğru bir şekilde tespit etmenin zorluğudur. Bu durumu Seyyid Şerîf Cürçânî, Kutbu'ddin er-Râzî'nin *Tahrîr*'ine yazdığı hâşiyede şu şekilde dile getirir: “Bil ki, mevcut hakikatlerin zâtîlerine muttali olmak ve bunlarla arazîlerini ayırt etmek oldukça güçtür. Zira cins genel araza (*araz-ı âm*), fasıl da hâssaya benzer. Bu sebeple kavmin (mantıkçıların) reisi (İbn Sînâ) eşyanın tanımlanmasını zor görür.”⁶⁰ Bu noktada, İbn Sînâ'nın tanımı elde etmenin zor olduğu yönündeki görüşünü kabul etmeyerek bunun kolay olduğunu iddia eden Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, Râzî'nin eleştirilerinin hedefi olur:

“Tanımı meydana getirmenin zorluğu, takriri daha önce geçtiği üzere yakın cins ve yakın faslın bilinmesinin zorluğundan kaynaklanır. Şeyh (İbn Sînâ) bunu takrir ettiğinde *Mu'teber* sahibi (Bağdâdî) buna itiraz ederek şöyle dedi: Bu oldukça kolaydır. Çünkü tanımlar, isimlerin tanımlarıdır. İsimler ise akledilir olanların isimleridir. Her makulün, ortak parçasının (cins) kemalının (karîb) ne olduğu ve ayırt eden parçasının (fasıl) kemalının (karîb) ne olduğu bilinmeye açıktır. Bu açıdan tanım oldukça kolaydır.

El-İnsafl Eğer ondan (tanımdan) maksat, ismin delalet ettiği şeyin açıklanması ise durum *el-Mu'teber* sahibinin ifade ettiği gibidir. Eğer maksat mevcut mahiyetlerin bilgisi ise, işte bu, son derece zordur.”⁶¹

Râzî'nin mantıkçıların tanım teorisinde gördüğü ikinci zorluk, mahiyetin cins ve fasıldan oluşmasında yatmaktadır. Buna göre, bir şeyin hakikatine dair cins ve fasıldan oluşan tanım ya bu ikisinin bilinmesiyle ya da bunların toplamalarının bilinmesiyle meydana gelir. İlk durum geçersizdir. Zira ne tek başına cinsin bilinmesi ne de tek başına faslın bilinmesi hakikati tam anlamıyla ortaya koymaz. İkinci durum da geçersizdir. Çünkü cins ve faslın toplamı hakikate eşittir. Hakikatin bu ikisinin toplamıyla bilinmesi bir şeyin kendisiyle bilinmesi anlamına geleceğinden geçersizdir.⁶² Tûsî'ye göre Râzî'nin yanlıgısı, mahiyeti oluşturan parçaların toplamının mahiyete denk kılınmasıdır. Oysa parça her zaman bütünden öncedir ve parçalar bir

⁵⁶ Râzî'ye benzer şekilde İbn Teymiyye bu tanımı, *Nakzu'l-mantık*'ta tasavvurların tanımlarla (*hadd*) meydana gelemeyeceğine dair bir delil olarak ileri sürmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Nakzu'l-mantık: Meşşâi Mantığın Eleştirisi*, çev. Hikmet Akpur, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 134.

⁵⁷ Râzî, *el-Mûlaḥḥaṣ*, 111; a.mlf., *Nihâyetü'l- 'uḳûl*, 1/113.

⁵⁸ Râzî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin de tanımı “tanımlanan şeyin hakikatini tafsîl eden söz” olarak tanımladığını nakleder. Bkz. Râzî, *el-Kâşif 'an uşûli'd-delâ'il*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992), 19.

⁵⁹ Altaş, *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 96.

⁶⁰ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Hâşîye 'alâ Tahrîri'l-kavâ'id-i'l-mantıkiyye fi Şerhi'ş-Şemsîyye*, tsh. Muhsin Bîdârfer, (Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426), 213.

⁶¹ Râzî, *el-Mûlaḥḥaṣ*, 118.

⁶² Râzî, *Nihâyetü'l- 'uḳûl*, 1/111.

araya geldiğinde parçaların salt toplamından başka bir mahiyet husule gelir.⁶³ İşte İbn Ebi'l-Hadîd'e göre bileşik mahiyeti onu oluşturan parçalardan ayıran şey, toplamın bu yeni formudur (*el-hey'etü'l-ictimâ'iyye*).⁶⁴ Örneğin sirkencebin şerbetini oluşturan unsurlar su, bal ve sirke iken bu maddelerin bulunması sirkencebin şerbetinin bulunduğu anlamına gelmez. Çünkü sirkencebin şerbeti bu bileşkenin yeni formudur.⁶⁵

Buraya kadar Râzî'ye göre tanım terkiibini elde etmenin güçlüğüne değinmiş olduk. Ancak Râzî'nin özgün eleştirisi tanımın imkânına yönelik değerlendirmelerinde yatar. Yukarıda dilsel ve kavramsal olmayıp hakikate dönük bir tanımlı meydana getiren temel unsurların tespitinin pratik bir zorluğundan bahsedilirken, tanımın imkânına yönelik eleştirilerinde Râzî, tanım anlayışının içinde barındırdığı paradoksal duruma da atıf yaparak teorik bir zorluğa işaret eder. Bu bağlamda o, tanımın imkânı çerçevesinde ortaya çıkan dört ihtimali ele alarak bunların geçersizliğini göstermeye çalışır: (i) Bir mahiyetin kendisiyle tanımlanması imkânsızdır. Çünkü bu durumda bir şey kendisini tanımlamış olur. Ayrıca tanımlanan mahiyetin kendisinden önce bilinmesi gibi aklî bir imkânsızlıkla karşı karşıya kalırız. (ii) Bir mahiyetin kendisine dahil olan parçalarının toplamıyla tanımlanması (*hadd-i tâm*) da mümkün değildir. Zira parçaların toplamı mahiyetin kendisine eş değerdir ve bu durumda -tıpkı ilk şıkta olduğu gibi- bir şey kendisiyle tanımlanmış olur. Kendisine dahil olan parçaların bir kısmıyla tanımlanması (*hadd-i nâkıs*) da söz konusu olamaz. Eğer öyle olsaydı, o parçalar mahiyetin tamamını tarif etmiş olurdu. Bu durumda, o parçalar hem kendisini -ki bu imkânsızdır- hem de kendisi dışındaki diğer parçaları tanımlamış olurdu. (iii) Mahiyetin kendisi dışındaki parçalarla tanımlanması (*resm-i nâkıs*) da mümkün değildir. Çünkü bu türden bir tanım, bu parçaların söz konusu mahiyete ait olduğuna dair bir ön bilgiyi gerekli kılar. Bu da hem kısırdöngüyü (parçalardan mahiyetin, mahiyetten parçaların bilgisine) hem de o mahiyet dışındaki bütün mahiyetlerin o anda detaylı bir şekilde bilinmesini gerekli kılar, ki bu da imkânsızdır. (iv) Son olarak -ikinci ve üçüncü şıkların geçersizliği sebebiyle- bir mahiyetin içinde ve dışında olan parçaların terkiibiyle (yani cins ve hâssa ile) tanımlanması (*resm-i tâm*) da olanaklı değildir.⁶⁶

İbn Ebi'l-Hadîd'e göre Râzî'nin burada yaptığı taksim tam değildir. Çünkü tanım mümkün görenlerin yaygın olarak kullandığı yöntem, mahiyeti kendisi ile ona dahil olan veya onun dışındaki parçaların birleşimiyle tanımlamaktır. Ona göre bu ihtimalin -Râzî açısından- bâtıl olması, taksime dahil edilmesinin önünde bir engel değildir.⁶⁷ Ayrıca mahiyetin kendisine dahil olan veya kendisi dışındaki parçalarla tanımlanmasının olanaksızlığı, iv. şıkta olduğu gibi bu ikisinin terkiibiyle tanımlanmasını geçersiz kılmaz. Çünkü bir şeyin parçaları hakkında verilen hükmün bu parçaların terkiibiyle meydana gelen toplamın hükmüne denk olması gerekmez.⁶⁸

Râzî'nin tanımın imkânına yönelik iddialarına İbn Ebi'l-Hadîd'in asıl eleştirisi, mahiyetin basit ve bileşik şeklindeki ayrımına dayanır. Ancak bundan önce Râzî'nin gerçekleşmiş mahiyeti, yani zihinde bulunmakla beraber asıl olarak dış dünyada tahakkuk etmiş bileşik (*mürekkeb*) mahiyeti

⁶³ Nasîruddîn et-Tûsî, *Telhîşü'l-Muḥaṣṣal*, 68.

⁶⁴ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerḥu'l-Âyâtü'l-beyyinât*, 124; a.mlf., *et-Ta'lik*, 441b.

⁶⁵ Râzî, *el-Manṭıku'l-kebîr*, 1/308.

⁶⁶ Râzî, *el-Muḥaṣṣal*, 23-24; a.mlf., *el-Mûlaḥḥaṣ*, 101 vd.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerḥu'l-Âyâtü'l-beyyinât*, 120 vd.

⁶⁷ İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 441a-441b; a.mlf., *Şerḥu'l-Âyâtü'l-beyyinât*, 124; Necmeddin el-Kâtibî, *el-Mufaṣṣal fî Şerḥi'l-Muḥaṣṣal*, thk. Saîd Fûde, (Beyrut: el-Asleyn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2018), 1/65.

⁶⁸ İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 441b.

kabul ettiğini belirtmemiz gerekir.⁶⁹ Zira bunu kabul etmemesi, İbn Ebi'l-Hadîd'e göre, cins ve fasıldan oluşan türleri ve birleşimle meydana gelen birtakım formları kabul etmemesi anlamına gelir, ki bu bir tür safstadır. Ayrıca bu tutum bedîhîleri inkâr anlamı taşır.⁷⁰ Bu nokta belirginleştirildiğine göre eleştirinin temerküz ettiği asıl kısma geçiş yapabiliriz. İbn Ebi'l-Hadîd'e göre tanıma konu olan mahiyetle dışarıda tahakkuk etmiş mahiyet -parçalarına nispetle- aynıdır. Öyleyse zâtî parçalarıyla meydana gelen (*tekavvüm*) mahiyet o parçalarla tanımlanabilmelidir. Eğer tanımlanmıyorsa o parçalardan meydana geldiği de iddia edilemez. Formüle edilecek olursa, (i) mahiyeti kuran (*mukavvim*) şey, -bir şeyin kendisini oluşturmasının imkânsızlığı sebebiyle- mahiyetin kendisi olamaz. (ii) Onu kuran, parçalarının toplamı da değildir. Aksi takdirde yine bir şey kendisini oluşturmuş olur. (iii) Bu şey, mahiyetin parçalarından biri de olamaz. Çünkü bu durumda o parça hem kendisini hem de mahiyetin diğer bileşenlerini oluşturmuş olur. Bu parçanın kendisini oluşturması -bir şeyin kendisinden önce bulunmasının imkânsızlığından ötürü- anlamlı değildir. Kendisini oluşturmaması ise -bu parça olmaksızın mahiyetin meydana gelmesi imkânsız olduğu için- geçersizdir. Böylelikle İbn Ebi'l-Hadîd, mahiyeti kuran bileşenlerle tanımlı oluşturan bileşenler arasında kurduğu ilişki üzerinden Râzî'nin eleştirilerinin geçersizliğini ortaya koymaya çalışmaktadır.⁷¹

İbn Ebi'l-Hadîd'in Râzî'ye yönelik bir başka eleştirisi, mahiyeti kuran bileşenler üzerinden şekillenir. Buna göre bileşik bir mahiyet; cins, fasıl ve toplamın yeni formundan (*el-hey'etü'l-ictimâiyye*) ibarettir. (a) Eğer toplamın yeni formu, mahiyetin zâtîlerinden biri olarak değerlendirilirse; cins ve fasılın bilgisinin toplamın yeni formunun bilgisini gerektirdiğini, onun da mahiyetin bilgisini verdiğini söyleyebiliriz. Şu durumda, mahiyetin, kendisine toplamın yeni formunun eklendiği zâtî parçalarıyla tanımlanması imkânsız olmaz. (b) Toplamın yeni formunun (*el-hey'etü'l-ictimâiyye*), mahiyetin arazîlerinden biri olarak kabul edilmesi halinde de tanım mümkündür. Çünkü mahiyeti meydana getiren zâtî unsurlar (cins ve fasıl) ile bu unsurların lâzımı olan arazî unsur (*el-hey'etü'l-ictimâiyye*) bir araya geldiğinde -cins ve fasıldan başka- yeni bir unsur husule gelir. Bu yüzden toplamın yeni formuyla yapılan bir tanım, mahiyetin kendisiyle tarif edilmesi olarak düşünülmemelidir.⁷²

Hem İbn Ebi'l-Hadîd'in *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*'ında hem de Kâtibî'nin *Câmi'u'd-dekâ'ik*'inde yer alan bir başka eleştiri ise mahiyetin kurucu unsurlarının zihinde hazır bulunmasıyla birlikte tanımın faal aklın feyziyle meydana gelmesi üzerine kuruludur. Öyle ki, mahiyeti tanımlama aşamasında nefsin tüm hazırlıkları yapması (yani mahiyetin maddi unsurları olan cins ve fasıl tespit ederek biçimsel (*sûrî*) unsuru da tamamlaması), *el-cevher el-âkil el-mufârik* veya *vâhibü's-suver* olan faal aklın feyiz yoluyla nefse tanımlı aktarmasının sebebi olur.⁷³ Böylece mahiyet, sadece kurucu unsurları ile değil bunlara ilave bir feyiz yoluyla tanımlanır. Aynı durum betimlenen mahiyetler için de geçerlidir. Söz gelimi, basit mahiyetlerin resme aracı olan unsurları zihinde hazır

⁶⁹ Râzî, *el-Muhasşal*, 48; a.mlf., *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-billâh el-Bağdâdî, (Beyrut: Dârü'l-Küttübü'l-Arabî, 1990), 1/144.

⁷⁰ İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 376a.

⁷¹ İbn Ebi'l-Hadîd, *et-Ta'lik*, 376a; a.mlf., *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*, 120-121.

⁷² İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*, 122.

⁷³ İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâtî'l-beyyinât*, 122; Necmeddin el-Kâtibî, *Câmi'u'd-dekâ'ik fî keşfi'l-ḥaḳā'ik: Gerçeği Keşfetmenin İncelikleri*, 132.

bulundurulduğunda bu mahiyetlerin suretleri faal aklın feyziyle nefse ulaştırılır ve o mahiyetin betimi elde edilir.⁷⁴

Son olarak, mahiyetin bazı zâtî parçalarıyla tanımlanması da mümkündür. Bu iddia, Râzî'nin ifade ettiği gibi, x parçasının hem kendisini hem de mahiyeti oluşturan diğer parçaları (söz gelimi y ve z) tanımladığı anlamına gelmez. Çünkü tanımlayan x parçası, tanıma muhtaç olmayan veya başkası tarafından tanımlanan bir şey olabilir. Şu durumda, x parçasının hem kendisini hem de y ve z parçalarını tanımladığı değil, bir bütün olarak o mahiyeti tanımladığı düşünülmelidir.⁷⁵

Tasavvurların kazanılmış olmadığına dair Râzî'nin argümanları Menon paradoksu ve tam tanımın imkânı problemiyle sınırlı değildir. O, *el-Manṭıku'l-kebir*'de bu iki delile ilave olarak tanım teorisiyle irtibatlı üç delil daha zikrederek meseleyi derinleştirmektedir.⁷⁶ Ancak Râzî'den sonra tasavvurların ve buna bağlı olarak tasdiklerin zorunlu olduğu şeklindeki görüş benimsenmiş ve sürdürülmüş değildir. Öyle ki, başta İbn Ebî'l-Hadîd, Esîrüddin el-Ebherî, Tûsî, Hûnecî, Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283), Kutbuddin er-Râzî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî ve Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561)⁷⁷ olmak üzere pek çok âlim tarafından bu görüş farklı açılardan eleştirilmiştir.

Sonuç

Tasavvurların kazanımlı (müktesep) olup olmadığı meselesi, epistemolojinin temel tartışma alanlarından biri olarak düşünce tarihi boyunca bilgiye ilişkin imkân ve mahiyet sorgulamalarının merkezinde yer almıştır. Bu tartışmanın İslâm düşünce geleneği içerisinde de önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Nitekim genel kabul gören yaklaşıma göre, tasavvur ve tasdiklerin bir kısmı doğrudan kazanıma dayanmaksızın (*gayr-i mükteseb*), bir kısmı ise kazanım yoluyla (*müktesep*) elde edilmektedir. Ancak Fahreddin er-Râzî'nin özellikle *Muḥaṣṣal*, *Erbaʿîn* ve *el-Âyâtü'l-beyyinât* gibi temel eserlerinde ortaya koyduğu yaklaşım, bu yaygın kabulden belirgin biçimde ayrılmaktadır. Râzî, anılan eserlerinde hiçbir tasavvurun kazanım yoluyla elde edilemeyeceğini, dolayısıyla bütün tasavvurların zorunlu bir şekilde meydana gelen entelektüel formlar olduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşım, onun kelâm sisteminde özellikle bilgi teorisi ve irade özgürlüğü (hürriyeti) gibi temel meselelerde belirleyici bir rol oynamaktadır. Râzî, bu görüşünü Menon paradoksuna atıfla yeniden inşa etmekte; tamamlayıcı olarak da hem teorik hem de pratik düzlemde tam tanımın (*ḥadd-i tām*) imkânına yönelik eleştirel bir sorgulama geliştirmektedir. Öte yandan, İbn Ebî'l-Hadîd, Râzî'nin bu yaklaşımına itiraz ederek Menon paradoksunu aşmaya yönelik alternatif bir çözüm önerisi geliştirmektedir. Ona göre, Râzî'nin savunduğu görüş, doğrudan tasavvurların kazanımını değil, onların talep edilmesini imkânsızlaştırmaktadır. Ancak tasavvurların, doğrudan talebe dayanmaksızın 'bir biçimde' elde edilmesi mümkündür. Akabinde İbn Ebî'l-Hadîd, bilişsel süreci iki düzeyde ele almaktadır: İlk düzeyde, bir kavramın muhtevasına ilişkin genel ve yüzeysel bir farkındalık (*eş-şu'ur fi'l-cümle*) bulunabilirken; ikinci düzeyde, bu farkındalık yerini açık, belirli ve tam bir bilişe (*eş-şu'ur et-tāmm*) bırakmaktadır. Dolayısıyla, bir

⁷⁴ İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâtü'l-beyyinât*, 122.

⁷⁵ İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu'l-Âyâtü'l-beyyinât*, 123; Necmeddin el-Kâtibî, *el-Mufaṣṣal*, 1/67.

⁷⁶ Râzî, *el-Manṭıku'l-kebir*, 1/307-310.

⁷⁷ Özellikle Taşköprizâde'nin problemin mahiyetine dair görüşleri, kendisine kadar konuyu ele alan âlimlerin yaklaşımları ve çözüm teklifleri, nihayetinde kendisinin meseleyi inceleme şekli için bkz. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Mantık Risâleleri*, çev. Berra Kepekçi vd. (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016), 148-168.

tasavvurun kazanılması, bu iki farkındalık düzeyi arasındaki geçişle, yani genel şuurdan tam şuur düzeyine ulaşmakla mümkün hâle gelmektedir. Râzî'nin ikinci argümanına yönelik eleştirisinde ise İbn Ebî'l-Hadîd, onun bu tutumunun tutarsız olduğunu ileri sürerek karşı çıkar. Zira ona göre, mahiyetin bileşik bir yapıya sahip olduğunu kabul etmek, zorunlu olarak bu bileşimin unsurları aracılığıyla tanımlanabilir ve bilinebilir olduğunu da kabul etmeyi gerektirir. Bu ise, Râzî'nin tasavvurların zorunlu olarak meydana geldiği ve tanımın imkânsız olduğu yönündeki iddiasıyla çelişmektedir.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*. çev. A. Houshiary, İstanbul: YKY, 2005.
- Aristoteles. *Manîku Aristo*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1980.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler = International Ibn Sina Symposium, 22-24 Mayıs 2008*. ed. Mehmet Mazak vd. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ Yayınları, 2009.
- Barnes, Jonathan. *Aristotle's Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Baysal, Erkan. "Menon Paradoksu Ekseninde Râzî'nin Teşkîkî Yöntemi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 23/2. 267-294.
- Ben Hammed, Nora Jacobsen. "Meno's Paradox and First Principles in Fakhr al-Din al-Râzî". *Oriens* 48 (2020): 320-344.
- Black, Deborah L. "al-Fârâbî on Meno's Paradox." *The Age of al-Fârâbî: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century* içinde. ed. Peter Adamson. London: Warburg Institute, 2008.
- Bronstein, David. *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Charles, David. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Hâşiye 'alâ Tahrîri'l-kavâ'idî'l-manîkiyye fî Şerhi's-Şemsiyye*. tsh. Muhsin Bîdârfer. Kum: Menşûrât-ı Bîdâr, 1426.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî uşûlî'l-fıkḥ*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar: İdâretü's-Şuûnu'd-Dîniyye, 1978.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-muşallîn*. thk. Hellmut Ritter. Beyrut: Matbaatü'l-Mütevassıt, 2005.
- Fane, Gail. *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*. thk. Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrık, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Kitâbü'l-Burhân, el-Manḥik 'inde'l-Fârâbî* içinde. nşr. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dârü'l-Meşrık, t.y.
- Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

- Hûnecî, Ebû Abdillâh Efdalüddîn Muhammed b. Nâmâver (Tâmûr) b. Abdilmelik. *Keşfü'l-esrâr 'an ğavâmizi'l-efkâr*. thk. Hâlid er-Ruveyhib. Tahran: Müessesesi-i Pejûheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1389.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhü Nehci'l-belâğa*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlamî, 1995.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhü'l-Âyâtî'l-beyyinât*. thk. Muhtâr Cebî. Beyrut: Dâru Sâdir, 1996.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhü'l-Urcûze fi'l-manţık*. thk. Yusuf Arıkaner, Özkan Şimşek. Beyrut: Dâru Nokta, 2023.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *et-Ta'lik 'ale'l-Muḥaṣṣal*. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Koleksiyonu, a3297.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *eş-Şifâ' el-Manţık: el-Burhân*. thk. el-Eb Kanavâtî vd. Kâhire: el-Matbaatü'l-Âmiriyye, 1956.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-manţikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*. ed. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dârü'l-Âfâk el-Cedîde, t.y.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Manţıku'l-meşrikiyyîn ve'l-kaşîdetü'l-mezdûce fi'l-manţık*. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Hindâvî, 2017.
- İbn Teymiyye. *Naḳzü'l-manţık: Meşşâî Mantiğın Eleştirisi*. çev. Hikmet Akpur. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *Şerhu'l-Erba'în fi uşûli'd-dîn*. thk. Nizar Hammâdî. Tunus: Dârü'l-İmâm İbn Arafe, 2017.
- Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. *el-Mufaṣṣal fi Şerhi'l-Muḥaṣṣal*. thk. Saîd Fûde. Beyrut: el-Asleyn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2018.
- Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî. *Câmi'u'd-dekâ'ik fi keşfi'l-hakâ'ik: Gerçeği Keşfetmenin İncelikleri*. çev. Selman Sucu vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2022.
- Kaya, Ayşe. “Fahreddin er-Râzî'nin Bilgide Zorunluluk Teorisi”. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kuşlu, Harun. “Bilinmeyeni Bilmek: Fahreddin Râzî'den Taşköprülüzâde'ye 'Mutlak Meçhul' Paradoksu”. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2020): 85-207.
- LaBarge, Scott. *The Legacy of the Meno Paradox: Plato and Aristotle on Learning and Error*. Arizona: The University of Arizona, Doktora Tezi, 2000.
- Lameer, Joep. “Ghayr al-ma'lûm yamtani' al-hukm 'alayhi: An Exploratory Anthology of a False Paradox in Medieval Islamic Philosophy”. *Oriens* 42, 3-4 (2014): 399-402.
- Mısrî, Kutbüddîn. *Şerhu'l-Muḥaṣṣal*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 792.
- Moline, Jon. “Meno's Paradox”. *Phronesis*, 14/2 (1969): 153-161.

- Muzaffer, Muhammed Rızâ. *el-Manṭıḳ*. Necef: Matbaatü'n-Nu'mân, 1968.
- Platon. *Menon*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Sentez Yayınları, 2007.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Kitâbü'l-Erba'în fî uşûli'd-dîn I-II*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Kâşif 'an uşûli'd-dela'il*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1992.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Manṭıḳu'l-kebîr*. thk. Turgut Akyüz. Riyad: Dârü Fâris, 2022.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Manṭıḳu'l-kebîr*. Topkapı Sarayı Kütüphanesi: III. Ahmed: 3401.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye*. thk. Muhammed el-Mu'tasım-billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Meṭâlibü'l-âliye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1987.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *İ'tikâdâtü fırâkı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. thk. Ali Sâmi en-Neşşâr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mülâhḥaş fî'l-hikme ve'l-manṭıḳ*. thk. Ahad Ferâmerz Karamelik ve Âdîne Asgarînejad. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 2003.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Me'âlimü usûliddîn (Kelâm İlminin Esasları)*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtiḥu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Muhassal -Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe-* çev. Eşref Altaş İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-uşûl*. thk. Saîd Abdüllatif Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Şerḥu 'Uyûni'l-hikme*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîrü'l-Faḥri'r-Râzî I-XXXII*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Kutbuddin. *Şerḥu Meṭâli'i'l-envâr*. thk. Üsâme es-Sâidî. Kum: Menşûrât Zevî'l-Kurbâ, 1970.
- Sâvî, Kâdî Zeynüddîn Ömer b. Sehlân. *el-Beşâ'irü'n-Naşîriyye fî 'ilmi'l-manṭıḳ*. thk. Hasan el-Merâgî. Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-Tibâa ve'n-Neşr, t.y.

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Mantık Risâleleri*. çev. Berra Kepekçi vd. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi Yayınları, 2016.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Telhîşü'l-Muḥaṣṣal*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: Mektebetü Bîdar, 1440.