

VII./XIII. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Fahredden Râzî Ekolü

Mustakim Arıcı*

It is possible to perceive the philosophy of Fahreddin Râzî as the founding stone of a synthesis period in the field of metaphysics and kalâm; this approach has been reflected in the names of some works, for example, *al-Muhassal*. Râzî, who perceived logic as the basis of theoretical sciences, approached natural sciences and matters of metaphysics with a new content and a more systematic style. He had an explanatory approach which argued against the evidence presented by the kalâm philosophers and other philosophers. Râzî's approach was continued by his students and followers in later periods. From the 7th/12th century on, the fact that Râzî's followers and students were mentioned frequently and that historians and thinkers like Ibnu'l-Ibrî, Ibn Hallikân, Ibn Mutaḥhar al-Hillî and Ibn Khaldun used such phrases are indications of the influence of Fahreddin Râzî. In this study we will examine in particular the names who continued Fahreddin Râzî's methods and approach in the 13th century, referred to as the Râzî School, and we will try to establish the concept of this school in the context of philosophy and kalâm history and literature.

Key words: Fahreddin Râzî, Râzî School, history of Islamic thought, theoretical thought before the Ottoman Era.

VII./XIII. yüzyılın başlarında Anadolu ve Mısır'dan Himalaya dağlarına ve daha güneyde Belh şehrine kadar olan bölgede yaşayan müslüman toplumlar, tarihin en büyük meydan okumalarından biri ile yüz yüze gelmişti. Doğudan Moğol saldırıları ve batıdan Haçlı seferleri ile karşı karşıya gelen İslâm coğrafyası için doğurduğu sonuçlar açısından bu iki tehlikeden daha büyük olanı Moğol tahribatıydı. Moğol yayılcılığı, hilâfetin başşehri Bağdat'ın işgaliyle sona ermemiş ve VII./XIII. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Moğollar'ın İlhanlı kolunun İslâm'ı seçmesiyle Moğol dehşeti büyük oranda sona ermiştir. İlhanlılar, Selçuklular ile sınırdaş olduktan sonra, zamanla Selçuklu topraklarına da girmiş ve bu coğrafyayı müslüman valiler eliyle yönetmiştir.

* Dr., İstanbul Müftülüğü.

Moğol istilâsından önce Selçuklu topraklarında açılan ve kısa zamanda geniş bir coğrafyaya yayılan Nizâmiye medreseleri, eğitimin kurumsallaşması yönünde büyük bir adım olmuştur. Öte yandan aklî ilimler sahasında sürdürülen çalışmalar verimli bir dönemin yaşanmasını beraberinde getirmiş, İslâm coğrafyasının büyük bir kısmında Moğol istilâsı öncesinde zengin bir ilmî miras ortaya konulmuştur. İlhanlılar, Bağdat'ın işgalinden kısa bir zaman sonra filozof Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) gayretleriyle Merâğa Rasathânesi'ni kurmuş, burada astronomi ve diğer aklî ilimler alanında önemli çalışmalara imza atılmıştır. Bu süreçte özellikle İlhanlılar'a hizmet veren müslüman valiler, tahrip edilen büyük ilim merkezlerinin yanında, medrese ve diğer ilmî kurumların açılmasına da önayak olmuşlardır.

Bu dönemden önce yaşayan Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) felsefe ve kelâm alanındaki tesiri ise daha hayattayken görülmekle beraber onun etkisi, vefatından sonra öğrencileri ve birçok düşünür tarafından daha ileri bir seviyeye götürülmüştür. Çalışmamızda Fahreddin Râzî'nin kelâm ve felsefe alanındaki öğrencilerinin Râzî'yi ne oranda takip ettikleri üzerinde durulacaktır. Bu makalenin yazılmasındaki temel saik, kimlerden oluştuğu ve ortak özelliklerinin neler olduğu tam anlamıyla bilinmeyen ve oldukça muğlak olan “Râzî mektebi ya da Râzî ekolü” tabirini mümkün mertebe somut verilere dayanmak suretiyle irdeleyerek bu ifade hakkında daha doğru bir değerlendirmede bulunmaktır.

Makalemizde şu sorulara cevap aranacaktır: Râzî düşüncesini, onun eserlerindeki yöntem ve tasnifini devam ettiren takipçileri ne oranda Râzî'ye bağlı kalmışlardır ve hangi açılardan onu temsil etmektedirler? Râzî'nin öğrencileri ve takipçileri için bir bütünlük oluşturacak şekilde ortak kriterler belirlemek mümkün müdür? Eğer bu mümkünse Râzî'nin takipçilerini temsil eden kriterler nelerdir? Esasen Râzî düşüncesini tanımlayan kesin sınırlar belirlemek dahi oldukça problemlidir, onun öğrencileri ve takipçileri için bahsedildiği gibi birtakım ilkeler tespit etmenin zorluğunun farkındayız. Ancak irdelemek istediğimiz ve yakın zamanlardaki çalışmalarda kullanılan “Râzî mektebi/ekolü” ifadesinin tarihsel bir arka planı olduğunu düşünüyoruz. Zira ileride görüleceği üzere Râzî'nin kendisi çok sayıda öğrencisinden bahsetmekte, Râzî'den kısa bir süre sonraki tarih, tabakat kitapları ve muhtelif eserlerde onun öğrencileri ve takipçileri (etbâû'r-Râzî) gibi ifadeler yer almaktadır. Bununla birlikte, sıhhati tartışmaya açık olsa da bilhassa Osmanlı dönemi ulemâsına nazârî düşünce alanında verilen icâzetenâmeler Fahreddin Râzî'nin oldukça belirleyici bir konumda bulunduğunu, bu anlamda güçlü bir algının olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla biz de zikredilen türden kaynakları temel almak suretiyle öncelikle Râzî'nin öğrencileri ve takipçilerini

belirlemek, böylelikle “Râzî mektebi/ekolü” tabirinin tarihî bağlamını ortaya çıkarmak istiyoruz.

Makalenin ana bölümlerine geçmeden önce başlıkla ilgili iki hususa işaret edeceğiz. Başlıkta seçilen dönem olan VII./XIII. yüzyıl, Fahreddin Râzî'nin ömrünün son on yılını da içine almakla beraber daha ziyade vefatından sonraki bir dönemdir ve bu dönemde onun düşünceleri yoğun bir şekilde işlenmiştir. Râzî'nin yaklaşımı, etkisi ve düşüncelerinin işlenmesi bir sonraki yüzyılda da devam etmiştir. Ancak bu çalışmada zaman zaman sonraki yüzyıla da işaret etmekle birlikte perspektifimizi daha çok VII./XIII. yüzyıla çevirdik. Zira onun ilk kuşak öğrencileri ve önde gelen takipçileri bu dönemde yaşamış ve eserlerini vermiştir. İşaret etmek istediğimiz bir diğer husus, başlıkta yer alan “İslâm düşüncesi” ibaresidir. İslâm düşüncesi kavramı ile ilgili bazı tekliflere karşılık, birçok tartışma bulunmaktadır ve kavram hakkında yaygın bir mutabakatın sağlandığını söylemek zordur.¹ Bu makalede ele alınacak meseleler nazarî İslâm düşüncesi, daha dar anlamda ise bu düşüncenin iki ana damarı olan felsefe ve kelâm bağlamındadır.

I. VII./XIII. Yüzyıl İslâm Coğrafyasında Fikrî Duruma Genel Bir Bakış

Moğol tahribatına rağmen VII./XIII. yüzyıldan itibaren dil ilimleri, kelâm, mantık, felsefe ve tasavvuf dallarında yaşanan canlılık ve bunun sebepleri, büyük şahsiyetlerin yetişmesi ve klasik eserlerin ortaya konması birçok yönüyle üzerinde durulması gereken, ancak henüz sebep ve sonuçlarıyla, müspet ve menfi yönleriyle vuzuha kavuşmayan bir olgudur. Bu yüzyılda sadece mezkûr ilimlerde değil, astronomi, coğrafya ve tıp alanında da çok önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Bu dönem ayrıca tarih ve tabakat yazıcılığında da yeni bir dönemin başlangıcı olarak görülebilir. Zira bugün alanının klasikleri olan çok sayıda tarih ve tabakat kitabı VII./XIII. yüzyıl ve sonrasında yazılmıştır. Safiyyüddin el-Urmevî'nin (ö. 693/1294) çalışmaları ile birlikte bu yüzyıl müzik bilimine de zirve noktası olarak görülmektedir.² Fuat Sezgin'e göre bu yüzyılın duraklama başlangıcını içerdiğine ilişkin görüş, talihsiz olduğu kadar tarihî olgularla çelişen ve Arap-İslâm bilimleri tarihi konusunda bir zamanlar tam bir bilgisizlik içerisinde ortaya atılan bir görüştür. Halbuki durum bunun tam tersidir. Bilim tarihi açısından bu yüzyılın karakteristik

1 “İslâm düşüncesi” kavramı hakkında bir değerlendirme için bk. H. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), s. 27-31.

2 Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik: Arap-İslâm Bilimleri Tarihine Giriş*, çev. Abdurrahman Aliy (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2008), I, 52-53, 61-62.

yanı şudur: “Önceki nesillerden devralınan disiplinler mümkün olabildiğince sistemleştirilmiş, ilk defa çok kesin tanımlanan disiplinler formunda inşa edilmiş veya zaman içerisinde kazanılan ilerlemeler göz önünde bulundurulacak şekilde yeniden ele alınıp işlenmiştir (tahrîr).”³

Bahsedilen bu olgunun Anadolu ayağı için Fuat Köprülü, buranın yeni bir İslâm kültür merkezi haline gelmesini, Anadolu Selçukluları döneminde sağlanan asayiş, artan refah, sultanların ilim adamlarına gösterdiği itibar ve onları himaye etmesi, Moğol istilâsının Anadolu’ya sürüklediği âlim, şair ve mutasavvıfların faaliyetlerinin bir sonucu olarak görmüştür.⁴ Siyasî istikrarsızlığa rağmen sadece Anadolu’da değil Mısır, Mâverâünnehir ve İran bölgesinde de birçok ilim adamının faaliyetleri bu yüzyılda büyük bir fikrî canlılık ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde yoğun bir düşünsel faaliyet ve farklı yaklaşımlar tebarüz etmiştir. Fahreddin Râzî’nin öğrencilerinin dönemin İslâm coğrafyasının önemli bir kısmındaki faaliyetleri, İsrâkî düşünce, tasavvuf tarihinin en önemli isimlerinin bu dönemde yaşaması, mantık ve felsefe karşıtlarının ve bilhassa ashâbü’l-hadîs geleneğinin eleştirileri İslâm düşüncesinin farklı yönelimleri ve zenginlikleri olarak temayüz etmiştir.

VII./XIII. yüzyıl, İslâm bilim tarihinde astronomi çalışmalarının büyük ivme kazandığı bir dönemdir. Hatta George Saliba’ya göre astronominin altın çağı 1247-1600 yılları arasındadır ki bu tespit Nasîrüddîn-i Tûsî önderliğinde kurulan Merâğa Rasathânesi’nde yapılan çalışmaların etkinliğine işaret etmektedir.⁵ Zira Tûsî’nin astronomi çalışmaları Anadolu Selçukluları’nın son döneminde ve Osmanlılar’da etkili olan eserlerdir. 657 (1259) yılında Azerbaycan-Merâğa’da İlhanlı Hükümdarı Hülâgû (1256-1265) tarafından kurulan rasathâne teşekkül eden Merâğa Matematik-Astronomi Okulu mensuplarıyla bu birikim Anadolu’ya girmiştir.⁶ Merâğa Matematik-Astronomi Okulu’nun kurucusu Nasîrüddîn-i Tûsî’nin öğrencisi, Kutbüddin-i Şîrâzî (ö. 710/1311) Muînüddin Pervâne’nin Kayseri’de kurduğu medresede hocalık yapmıştır. Ayrıca Tokat-Niksar’daki Nizâmiye Medresesi’nde Merâğa Matematik-Astronomi Okulu’nun bir üyesi olan İbn Sertak’tan matematik-

3 Sezgin, *İslâm’da Bilim ve Teknik*, I, 41.

4 M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, haz. Orhan F. Köprülü – Nermin Pekin (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980), s. 241-50; a.mlf., *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003), s. 90-91.

5 M. Fuat Köprülü, “XIII. Asırda Marâğa Rasathanesi Hakkında Bazı Notlar”, *TTK Belleten*, 6/ 23-24 (1942), s. 235, 238-39, 242-44; Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), s. 205-206, 212-16; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi* (İstanbul: IRCICA, 1997), I, s. XL-XCVIII.

6 İhsan Fazlıoğlu, “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihi-ne Önsöz”, *Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Uygurluğu*, haz. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler Genel Müdürlüğü, 2006), I, 416.

astronomi tahsil eden Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350), bu birikimini İznik Medresesi'ne aktardığı ve klasik İslâm ilmî geleneği ile henüz başlangıç aşamasında bulunan Osmanlı ilim hayatı arasında sürekliliği sağlayan bir bağ kurduğu kabul edilmektedir.⁷

VII./XIII. yüzyıl, tasavvufî hareketlerin ve dinî zümrelerin en dinamik olduğu dönemlerden biridir. Bahâeddin Veled ve oğlu Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 672/1273) bu dönemde Moğol baskısı sebebiyle Anadolu'ya gelmiştir.⁸ Tasavvuf tarihinin en etkili şahsiyetlerinden biri olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî de (ö. 638/1240), bir süre Anadolu Selçuklu başkenti Konya'da kalmış, Eyyûbî Meliki Eşref'in davetiyle Şam'a gitmiş, vefat edinceye kadar burada yaşamıştır.⁹ Onun halifesi ve evlatlığı Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ile vahdet-i vücûd mektebi sonraki kuşaklara aktarılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini yorumlayan ve onlara sistematik bir üslûp kazandıran Konevî, Şeyh-i Ekber'den sonra Şeyh-i Kebîr lakabıyla tanınmıştır. İbn Sînâ metafiziğini irfanî geleneğe uyarlayan Konevî, “yeni dönem tasavvufu” denilen tasavvuf anlayışının en önemli temsilcisidir. Onun eserlerinin şerh edilmesiyle tasavvuf “tedris edilebilir” bir geleneğe dönüşmüştür.¹⁰

VII./XIII. yüzyılın en önemli fikrî yönelimlerinden birine de Fahreddin Râzî öncülük yapmıştır ve bu makalenin konusu mezkûr yönelimin çerçevesini çizmektir. Temellerini Gazzâlî (ö. 505/1111) atmış olsa da mantık, dinî ve aklî ilimlerde mütebahhir, aynı zamanda sûfice yaşama gayretinde olan ve Osmanlı ilim dünyasını da etkileyen bir âlim prototipi VII./XIII. ve bilhassa VIII./XIV. yüzyılda şekillenmiştir ve bu hususta Fahreddin Râzî oldukça etkili bir konuma sahiptir. Ancak bunun öncesinde Râzî'nin nazarî düşüncede ve bilhassa felsefe sahasında beslendiği ve yetiştiği isimlere kısaca işaret etmek istiyoruz ki bu isimler bir taraftan İbn Sînâ'ya, diğer taraftan da Gazzâlî'ye varmaktadır.

İbn Sînâ'nın vefatından itibaren onun felsefesi bir yandan takipçileri, diğer yandan eleştirenler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Öte yandan

7 İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî”, *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslâm Düşüncesi ve Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu*, haz. Turan Koç (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1998), s. 25-32.

8 Haşim Şahin, “Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler: 1299-1402” (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2007), s. 61.

9 Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2009), s. 38-46.

10 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevîde Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), s. 13-18; a.mlf., *Sadreddin Konevî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), s. 21, 23, 27, 64-66, 72-76, 127-30.

kelâm, tasavvuf ve İshrâkî felsefe ile İbn Sînâ felsefesi arasında terkip yapma gayretleri, İbn Sînâ düşüncesinin farklı çizgilerde tezahürüne yol açmıştır. Ancak bu çizgiler içinde bir yaklaşımın ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bu yaklaşım, Gazzâlî ile başlayan ve Fahreddin Râzî ile sistemleşen “bilim-felsefe-din sentezine dayalı”¹¹ Dimitri Gutas’ın İbn Sînâcılığın “ana gövdesi” dediği çizgidir.¹² Gutas’ın zikrettiği çizgideki isimler arasında birbirine oldukça muhalif fikirlere sahip düşünürler olsa da bu isimler, mantığı nazarî düşüncenin hatta dinî ilimlerin temeli olarak görmekten, riyazî ve tabii ilimler şemasını ve bu ilimlerin verilerini benimsemeye kadar birçok ilkede benzer bir yaklaşıma sahiptir. Bu çizgide Râzî hem eserleri hem de hoca-talebe ilişkisine dayalı okuma yöntemi ve bunun somut hali olan icâzetnâmelerdeki yeri itibarıyla bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. Dolayısıyla biz de Râzî’nin bu gelenekteki yerine kısaca işaret edeceğiz ve ardından Râzî’nin öğrencileri ve takipçilerinin onun düşüncesini nasıl bir geleneğe dönüştürdüklerini irdelleyeceğiz. Ancak burada Râzî’yi pür bir İbn Sînâcı olarak görmediğimizi ifade etmek istiyoruz. Râzî, bu çizgide çok önemli bir İbn Sînâ şârihi ve yorumcusu olarak yer almakla birlikte, onun konumu daha ziyade metafizik ve kelâmıla ilgili temel meselelerde muhalif bir bakış açısına sahip olmasıdır.

İbn Sînâ’nın tıp, mantık, doğa bilimleri ve metafizik alanında yazdığı eserlerini ilk kuşak öğrencilerine okuttuğu bilinmektedir.¹³ Aklî ilimler alanında İbn Sînâ’nın başlattığı ve talebelerinin devam ettirdiği tedris geleneği VII./XIII. yüzyılda da oldukça etkin bir şekilde devam etmiştir. İbn Sînâ’nın doğa bilimleri ve metafizikle ilgili görüşlerinin okunması özellikle *el-İşârât ve’t-tenbîhât* merkezinde olmuştur. Safedî’nin zikrettiği ve aşağıda tahlilini yapacağımız bir rivayete göre İbn Sînâ felsefesine Gazzâlî ve Şehristânî’ye göre daha ılımlı bir eleştiri yazan Mes’ûdî (ö. 582/1186), *el-İşârât ve’t-tenbîhât*’ı Fahreddin Râzî’ye okutmuştur. Gerhard Endress’in aktardığı bu rivayet, Râzî’nin İbn Sînâ felsefesine olan ilgisi ve bu felsefeyi yorumlayışı noktasında dikkate alınmalıdır.¹⁴ Râzî özellikle İbn Sînâ’nın *el-İşârât*’ının okutulmasıyla tebellür

11 Bu tabir için bk. H. Bekir Karlığa, “İbn Sînâ Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi”, *İslâm Felsefesinin Sorunları*, haz. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2003), s. 9-17.

12 İbn Sînâcı felsefenin etkileri için bk. Dimitri Gutas, “İbn Sînâ’nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)”, *İbn Sînâ’nın Mirası*, der. ve çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), s. 133-52.

13 Mustakim Arıcı, “İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr’ın Felsefe Tasavvuru”, *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 28 (2010), s. 140-52.

14 Gerhard Endress, “Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East”, *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One*, ed. James E. Montgomery (Leuven: Orientalia Lovaniensia Analecte, 2006), p. 410-15.

eden felsefî tedris faaliyetini devam ettirmiştir. Nitekim Râzî'nin *el-Mûlahhas* ve *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* gibi eserlerini kendisinin okutması yanında *el-İşârât*'a yazdığı şerhin okunması bunun açık bir göstergesidir. Râzî, bu eserlerinin *Hudûsü'l-âlem* adlı eserin müellifi Ferid el-Geylânî (ö. 590/1194) gibi bilginler eşliğinde Semerkant şehrinde okunduğunu belirtmektedir.¹⁵ İbn Şa'âr'ın (ö. 654/1256) naklettiğine göre Râzî, felsefî ilimleri Meccüddin el-Cilî'den tahsil etmiştir.¹⁶ Râzî, ayrıca Gazzâlî'nin öğrencisi Muhammed b. Yahyâ el-Cendî'nin (ö. 549/1154-55) talebesi Kemâleddin es-Simnânî'den (ö. 575/1179-80) de eğitim almıştır.¹⁷ Bu bilgiler Râzî'nin silsilesinin bir yandan Gazzâlî'ye, diğer yandan da İbn Sînâ'ya vardığını göstermektedir.

Özetle "İbn Sînâ felsefesi" Râzî önderliğinde kelâm içerisinde yeniden şekillenerek hâkim fikir sistemi haline gelmiş ve bu durum modern döneme kadar devam etmiştir.¹⁸ Râzî'nin, Gazzâlî'nin eleştirilerini dikkate alarak İbn Sînâcî felsefeyi kelâm içerisine dahil etmesi,¹⁹ daha sonraki eserlerin içeriğini belirleme noktasında da oldukça belirleyici olmuştur.²⁰

II. VII./XIII. Yüzyılda Fahreddin Râzî'nin Öğrencileri ve Takipçileri

Bu başlıkta Fahreddin Râzî'nin öğrencileri ve onun takipçilerinin kimler olduğu üzerinde durulacaktır. Râzî'nin öğrencilerinin kimler olduğunun tabakat kitapları, yazma eserlerdeki kayıtlar ve tartışmalı taraflarına rağmen icâzetnâmelerden ortaya çıkartılması mümkündür. Râzî'nin öğrencilerinin belirlenmesinden daha problemliler olan onun takipçilerinin kimler olduğudur. Bu, esasen bir sonraki başlığın temel meselesi olmakla birlikte, burada birkaç cümle ile temel çerçeveyi çizmek istiyoruz. Fahreddin Râzî'nin takipçileri ile sadece onun öğrencilerinden okuyan ve icâzetnâmelerde bir silsilede yer alan kişileri kastetmiyoruz. Bu kriterden daha önemli olan ölçü, ilgili düşünürlerin Râzî'nin felsefe ve kelâm alanındaki yaklaşımını ve onun

15 Fahreddin er-Râzî, *Münâzarâtü Fahriddin er-Râzî fî bilâdi Mâverâinnehr*, nşr. Fethullah Huleyf (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1984), s. 59-60.

16 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'z-zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1978), IV, 250; Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of al-Fakhr al-Din al-Râzî* (Leiden&Boston: Brill, 2006), s. 7.

17 Frank Griffel, "On Fakhr al-Din al-Râzî's Life and the Patronage He Received", *Journal of Islamic Studies*, 18/3 (2007), p. 318.

18 H. Bekir Karlığa, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XX, 346-47.

19 H. Bekir Karlığa, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIII, 525.

20 Eşref Altaş, *Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), s. 87-90.

eserlerindeki tasnifini ne oranda devam ettirdiğidir. Biz burada yer yer ve farklı tonlarda Râzî'ye muhalif görüşler serdetmelerine rağmen onun yöntemi, konuları ele alış şekli ve meselelerin tasnifi hususunda büyük oranda "Râzî modeline" uyan isimleri tahlil edeceğiz ki bu isimler filozof-kelâmcı yahut kelâmcı-filozof tanımlamasına uygun düşmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin birinci kuşak öğrencilerinden sonra aşağıda kendilerine işaret edilecek olan düşünürler bahsedilen kritere göre belirlenmiştir. Öncelikle Râzî'nin ilk kuşak öğrencilerine işaret etmek istiyoruz.

Râzî'nin, *İ'tikâdâtü fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* adlı eserindeki ifadeleri onun çok sayıda öğrencisi olduğunu ve bu öğrencilerin geniş bir alanda belli bir misyon için çalıştıklarını göstermektedir:

(...) Düşmanlar ve hasetçiler, benim Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebin-den olmadığuma inanmaktadır. Taniyanlar benim ve benden öncekilerin mezhebinin Ehl-i sünnet ve'l-cemâat mezhebinde başkası olmadığını bilir. Benim ve babamın öğrencileri dünyanın dört bir yanında insanları hak dine ve hak mezhebe davet ediyorlar, bütün bidatleri iptal ediyorlar.²¹

Râzî'nin vefatından kısa bir süre sonra İslâm dünyasının önde gelen fikir muhitlerinde onun öğrencilerinin varlığından söz edilmiştir. İbn Ebû Usaybia, Râzî'nin öğrencilerinin çokluğunu rakam vererek dile getirmektedir. Ona göre Râzî'nin mukim haldeyken de yolculuktayken de 300'den fazla öğrencisi onunla birlikte hareket etmekteydi.²² Râzî'den sonra onun öğrencilerini isim vererek ilk kez dile getiren kişi muhtemelen tarihçi İbnü'l-İbrî'dir (ö. 685/1286). O, Râzî'nin 632 (1234-35) dolaylarında dönemin önemli ilim ve kültür merkezlerindeki öğrencilerinden şöyle bahsetmektedir:

İçinde bulunduğumuz dönemde İmam Fahreddin Râzî'nin öğrencilerinden olup mantık ve hikmet sahalarında değerli eserlere sahip birtakım âlimler (sâdâtü'l-fuzalâ ashâbü tesânîfî'l-celîle fi'l-mantık ve'l-hikme) bulunmaktadır. Bunlar Horasan'da Zeynüddin el-Keşî (ö. ?) ile Kutbüddin el-Mısri (ö. 618/1221), Mısır'da Efdalüddin el-Hüncî (ö. 646/1248), Dimaşk'ta Şemseddin el-Hüsrevşâhî (ö. 652/1254), Anadolu'da (er-Rûm) Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265), Konya'da Tâceddin el-Urmevî (ö. 653/1255) ve Sirâceddin el-Urmevî'dir (ö. 682/1283).²³

21 Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdâtü fırakî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1402), s. 92-93.

22 İbn Ebû Usaybia, *Uyünü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*, nşr. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dârü'l-mektebeti'l-hayât, 1965), s. 462.

23 İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtasarî'd-düvel*, nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî (Beyrut: Matbaatü'l-Katolikiyye, 1890), s. 445.

Râzî'nin muidi olan Şemseddin el-Hüsrevşâhî, Eyyûbiler ve Memlûkler'in hâkim olduğu coğrafyada İbn Sînâ'nın felsefe ve tıp eserleri başta olmak üzere birçok eseri okutan etkili bir isimdi. Meselâ Ahmed b. Yûsuf el-Fihri el-Leblî, Hüsrevşâhî'nin kendisine Râzî'nin *Kitâbü'l-Hamsîn*, *el-Erbain* ve *el-Muhassal*'ın bir kısmını okuttuğunu söylemektedir.²⁴ İbn Sînâ'nın birçok eserine muhtasar yazan Hüsrevşâhî, İbn Sînâ'nın *Uyûnü'l-hikme* ve *eş-Şifâ'sı* ile Râzî'nin *Âyâtü'l-beyyinât* adlı eserlerini şerh etmiştir.²⁵ İbn Teymiyye de Hüsrevşâhî'yi Râzî'nin takipçilerinden (a'yânî ashâbî'r-Râzî) biri olarak gördüğünü beyan etmektedir.²⁶

İbn Ebû Usaybia'nın Râzî'nin en önemli öğrencilerinden biri diye tanıttığı Kutbüddin el-Mısrî es-Sülemî (ö. 618/1221) *el-Kânûn*'a bir şerh yazmıştır.²⁷ Aklî ilimlerde, özellikle İbn Sînâ felsefesinde oldukça yetkin bir düşünür olduğu anlaşılan Kutbüddin el-Mısrî, döneminde bu felsefeyi okutan isimlerden biridir. Aşağıda üzerinde durulacağı gibi o, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ını Esîrüddin el-Ebherî'ye (ö. 663/1265) okutmuştur.²⁸ Râzî'nin etkisini bilhassa Horasan bölgesinde devam ettiren Kutbüddin el-Mısrî, Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserini de şerh etmiştir.²⁹ Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî (ö. 675/1277), Kutbüddin el-Mısrî'nin mezkûr şerhini istinsah ettiği gibi muhtelif eserlerinde ona yaptığı atıflardan bu şerhin o dönemde muteber olduğu anlaşılmaktadır.³⁰ Kutbüddin el-Mısrî, ayrıca Nasîrüddîn-i Tûsî'nin de aklî ilimlerdeki hocaları arasındadır.³¹ Müderris Rızavî Tûsî'nin hoca silsilesine Kemâleddin b. Yûnus ve Fahreddin Râzî'nin öğrencisi Kutbüddin el-Mısrî'yi

24 Ahmed b. Yûsuf el-Leblî, *Fihristü'l-Leblî*, nşr. Yâsîn Yûsuf Ayyâş – Avvâd Abdürabih Ebû Zîne (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1408/1988), s. 122-24.

25 Tâceddin es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd Muhammed Tanâhî, Abdülfetâh Muhammed el-Hulvî (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1383/1964), I, 161-62.

26 İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantikiyyîn*, nşr. Refik el-Acem (Beyrut: Dârü'l-fikri'l-Lübnânî, 1993), II, 76.

27 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 471.

28 Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa", p. 413.

29 Kutbüddin el-Mısrî, *Şerhu'l-Muhassalî'l-keâm*, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 792. Bu nüsha Necmeddin el-Kâtibî tarafından istinsah edilmiştir. *el-Muhassal*'ı neşreden Hüseyin Atay, Kutbüddin el-Mısrî'nin şerhinin eksik olduğunu belirtmektedir. Bu şerh sıfatlar bahsinde sona ermektedir. bk. Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, nşr. Hüseyin Atay (Kum: İntişârât eş-Şerîf er-Radî, 1999), neşredenin önsözü, s. 38.

30 Necmeddin el-Kâtibî, *el-Münassas fî şerhi'l-Mülahasas*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1680, vr. 173^a; a.mlf., *el-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal*, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 792, vr. 83^b.

31 Agil Şirinov, "Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), s. 9-10.

de eklemektedir. Tûsî, Mısırî'den *el-Kânûn*'u, Kemâleddin b. Yûnus'tan matematik, ayrıca Ferîdüddin Dâmâd en-Nîsâbü'rî'den de *el-İşârât ve't-tenbihât*'ı okumuştur.³² Râzî'nin *el-Muhassal*'ına telhis yazan Tûsî, Kutbüddin el-Mısırî'nin şerhini okuduğunu ve istifade ettiğini de belirtmektedir.³³

Râzî'nin öğrencilerinden biri olan Efdalüddin el-Hûnecî (ö. 646/1248) ise bilhassa mantık alanında temayüz etmiştir. İbn Ebû Usaybia (ö. 668/1269), Hûnecî ile 632 (1234-35) yılında Kahire'de görüşüğünü, ondan İbn Sinâ'nın *el-Kânûn* adlı eserinden bazı bölümler okuduğunu söylemektedir.³⁴ İbn Teymiyye ise onu filozofların önde gelenlerinden biri olarak göstermektedir.³⁵ "Çağımızda doğuda Hûnecî'nin kitaplarına dayanılmaktadır" diyen İbn Haldûn, onun VIII./XIV. yüzyıldaki etkinliğine şahitlik etmektedir. İbn Haldûn mantıkta Hûnecî'nin Râzî'yi takip ettiğini belirtir. İbn Haldûn'un yaptığı diğer önemli bir tespit, aslında bu dönemin karakteristiğini yansıtmaktadır: O, bu dönemde ulemânın çeşitli ilimlere dair eserleri "özetleyerek ezberlemeye uygun hale getirdiğini", Hûnecî'nin de bunu mantıkta yaptığını belirtmektedir.³⁶ Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye*'sini de özetleyen Hûnecî'nin bu adımı Ebherî, Kâtibî ve Urmevî gibi mantıkçılar tarafından takip edilmiş ve daha ileriye götürülmüştür.³⁷ Kâtibî'nin Hûnecî'yle görüşüğünü belgeleyen bir kayıt olmamakla beraber Kâtibî'nin Hûnecî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ına şerh yazması³⁸ ve

32 Muhammed Takî Müderris Razavî, *Ahvâl ve Âsâr-ı Hâce Nasîrüddîn-i Tûsî* (Tahran: İntişârât-ı Esâmîr, 1991), s. 167-69.

33 Nasîrüddîn-i Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessesesi Mütâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şûbe-i Tahran, 1359/1980), s. 2.

34 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 586-87.

35 İbn Teymiyye, *Der'ü teâruzî'l-akl ve'n-nakl*, nşr. M. Reşâd Sâlim (Beyrut: Dârü'l-künûzî'l-edebîyye, 1399/1978), III, 262.

36 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, nşr. Abdüsselâm Şeddâdî (Dârülbeyzâ: Beytü'l-fünûn ve'l-ülûm ve'l-âdâb, 2005), III, 95.

37 Meselâ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *eş-Şemsiyye* şerhine yazdığı hâşiyede Kâtibî'yi ve Kutbüddin Râzî de *Metâliu'l-envâr*'a yazdığı şerhte Sirâceddin el-Urmevî'yi Hûnecî'nin takipçisi olarak zikretmektedir. bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Risâletü's-Şemsiyye ve aleyhi hâşiyetü's-Seyyid*, nşr. Muhsin Bîdarfer (Kum: 1426/2005), s. 39. Kutbüddin Râzî, *Levâmiu'l-esrâr fi şerhi Metâlii'l-envâr* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1861), s. 176. *Keşfü'l-esrâr*'ı neşreden Hâlid er-Ruveyhib, Hûnecî'nin etkisinin Teftâzânî'nin *Tehzibü'l-mantık* adlı eserinde de çok açık bir şekilde görüldüğünü belirtmektedir. Ruveyhib'e göre Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye*'si, Urmevî'nin *Metâli*'i ve Teftâzânî'nin *Tehzibü'l-mantık*'ı standart şerhleriyle birlikte XX. yüzyılın başlarına kadar İstanbul, Kahire ve Hindistan'da basılmış, böylece Hûnecî'nin İslâm coğrafyasında mantık alanındaki etkisi bir önceki asra kadar uzanmıştır. Efdalüddin el-Hûnecî, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizî'l-efkâr*, nşr. Hâlid er-Ruveyhib (Tahran: Iranian Institute of Philosophy&Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 1389/2010), s. xlviii-l.

38 Kâtibî, *Şerhu Keşfü'l-esrâr an gavâmizî'l-efkâr*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2664-2665; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1417-1418.

bunu bir ders kitabı olarak okutması,³⁹ onun Kâtibi üzerindeki etkisini göstermektedir. Kahire’de Salâhiyye Medresesi’nde ders veren Hüneci 1243 yılında Mısır’da kâdilkudâtlığa getirilmiş, vefat ettiği 1248’e kadar bu görevde kalmıştır. Dönemin diğer birçok âlim ve filozofu gibi onun da devlet erkânı nezdinde saygın bir yeri vardır. Zira Eyyübî Sultanı Kâmil, Hüneci’yi I. Alâeddin Keykubad’ın vefatı üzerine taziyelerini bildirmek için 1237’de Keyhusrev’e elçi olarak göndermiştir. Onun bir süre Anadolu’da başkadılık yaptığı da rivayet edilmektedir.⁴⁰

Râzî’nin öğrencilerinden biri olan Zeynüddin el-Keşşî’nin hayatı ve vefat tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Onunla ilgili bildiğimiz, İbnü’l-İbrî’den yukarıda alıntıladığımız gibi, ilmî faaliyetlerini Horasan’da sürdürmüş olmasıdır. Tespitlerimize göre Keşşî’nin günümüze ulaşan tek eseri mantık, tabiiyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden oluşan *Hadâiku’l-hakâik*’tir.⁴¹ Keşşî bu eserinde Fahreddin Râzî hakkında “şeyhî ve üstâdî” ifadelerine yer vermektedir. Bu ifadelerle bakarak Râzî’nin Keşşî’nin hocası olduğunu söylememiz mümkündür⁴² ki bu durum İbnü’l-İbrî’yi doğrulamaktadır. *Hadâiku’l-hakâik*, *el-Mebâhis* ve *el-Mülahas*’taki yaklaşım ve içeriği belli oranda takip eden ilk eserlerden biri olması bakımından önemlidir. Keşşî bu eserinde, felsefî ilimleri tasnif ederken Râzî’nin *Şerhu*

39 İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, icâzetnâmesinde hocası Kâtibi’den *Keşfü’l-esrâr* şerhini okuduğunu belirtmektedir. Aktaran Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve’l-elkâb* (Beyrut: Müessesetü’l-vefâ, 1403/1983), III, 100.

40 Ramazan Şeşen, *Salahaddin’den Baybars’a Eyyübîler-Memlûklar* (İstanbul: İSAR Vakfı Yayınları, 2007), s. 140. “Bu dönemde yerleşmek üzere ulemânın Anadolu’ya gelmesi doğal bir gelişmeydi” diyen Claude Cahen, Hüneci’nin de Mısır’dan geldiğini tarihçi İbn Vâsıl’a dayandırarak aktarmaktadır. Bu rivayete göre Keykubad ve II. Keyhusrev dönemlerinde fukahânın başı olan Hüneci, Moğol istilâsından sonra Mısır’a dönmüştür.” bk. Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002), s. 213. Cahen’in aktardığı bilgi ile Şeşen’in İbnü’l-Amîd ve İbnü’l-Adîm’e dayandırarak verdiği bilgiler arasında bir uyumsuzluk vardır. Eğer Cahen’in aktardığı gibi Keykubad döneminde Anadolu’da başkadî olsaydı oraya bir elçi olarak gelmesi söz konusu olmazdı. Bununla birlikte Keykubad’ın ölümünden sonra elçi olarak gidip bu tarihten sonra Anadolu’da Cahen’in söylediği görevi yapması mümkündür. Şâfiî tabakat yazarlarından Sübkî ise onun herhangi bir şekilde Anadolu’da bulunmasından söz etmemektedir. bk. Sübkî, *Tabakât*, VIII, 105-106.

41 Zeynüddin el-Keşşî, *Hadâiku’l-hakâik*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 864. Türkiye kütüphanelerinde Keşşî ismine ait olarak gördüğümüz ikinci bir nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye bölümünde 1447 numaralı mecmuadaki *Mukaddimetü Kitâb fi’l-mantık ve’t-tabîi ve’l-ilâhî* adlı beş varaklık bir çalışmadır. Bu çalışma müstakil bir eser olmayıp *Hadâiku’l-hakâik*’in sadece mukaddime kısmını içermektedir. bk. Keşşî, *Mukaddimetü Kitâb fi’l-mantık ve’t-tabîi ve’l-ilâhî*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1447/34, vr. 352-56.

42 Zeynüddin el-Keşşî, *Hadâiku’l-hakâik*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 864, vr. 30^a.

Uyûnî'l-hikme'deki ifadelerinden iktibaslarda bulunmaktadır.⁴³ Keşşî, nazarî ve amelî hikmeti Râzî'den alıntı yaptığı âyetlerle tahlil etmesinin yanında Asr sûresi bağlamında da bir tasnif sunmaktadır.⁴⁴ Onun bu yorumu daha sonra Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından kelime kelime kullanılmıştır. Tûsî, Asr sûresi tefsirinde Keşşî gibi "hakikati/gerçeği tavsiye etmeyi" nazarî kuvvede yetkinleşme ve "sabrı tavsiye etmeyi" de amelî kuvvede yetkinleşme olarak yorumlamaktadır.⁴⁵

İbnü'l-İbrî'nin rivayetini takip ettiğimizde onun Râzî'nin öğrencileri arasında gösterdiği bir diğer isim Sirâceddin el-Urmevî'dir (ö. 682/1283). Râzî sonrasının âlim prototipini temsil eden, akli ve nakli ilimlerde mütebahhir olan Urmevî'nin Râzî'nin öğrencisi olduğuna kronolojik olarak ilk işaret eden İbnü'l-İbrî'dir. Gerek Urmevî'nin ve gerekse aşağıda üzerinde durulacağı gibi Esîrüddin el-Ebherî'nin Râzî'nin öğrencileri arasında olmasının sorgulanması, en azından kastedilen yüz yüze bir hoca-talebe ilişkisi ise buna ihtiyatla yaklaşılması gerektiğine inanıyoruz. Gerçi İbnü'l-İbrî, ifadelerinde doğrudan bir hoca-talebe ilişkisinden de söz etmemektedir. Dolayısıyla onun saydığı isimlerin en azından bir kısmının Râzî ile görüşmemiş olması büyük bir ihtimaldir. Ancak bu başlıkta öncelikle İbnü'l-İbrî'nin ifadelerindeki isimleri tahlil ettiğimiz için Urmevî'ye de burada işaret etmemiz gerekmektedir.

Urmevî ilk eğitimini memleketinde aldıktan sonra dönemin önde gelen ilim merkezleri olan Musul, Dimaşk ve Mısır'da bulunmuştur. Kaynaklar Musul'da bulunduğu sırada Kemâleddin b. Yûnus'tan okuduğuna işaret etmektedir.⁴⁶ Musul'un diğer ulemâsından da tahsil gördüğü kabul edilen Urmevî'nin burada genç yaşta meşhur olduğu anlaşılmaktadır. Urmevî'nin

43 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûnî'l-hikme* (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415), I, 5-6; Keşşî, *Hadâiku'l-hakâik*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 864, vr. 3^b-4^a.

44 Keşşî, *Hadâiku'l-hakâik*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 864, vr. 4^a, 6^b-7^b.

45 Nasîruddin Tûsî, *Tefsîru Sûretü'l-Asr, Seçkinlerin Ahlâkı* içinde, çev. Anar Gafarov (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), s. 127.

46 Sübkî, *Tabakât*, VIII, 371; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, nşr. Abdullah Muhammed el-Cübûrî (Riyad: Dârü'l-ülûm, 1401/1981), I, 140. Ramazan Şeşen Halep'in dönemin ilim merkezleri olan Kahire ve Dimaşk'tan geri kalmadığı, Urmevî'nin de Mevlânâ ve Konevî gibi Selâhaddin devrinde Halep'te yapılan medreselerde okuduğu rivayetine yer vermektedir. Şeşen, *Eyyûbiler-Memluklar*, s. 333; Urmevî hakkında özet bilgi için bk. Süleyman Ahmed Âbid – Burhân en-Nefâtî, Selmân eş-Şemrî, "Urmevî", *Mevsûatü a'lâmi'l-ulemâ' ve'l-üdebâ'il-Arab ve'l-müslimîn* (Beyrut: Dârü'l-cil, 1424/2004), I, 482-85; Louise Marlow, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Sirâj al-Dîn Urmavî, Jurist, Logician, Diplomat", *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, 22/3 (2010), s. 279-313. Urmevî'nin hayatı, eserleri ve felsefi yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Akkanat, "Kadı Siraceddin el-Ûrmevî ve Metâlîü'l-envâr" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), I-III.

I. Alâeddin Keykubad zamanında dönemin mutasavvıflarından Evhadüddin el-Kirmânî ile görüşmek üzere Mısır'dan Anadolu'ya, Malatya şehrine geldiği bilinmektedir. Sultan Keykubad, Kirmânî'nin Malatya'da bulunduğu sırada orada kalmak isteyen Urmevî'yi yaptırdığı medreseye tayin etmiştir. Bu riwayete göre Urmevî bir müddet Malatya'da kalmış, sonra Dımaşk ve Mısır'a gitmiştir.⁴⁷ Tarihçi İbn Vâsıl, 1240'ta sultan olan Eyyûbî Meliki Sâlih'in Urmevî'yi Sicilya'ya, II. Frederick'e elçi olarak gönderdiğini aktarmaktadır.⁴⁸ İslâm kültürüne olan merakıyla bilinen II. Frederick'e elçi olarak gönderilen Urmevî, bir müddet Sicilya'da kalmış ve misafirperverlikle karşılanmıştır. O da imparator için bir mantık risâlesi kaleme almıştır.⁴⁹ Hikmet-i ilmî ve hikmet-i amelî şeklinde iki ana bölümden oluşan Farsça yazdığı *Letâifü'l-hikme*'nin mukaddimesinde⁵⁰ 655'te (1257) Konya'da Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'un hizmetine girdiği bilinen ve Konya'ya yerleşen Urmevî önce kadı, sonra da kâdilkudât olmuş; müderrislik yapmış ve vefat edinceye kadar Anadolu'da kalmıştır.⁵¹

Urmevî'nin Râzî'nin eserlerine yazdığı şerh ve muhtasarların yanında müstakil eserleri, Râzî'nin düşünce sistemine oldukça vâkıf olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Râzî'nin *el-Erbâin* adlı eserine yazdığı *Lübâbü'l-Erbâin*, fıkıh usulüne dair *el-Mahsûl*'ün muhtasarı *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* ve *Âyâtü'l-beyyinât*'ın şerhi *Gâyâtü'l-Âyât* adlı eserleri zikretmemiz mümkündür.⁵² Ayrıca Urmevî'nin *el-İşârât ve't-tenbihât*'a bir şerh yazması ve Râzî'nin *el-İşârât* şerhine yaptığı atıflar *el-İşârât*'ın bu dönemde ne derece yaygın olduğunu göstermektedir. Ne var ki kütüphane kayıtlarına göre Urmevî'nin 663 (1265) yılında yazdığı bu esere ulaşılammıştır.⁵³

İbnü'l-İbrî'nin de işaret ettiği gibi Râzî'nin öğrencilerinden biri de Esîrüddin el-Ebherî'dir. Urmevî'nin Râzî ile ilişkisi hususunda vârit olan sorularımız

47 Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988), neşredenin önsözü, I, 25-26.

48 İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri Benî Eyyûb*, nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl – Hasaneyn Muhammed Rebî (Kahire: 1972-77), IV, 247.

49 Urmevî'nin Sicilya'da bulunması ve II. Frederick ile olan ilişkisi için Dag Nikolaus Hasse, "Mosul and Frederick II Hohenstaufen: Notes on Atıradđın al-Abharî and Sirâgaddın al-Urmawî", *Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au temps des Croisades, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997*, ed. Isabella Draelants – Anne Tihon – Baudoin van den Abeele, Turnhout: Brepols, 2000, p. 145-63.

50 Sirâceddin el-Urmevî, *Letâifü'l-hikme*, nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufi (Tahran: Bünyâd ve Ferheng-i İrân, 1340 hş.), s. 6-7.

51 Kerimüddin Aksarayî, *Müsâmeretü'l-ahbâr*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: TTK Yayınları, 2000), s. 89-96.

52 Mustafa Çağrııcı, "Sirâceddin el-Urmevî", *DİA*, XXXVII, 263.

53 Akkanat, *Kadı Siraceddin el-Ûrmevî*, III, 20.

Ebherî için de geçerlidir. Râzî'nin onun hocası olduğu söylenmekle beraber, Ebherî'nin ondan hangi ilimleri nerede, ne zaman tahsil ettiği hakkında ikna edici bir kayıt yoktur. İbnü'l-İbrî'nin ifadesinin Râzî ile Ebherî'nin doğrudan bir hoca-talebe ilişkisi olması ihtimal dahilinde ise de böyle bir kayda herhangi bir kaynakta ulaşılmış değildir. Bu bağlamda Safedî tarafından *el-Vâfi*'de zikredilen isnat zinciri hem İbn Sînâ'nın metinlerinin kıraati ile ilgili serencamı ortaya koymasından oldukça önemli ipuçları sunmakta hem de bahsedilen kopuklukları birleştirmektedir. Aklı ilimlerdeki hocası Şemseddin İbnü'l-Ekfânî'yle (ö. 749/1348) *el-İşârât*'ın ilk bölümünü okuyan Safedî, hocasına dayanarak verdiği zincirle bu kitabın kıraatinin aynı yolla İbn Sînâ'ya vardığını ortaya koymaktadır. Bu eseri Kahire'deki bir hankahta aklı ilimlerdeki hocası, astronomi bilgini ve bir sûfi olan Şemseddin eş-Şirvânî'den (ö. 699/1299) okuyan İbnü'l-Ekfânî'nin verdiği silsile şöyledir:

İbn Sînâ (ö. 428/1037)



Behmenyâr b. Merzûbân (ö. 458/1066)



Ebü'l-Feth İbnü'l-Hayyâmî/Ömer Hayyâm (ö. 526/1132)



Şerefeddin el-Mes'ûdî (ö. 582/1186)



Fahredden er-Râzî (ö. 606/1210)



Kutbüddin el-Misrî (ö. 618/1221)



Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265)



Nasîrüddin-i Tûsî (ö. 672/1274)



Şemseddin eş-Şirvânî (ö. 699/1299)



Şemseddin İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348)⁵⁴

54 Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnaût – Türki Mustafa (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/2000), II, 101.

Bu rivayete göre Fahreddin Râzî ile Ebherî'nin arasında Kutbüddin el-Mısri'nin olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu icâzetnâmedeki bilgiyi esas aldığımızda İbnü'l-İbrî'nin "Râzî'nin öğrencileri" ifadesiyle maksadının Râzî'nin zikredilen tüm isimlerle doğrudan bir hoca-talebe ilişkisi olmadığını söylememiz mümkündür ki bu, Urmevî için de geçerlidir. Öte yandan bu zincire göre Ebherî'nin Nasîrüddîn-i Tûsî'nin de hocaları arasında görülmesi gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Bununla birlikte Merâğa şehrinde de bir müddet bulunan Ebherî'nin Tûsî ile yazışmaları bu iki düşünürün arasındaki irtibatı gösteren diğer bir örnektir.⁵⁵

Ünlü tabakat yazarı İbn Hallikân da Ebherî'nin öğrencisidir. İbn Hallikân, hocasının 626 (1229) yılında Musul'dan Erbil'e geldiğini, burada ünlü bilgin Kemâleddin b. Yûnus'un (ö. 639/1242) ilim meclislerine katıldığını ve Bedriyye Medresesi'nde onun yardımcısı olarak çalıştığını bildirmektedir. İbn Hallikân, Ebherî'nin Kemâleddin b. Yûnus'tan ders almak amacıyla memleketini terk ettiğini ifade etmektedir. İbn Hallikân Ebherî'nin eserlerinin ilim taliplileri tarafından incelendiğine ve bu sırada onun Kemâleddin b. Yûnus'tan *el-Mecistî*'yi okuduğuna şahitlik etmiştir.⁵⁶ II. Frederick'ten gelen sorulara hocası Kemâleddin b. Yûnus'la birlikte cevap hazırladığı bilinen Ebherî⁵⁷ âdeta dönemin ilim merkezleri arasında mekik dokumuştur. Öyle ki onun *Keşfü'l-hakâik fî tahrîrî'd-dekâik*'ine öğrencisi Şemseddin el-İsfahânî (ö. 688/1289) tarafından düşülen kayıttan Ebherî'nin 646'dan (1248) önce Bağdat'ta bulunduğu ve bu eseri Şerefiyye Medresesi'nde müderrislik yaparken öğrencilerine okuttuğu (646/1248'den önce), onun daha sonra Anadolu'ya, oradan da Musul'a geçtiği anlaşılmaktadır.⁵⁸ Ebherî ayrıca *Acâibü'l-mahlûkât* yazarı Zekeriyâ Muhammed el-Kazvî'nin (ö. 682/1283) de hocasıdır.⁵⁹ Ebherî, Râzî'nin *el-Mûlahhas*'ta dile getirdiği bazı görüşlere yönelik şüphelerini bir eser olarak kaleme almıştır.⁶⁰

İbnü'l-İbrî, Râzî'nin öğrencileri arasında saydığı Tâceddin Muhammed el-Urmevî'nin (ö. 653/1255) Konya'da olduğunu ifade etmekteydi. Tabakat

55 Nasîrüddîn-i Tûsî, "Risâle-i Hâce Tûsî be Esîrüddin Ebherî", *Ecvibetü'l-mesâil'in-Nasîriyye*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahrân: Pijûhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâleât-ı Ferhengî, 1373 hş.), s. 273-76.

56 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, V, 313.

57 Hasse, "Mosul and Frederick II Hohenstaufen", p. 145-63.

58 Ebherî'nin öğrencisi Şemseddin el-İsfahânî, hocasının *Keşfü'l-hakâik fî tahrîrî'd-dekâik* (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1436) adlı eserini müellif nüshasından istinsah etmiştir. bk. *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-hakâik fî tahrîrî'd-dekâik Adlı Eseri*, haz. Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001), s. 10-11, 22.

59 Samed Muvahhid, "Esîrüddin Ebherî", *Dânişnâme-i Maarif-i Büzürg-i İslâmî*, 1373 hş., VI, 586-90.

60 Ebherî, *Kitâbü'ş-Şükûk: Hâşiye ale'l-Mûlahhas*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2319.

yazarı İbn Ebû Usaybia Tâceddin el-Urmevî'ye "şeyhimiz" demektedir, Tâceddin el-Urmevî'nin Râzî'nin Farsça eseri *Risâletü'l-Kemâliyye fi'l-hakâiki'l-ilâhiyye* adlı eserini Dımaşk'ta 625 (1228) yılında Arapça'ya tercüme ettiğini belirtmektedir.⁶¹ Bu eser mantık, kategoriler, ilm-i ilâhî, ilm-i tabîi ve ilmü usûlî'l-hey'e başlıklarından oluşmaktadır. Tâceddin el-Urmevî bundan başka Râzî'nin fıkıh usulü ile ilgili *el-Mahsûl fi ilmi usûlî'l-fıkh* adlı eserini *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fi usûlî'l-fıkh* başlığıyla şerh etmiştir.⁶² Kaynaklarda yukarıda atıf yaptığımız Şemseddin el-İsfahânî'nin Tâceddin el-Urmevî'den de dinî ilimler tahsil ettiği yer almaktadır.⁶³

Yukarıda da işaret edildiği gibi Esîrüddin el-Ebherî ve Sirâceddin el-Urmevî'nin Râzî'nin öğrencileri olması tartışmaya açıktır. Bu kaydı hatırlattıktan sonra, şimdi bir sonraki başlıkta vuzuha kavuşturacağımız "Râzî modeline" göre onu takip eden isimler üzerinde duracağız ki bu isimlerin arasında Necmeddin el-Kâtibî gibi Râzî'ye eleştirileri olan, Seyfeddin el-Âmidî, Nasîrüddîn-i Tûsî, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî gibi Fahreddin Râzî'ye muhalefeti daha ileri düzeyde olan isimler de bulunmaktadır.

eş-Şemsiyye fi'l-mantık ve *Hikmetü'l-ayn* gibi eserlerin müellifi olan Necmeddin el-Kâtibî, Ebherî'nin öğrencisidir ve Râzî etkisinin çok güçlü bir şekilde görüldüğü isimlerden biridir.⁶⁴ Ebherî, Kâtibî'nin mantık ve aklı ilimlerdeki hocasıdır. Zira Ebherî'nin *Beyânü'l-esrâr*, *Telhîsü'l-hakâik*, *el-Metâli'* ve *Zübdetü'l-hakâik* isimli mantık, doğa bilimleri ve metafizik üzerine yazdığı eserlerinde Kâtibî'nin istinsah ve kıraat kayıtları bulunmaktadır.⁶⁵ Bu kayıtların düştüğü tarihlerde Kâtibî yirmi yedi yaşındadır. Ebherî öğrencisi için bir de astronomi risâlesi kaleme almıştır. Ebherî *Mûlahhas fi Smâati'l-Mecisti'* adlı eserin girişinde eseri oğlu derecesinde gördüğü Kâtibî'ye astronomi ilminde kudemânın neler söylediğini özetlemek için yazdığını dile getirmektedir.⁶⁶ Bu kayıtlar dikkate

61 İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 470. *Risâletü'l-Kemâliyye*'nin Arapça çevirisi mütercimine atıf yapılmaksızın neşredilmiştir. Fahreddin er-Râzî, *Risâletü'l-Kemâliyye*, nşr. M. B. Sebzevârî (Tahran; Dânişgâh-i Tahran, 1956). *Risâletü'l-Kemâliyye*'nin Arapça çevirisi Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1447'de Kutbüddin el-Mısıri'ye nisbet edilerek kaydedilmiştir.

62 Tâceddin el-Urmevî, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fi usûlî'l-fıkh*, nşr. Abdüsselâm Mahmûd Ebû Nâcî (I-II, Bingazi: Câmîatü Karyunus, 1994).

63 Ferhat Koca, "İsfahânî, Muhammed b. Mahmûd", *DİA*, XXII, 510.

64 Kâtibî'nin hayatı, entelektüel çevresi, eserleri ve etkisi için bk. Mustakim Arıcı, "Necmettin el-Kâtibî ve Metafizik Düşüncesi" (doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s. 19-58.

65 Ebherî, *Beyânü'l-esrâr*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 1618, vr. 2^a; a.mlf., *Telhîsü'l-hakâik*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 1618, vr. 44^a; a.mlf., *el-Metâli'*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 1618, vr. 77^b; a.mlf., *Zübdetü'l-hakâik*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 1618, vr. 107^b.

66 Ebherî, *Mûlahhas fi Smâati'l-Mecisti'*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2583, vr. 1^b.

alındığında Fahreddin Râzî'nin doğrudan öğrencisi olmasa da Necmeddin el-Kâtibî'nin Râzî silsilesine mensup düşünürlerden biri olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim Kâtibî, Râzî'nin üç eseri üzerinde şerh ve ta'lîkât gibi çalışmalar yaparak Fahreddin Râzî düşüncesine olan ilgisini açıkça göstermiştir. Kâtibî, Râzî'nin *el-Mûlahhas* ve *el-Muhassal* adlı eserlerini şerh ettiği gibi, *el-Meâlim* adlı eserine de notlar düşmüştür. Kâtibî usûlü'd-dîn ve usûlü'l-fıkh şeklinde iki bölümden oluşan *el-Meâlim*'in her iki bölümüne de notlar yazmıştır. Kâtibî usûlü'd-dîn bölümüne imâmet başlığına kadar notlar almışken, usûlü'l-fıkh bölümüne de muhtelif notları vardır. Kâtibî bu eserde Râzî'nin cümlelerinin mantıksal kurgusunu merkeze alan münazara yöntemini kullanmıştır.⁶⁷

Kâtibî'nin Fahreddin Râzî ile görüştüğü ve ondan okuduğuna dair hiçbir kayıt bulunmamaktadır. Buna karşılık Osmanlı dönemi ulemâsının dinî ve aklî ilimler sahasında aldığı icâzetlerin büyük çoğunluğunda Necmeddin el-Kâtibî, Fahreddin Râzî'den sonra zikredilmekte, aralarında doğrudan bir hoca-talebe ilişkisi olduğu izlenimi edinilmektedir. Bu icâzetnâmelerde aklî ilimlerdeki hoca zincirinin Seyyid Şerîf el-Cürçânî yoluyla Kâtibî'ye, ondan da Râzî kanalıyla Gazzâlî'ye varması,⁶⁸ Kâtibî'nin bu gelenekteki yerini ortaya koymasının yanında felsefe ve kelâm tarihi açısından da önemli ipuçları sunmaktadır. Meselâ huzur dersleri mukarriri Çarşambalı Ahmed Hamdi Efendi'nin 1327 (1909) yılında, talebesi Seyyid Hocazâde Hasan Efendi'ye verdiği icâzetnâmedeki⁶⁹ silsilenin Seyyid Şerîf el-Cürçânî'ye kadar olan kısmı, aklî ilimler tahsilinin hangi yolları izleyerek Osmanlı'ya aktarıldığını göstermesi açısından mühim bir belge niteliğindedir:

Cüveynî (ö. 478/1085)



Gazzâlî (ö. 505/1111)



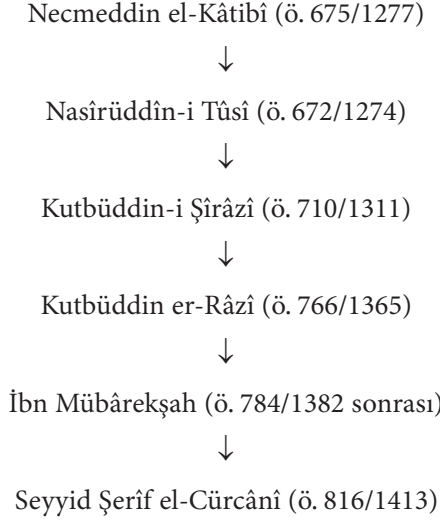
Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)



67 Rızâ Pürcevâdî – S. Schmidtke, *Critical Remarks by Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Ma'âlim by Fakhr al-Dîn al-Râzî, together with the Commentaries by Izz al-Dawla Ibn Kammûna* (Tâhran: Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007), Önsöz, p. X-XIII.

68 Râzî, Gazzâlî'nin öğrencisi Muhammed b. Yahyâ el-Cendî'nin (ö. 549/1154-55) talebesi Kemâleddin es-Simnânî'den (ö. 575/1179-80) eğitim almıştır. bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, IV, 250; Griffel, "On Fakhr al-Dîn al-Râzî's Life", s. 318.

69 Huzur derslerine katılan bazı mukarrir ve muhatapların icâzetnâmesinde de aynı silsile geçmektedir. bk. Ebülulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, haz. İsmet Sungurbey (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1966), II-III, 655, 710-15, 725, 746.



Bu ve benzeri birçok icâzette aynı dönemde yaşamaları imkânsız olan bilginlerin bir ilişki içinde sunulması dikkat çekici bir durumdur. Meselâ Râzî ile Kâtibî arasında Kutbüddin el-Mısri ve Ebherî'nin olması, Râzî ile Gazzâlî arasında Yahyâ el-Cendî ve Kemâleddin es-Simnânî'nin olması gerekirken bu isimlere işaret edilmemesi, bu icâzât-nâmelerde bir tür inşa faaliyetinin olduğunu düşündürmektedir. Bu isimlerin ortak bir ilim geleneğinin halkaları olarak telakki edilmesi de bilhassa Osmanlı ulemâsının fikrî akımlar arasında bir terkibi benimsemesine yorumlanabilir. Yukarıdaki silsilede aklı ilimlerin Gazzâlî'den sonra Râzî'ye ve haleflerine giderken aldığı seyir görülmektedir. Görüldüğü gibi bu icâzât-nâmelerde Nasîrüddîn-i Tûsî de Kâtibî'nin talebesi gibi yahut aklı ilimleri ondan öğrenmiş gibi görülmüştür. Kanaatimizce Kâtibî'nin Tûsî ile ilişkisi bir hoca-talebe ilişkisinden ziyade aynı dönemde yaşayan, fikir alışverişinde bulunan, yazışan ve dolayısıyla bir etkileşim içinde olan iki düşünür ilişkisine daha çok benzemektedir.⁷⁰ Birçok Osmanlı âliminin aklı ilimler sahasındaki icâzât-nâmelerinde ise yukarıdakinden farklı olarak sadece Nasîrüddîn-i Tûsî atlanmıştır. Bu icâzât-nâmelerde Kâtibî ile Kutbüddin-i Şîrâzî arasında doğrudan bir hoca-talebe ilişkisi kurulmaktadır ki bu daha doğru bir yaklaşımdır. Bekir Karlığa Arşivi'nde yer alan⁷¹ Ahmed Şükri el-Harputî isimli âlimin 1317 (1899-90) tarihli icâzât-nâmesinin İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den Cürcânî'ye kadar olan kısmı şöyledir:

70 Arıcı, "Necmettin el-Kâtibî", s. 23, 27-28.

71 Bekir Karlığa, "Buhârâlı Muhammed ibn Mübârekşâh ve Hikmetü'l-Ayn Şerhi", *Uluğ Bey ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, haz. U. Songül Bozbeyi (Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1996), s. 188-89.

Cüveynî (ö. 478/1085)



Gazzâlî (ö. 505/1111)



Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)



Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1277)



Kutbüddin-i Şîrâzî (ö. 710/1311)



Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365)



İbn Mübârekşah (ö. 784/1382 sonrası)



Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)

Bu ve benzeri icâzetnâmeler, Osmanlı medreselerindeki eğitim silsilesini Nizâmiye medreselerine bağlamaktadır. Böylece Osmanlı ulemâsının aklî ilimler sahasındaki silsilesi İbn Mübârekşah, Kutbüddin er-Râzî gibi Selçuklu sonrası düşünürleri ile Kutbüddin-i Şîrâzî ve Necmeddin el-Kâtibî gibi Selçuklu dönemini yaşayan ve aynı zamanda İlhanlı Devleti'ne de hizmetleri olan⁷² bilginler vasıtasıyla Fahreddin Râzî'ye, oradan da Gazzâlî ve Cüveynî'ye ulaşmaktadır. Bu itibarla özellikle ilk dönem Osmanlı medreselerinde, Osmanlı coğrafyası dışından gelen ilim adamları ve eğitim-öğretim gelenekleri oldukça etkili olmuştur.⁷³ Özetle Fahreddin Râzî'nin Osmanlı medreseleri ve ilim camiası üzerinde oldukça etkili olduğunu söylememiz mümkündür. Kanaatimizce Gazzâlî için de geçerli olduğu gibi, Râzî'nin Osmanlı düşüncesi üzerindeki etkisini onun eserlerinin okutulmayışı üzerinden

72 Kâtibî, İlhanlılar'ın ünlü veziri Şemseddin el-Cüveynî'nin Cüveynî'de kurduğu medresede ders vermiştir. Kâtibî *eş-Şemsiyye*'sini ve öğrencisi Kutbüddin-i Şîrâzî de *Nihâyetü'l-idrâk*'i Şemseddin el-Cüveynî'ye ithaf etmiştir. Kâtibî ayrıca *el-Münassas fi şerh'l-Mülahas*'ı Cüveynî'ye ithaf ederken *Câmiü'd-dekâik* adlı eserini de onun isteğiyle yazmıştır. bk. Arıcı, "Necmettin el-Kâtibî", s. 22, 37-38.

73 Osmanlı medrese geleneğinin oluşumunda Anadolu Selçukluları ve İlhanlılar'ın önemli tesirlerinin olduğu ve ilk Osmanlı medreselerindeki müderrislerin söz konusu ilim ve kültür muhitlerinden geldiği konusunda ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", *TTK Belleten*, 66/247 (2002), s. 849-903.

değerlendirmek⁷⁴ doğru değildir. Zira Râzî'nin eserleri, sistematik bir şekilde yazılmasına rağmen, muhtasar olmaması ve görüşlerin etraflıca müzakere edilmesi itibarıyla pedagojik bir gaye için elverişli değildir.

Fahreddin Râzî etkisi Osmanlı medreseleri ve ulemâsı üzerinde etkili olduğu gibi, Şii coğrafyada da görülmektedir. Bu etki yine Necmeddin el-Kâtibî ve öğrencileri üzerinden olmuştur. Zira Şîa'nın önde gelen otoritelerinden olan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Kâtibî'nin öğrencisidir. Kaynaklar Tûsî'nin kurduğu Merâğa Rasathânesi'nde de çalışan Hillî'nin Kâtibî'nin öğrencisi olduğunda hemfikir olmakla beraber, bu hoca-talebe ilişkisinin nerede ve hangi tarihlerde olduğu hakkında bir bilgi vermemektedir.⁷⁵ Kâtibî'nin Hillî'nin hocası olduğuna dair en önemli kaynak *İcâze-i Benî Zehrâ*'da geçen Hillî'nin şu ifadeleridir:

(Kâtibî) dönemin faziletlilerinden olup, mantıkta en bilgilisiydi. Pek çok eseri vardır. Bir kısmı hariç *Şerhu'l-Keşf*'i kendisinden okudum. Güzel ahlâklı idi, münazarayı iyi bilirdi, Şâfiî ulemâsının en faziletlilerinden ve felsefeyi en iyi bilenlerden idi.⁷⁶

Hillî, bazı eserlerini takdim ettiği İlhanlı Sultanı Olcaytu'nun Şiiliğe geçmesinde etkili olmuştur. Hillî, Tûsî ve Kâtibî kanalıyla kendisine ulaşan Râzî'nin yönteminin Şii coğrafyada yayılmasını sağlayacak eserler kaleme almıştır. Özellikle Tûsî'nin *Tecridü'l-i'tikâd*, *Kavâidü'l-akâid* ve mantıkla ilgili *Mantıku't-tecrîd*'ine, Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye* ve *Hikmetü'l-ayn* adlı eserlerine yazdığı şerhleri mantık, tabiiyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden oluşan *Esrârü'l-hafiyye fi ulûmi'l-akliyye*⁷⁷ meselelerin tasnifi ve ele alınış şekli bakımından İbn Sînâ-Râzî çizgisini temsil eden metinlerdir.⁷⁸

Fahreddin Râzî'ye muhalif sayılan Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) de Râzî düşüncesinden oldukça etkilenen isimlerden biridir. Usûl-i fıkıh

74 Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), s. 32-33; Şaban Hakkı, "Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Razi Örneği" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), s. XXI.

75 Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ' ve's-sâdât*, nşr. Esedullah İsmâiliyyân (Kum: Mektebetü İsmâiliyyân, 1391), II, 278, 283; Sabine Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hilli* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1991), s. 18.

76 Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, III, 100.

77 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Esrârü'l-hafiyye fi ulûmi'l-akliyye*, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 862.

78 İbn Teymiyye, Fahreddin er-Râzî, Âmidî, Ebherî, Sühreverdî el-Maktûl, Nasîrüddîn-i Tûsî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'yi İbn Sînâ'yı takip eden ve aynı yönetime göre eser veren isimler olarak sıralamaktadır. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkiyyîn*, I, 148-49, 156.

alanında da önemli bir isim olan Âmidî'nin, *Ebkârül-efkâr ve Gâyetül-merâm fi ilmi'l-keâm* adlı eserlerinde gerek Râzî'nin yöntemi ve gerekse onun eserlerindeki içeriğini takip ettiği ve Râzî'nin yaklaşımını benimseydiği açıkça görülmektedir. Âmidî'nin *el-Mübîn fi meâni elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn* adlı eseri,⁷⁹ filozoflar ve kelâmcıların kullandığı kavramları tahlil etmesi bakımından Râzî etkisini göstermektedir. Râzî'nin *el-Metâlibül-âliye* adlı eserini de ihtisar eden⁸⁰ Âmidî, İbn Sinâ'nın *el-İşârât*'ına yazdığı *Keşfü't-temvîhât* adlı şerhinde Râzî'ye eleştiriler yöneltmektedir. Âmidî'nin şerhi, Râzî'nin *el-İşârât* şerhini tartışmaya açan *el-İşârât* şerhleri ve muhâkemâtlar serisinin ilki olması hasebiyle de önemlidir.⁸¹ Ayrıca Âmidî'nin *en-Nûrül-bâhir fi hikemi'z-zevâhir* adlı eseri, İbn Sinâ'nın ansiklopedik tasnifiyle Râzî'nin tasnifi arasında bir terkibe varan ilk eserlerden biri olması açısından üzerinde durmayı gerektirmektedir.⁸² Bu karşılaştırmaların ötesinde Râzî'nin Âmidî üzerindeki asıl etkisi, onun kelâm-felsefe ilişkisine bakışında görülmektedir. Âmidî, felsefi meselelerin tartışmasını kelâm bünyesinde yaparak felsefenin kelâma dahil edilmesi noktasında son derece kritik bir yerde durmaktadır.⁸³ Kısaca işaret edildiği gibi Âmidî, Râzî'den sonra müteahhirîn dönemi kelâm anlayışını devam ettiren etkili bir isimdir.⁸⁴ İbn Haldûn, Râzî'den sonra bir grubun ona güvenip onu taklit ettiğini ifade etmekte, özellikle Kâdî Beyzâvî ve onun *Tavâliu'l-envâr* adlı eserine atıf yapmaktadır.⁸⁵ Beyzâvî'nin mezkûr eseri, Râzî'nin özellikle *el-Muhassal*'ını takip etmekte ve *el-Muhassal*'dan İcî'nin *el-Mevâkıf*'ına giden yolda bir geçiş pozisyonunda bulunmaktadır.⁸⁶ Adudüddin el-İcî (ö. 756/1355), meselelere yaklaşımı ve konu tasnifi bakımından Râzî'nin önde gelen takipçilerinden biri sayılmalıdır. Onun *el-Mevâkıf* adlı eseri Râzî'nin, *el-Mülâhhas*, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Muhassal* adlı eserlerindeki terip, mesele ve üslûbu zirveye vardirmiştir. Râzî *Nihâyetü'l-ukûl* adlı eserinde,

79 Âmidî, *el-Mübîn fi meâni elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf eş-Şâfî (Kahire 1403/1983).

80 Âmidî'nin *el-Meâhiz ale'r-Râzî* adlı eseri *el-Metâlibül-âliye*'nin muhtasarıdır. Emrullah Yüksel, "Âmidî, Seyfeddin", *DİA*, III, 58.

81 Heidrun Eichner, "Al-Âmidî and Fakhr al-Dîn al-Râzî: Two 13th-Century Approaches to Philosophical Kalâm", *Uluslararası Seyfüddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ahmet Erkol – İbrahim Bor (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), s. 334.

82 M. Sait Özervarlı, "Âmidî'nin İki Yazma Eseri Işığında Felsefe-Kelâm İlişkisi", *Uluslararası Seyfüddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, s. 327-30.

83 Jules Janssens, "Al-Âmidî and Integration of Philosophy into Kalam", *Uluslararası Seyfüddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, s. 305-22.

84 İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde Konu Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2005), s. 19-22.

85 İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 35.

86 Altaş, *Fahreddin Râzî'nin İbn Sinâ Yorumu*, s. 88-90.

İbn Sînâ'nın en üstün ilim saydığı ve diğer ilimlere ilkelerini veren metafiziğin fonksiyonunu kelâma yüklemiştir. Varlığın en yücesini araştırdığı için en üstün ilim olan kelâm, diğer ilimlere ilkelerini vermesi bakımından da onlardan üstündür.⁸⁷ Nitekim Râzî, sırf filozofları reddetmek için *Nihâyetü'l-ukûl*, *el-Mebâhis*, *el-Mûlahhas*, *Şerhu'l-İşârât* gibi kendisine kadar kimsenin başaramadığı şekilde bir dizi eser kaleme aldığını, bütün bu çalışmalarını Ehl-i sünnet'in zaferi için yaptığını ve kendisini Ehl-i sünnet dışında görenlerin yanıldıklarını ifade etmektedir.⁸⁸ Fahreddin Râzî ve Âmidî'den itibaren "ma'dûm ve hâl" kavramlarından söz etmeye başlayarak "mevcûd" teriminin sınırlarını zorlayan mütekellimûn, İcî ve Cürçânî gibi âlimlerin de içinde bulunduğu cem ve tahkik döneminde kelâm ilminin konusunu, mâlûmu bilme şeklinde ifade etmiştir.⁸⁹ İcî de *el-Mevâkıf*'ta Râzî gibi en yüce ilim olma pâyesini kelâm ilmine ait görmüş⁹⁰ ve nazarî düşüncede bu yaklaşım geçerlilik kazanmıştır. Zira Sünnî coğrafyayı dikkate aldığımızda artık "İbn Sînâcı anlamda metafiziğin" diğer ilimlere ilkelerini veren en üst ilim olması gibi bir iddia gündeme gelmemiştir. Aksine kelâm ilmi, dinî ilimlerin tümünün kendisinde son bulduğu en üst ilim olarak yaygın bir kabul görmüştür.⁹¹

87 Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, Süleymaniye Ktp., Râgıb Paşa, nr. 596, vr. 1^b-2^a. Râzî'nin bu yaklaşımında Gazzâlî etkisi gözden kaçırılmamalıdır. Gazzâlî, son eserlerinden *el-Müstasfâ*'da kelâmcının, inceleme ve araştırmasına en genel şeyden, yani mevcûttan başlaması gerektiğini belirtmesi, ayrıca kelâm ilmini küllî ilim ve rütbece en yüksek ilim olarak görmesi Gazzâlî'yi bu misyonu üstlenenlerin öncüsü yapmış, bu tutumu Fahreddin Râzî daha ileri bir seviyeye götürmüştür. bk. Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukuk Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), I, 8-10.

88 Râzî, *İ'tikâdât*, s. 91-92.

89 Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde Konu Problemi", s. 24.

90 Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Kırk Gece Yayınları, 2011), I, 35-36.

91 Meselâ Muhammed Emin b. Sadreddin eş-Şirvânî (ö. 1036/1626) *el-Fevâidü'l-hâkâniyye* adlı eserinde müteahhirîn kelâmının konusunun mâlûm olduğunu, dinî ilimlerinin tümünün konularının "en yüce ilim" olan kelâmı ispat edildiğini belirtmektedir. Ayrıca kelâm ilminde, dinî olsun aklî olsun başka ilimlerde açıklanmış ilkeler yoktur. bk. Muhammed Emin eş-Şirvânî, *el-Fevâidü'l-hâkâniyye*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4132, vr. 22^a. Bir diğer Osmanlı âlimi Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), *el-Meâlim fi ilmi'l-kelem* adlı eserinde benzer ifadeler kullanmaktadır. Ona göre kelâm ilmi konusu, gayesi, meseleleri ve delilleri bakımından en yüce ilimdir (*Fe hüve eşrefü'l-ulûmi mevdûan ve mesâile ve gâyeten ve delâile*). Ancak Taşköprizâde, İcî çizgisinden farklı olarak kelâm ilminin konusunun mâlûm olması gerektiği düşüncesine katılmamaktadır. Ona göre kelâm ilminin konusu inançla ilgili meselelerin ispatına taalluk etmesi bakımından varlıktır (*ve mevdûuhû el-mevcûd min haysü yetealleku bihi isbâtü'l-akâidi*). Taşköprizâde, *el-Meâlim fi ilmi'l-kelem*, nşr. Ahmet Sururi (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), s. 135.

VII./XIII. yüzyıldan itibaren tümel disiplinler arasındaki ilişkinin tesisi hatırı sayılır ölçüde Râzî'nin eseridir. İfade edildiği gibi kelâm ve felsefe arasındaki ilişki bakımından Râzî'nin etkisini daha ileri taşıyan Kâdî Beyzâvî ve Adudüddin el-İcî iken, bu geleneği zirveye vardırın isim Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) olmuştur. Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıfı*, Fahreddin Râzî ve sonrasında yetişen muhakkik kelâmcı ve filozofların teorik kavrayışını yansıtan bir eserdir. Cürçânî'nin başarısı, İcî'nin *el-Mevâkıfı*ni istidlâl yöntemini kullanan tümel disiplin mensuplarının ortak birikimini temsil eden bir klasiğe dönüştürmesidir.⁹² Bununla birlikte yukarıda örneklerini verdiğimiz icâzetnâmelerde Râzî geleneği büyük ölçüde Seyyid Şerîf el-Cürçânî'ye gelen koldan devam etmiştir. Kuşkusuz ki bunda Cürçânî'nin yazdığı eserlerin payı büyüktür. es-Sened lakabıyla Cürçânî, şerh ve hâşiye yazdığı eserleri âdeta yeniden üretmiş, onun tenkit ve tahkik süzgecinden geçen eserler medrese müfredatındaki yerini almıştır.

Nasîrüddîn-i Tûsî, Râzî'nin başta *el-İşârât* şerhi olmak üzere, onun eserlerindeki birçok görüşe karşı çıkmış, felsefî ve kelâmî meselelerde vardığı görüşler bakımından, Râzî karşısında bir İbn Sînâ müdafii konumunda olmuştur. Ancak bu durum, Râzî sonrası tebellür eden yazım tarzı, meselelerin son derece sistematik bir şekilde ele alınması ve konu tasnifi bakımından Tûsî'yi Râzî geleneğinin dışında görmemize engel değildir. Dolayısıyla Nasîrüddîn-i Tûsî, Râzî'nin felsefe ve kelâm arasında sistematik bir üslûp kazandırdığı yakınlaşmayı, onun meseleleri ele alırken kullandığı yaklaşım ve konu tasnifini *Tecrîdü'l-İ'tikâd* adlı eserinde sürdüren isimlerden biri olması bakımından, Râzî'nin önemli takipçilerinden biri olarak görülmelidir. Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İ'tikâd*'ı müteahhirin dönemindeki felsefî kelâm yaklaşımının en etkili metinlerinden biridir.⁹³ Zira bu metne 200'ün üzerinde şerh ve hâşiye yazılmıştır ki bu durum eserin etkisini açıkça göstermektedir.⁹⁴ Tûsî, Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserine de şerh yazmıştır. Tûsî *el-Muhassal*'ın birçok âlim tarafından şerh edildiğini; fakat bunların ekseriyetinin insaf sınırlarını aştığını ve kendisinin de bu kitap üzerine *Telhisü'l-Muhassal* olarak isimlendirdiği bir kitap telif ettiğini ifade etmektedir.⁹⁵ Tûsî'nin şerhinin *el-Muhassal* üzerine yazılmış olan diğer şerhlerden temel farkı, Râzî'ye ait olan metni eksiksiz bir şekilde vermesidir. Tûsî eserin birçok yerinde Râzî'nin itirazda bulunduğu düşünürlerin görüşlerinin onun iddia ettiği şekilde olmadığını vurgulayarak açıklamalar yapmaktadır. Tûsî eserin bazı yerlerinde Râzî'nin görüşlerinin tutarsızlığını açıkça vurgulamaktadır.⁹⁶

92 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çevirenin önsözü, I, 19.

93 Râzî'nin eserleri ile *Tecrîdü'l-İ'tikâd*'ın mukayesesi için bk. Altaş, *Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, s. 88-89.

94 Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık*, s. 27-31.

95 Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, s. 2.

96 Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık*, s. 34.

Burada son olarak İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın Râzî mektebi dahilinde gördüğü Sadreddin Konevî üzerinde durmak istiyoruz.⁹⁷ Uzunçarşılı, Osmanlı ulemâsına verilen icâzetnâmelerdeki silsilenin Fahreddin Râzî'ye dayandığını belirtmekte, "Râzî mektebi" ifadesi ile Râzî kolundan gelmiş âlimleri kastetmektedir. Uzunçarşılı'ya göre Râzî mektebi mensuplarının ilk kuşağı Râzî'nin doğrudan öğrencileri olan Efdalüddin el-Hûnecî (ö. 646/1248), Şemseddin el-Hüsrevşâhî (ö. 652/1254) ve Sadreddin Ahlâtî'dir, bundan sonra Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1283), Nasîrüddîn-i Tûsî (ö. 672/1274), Sadreddin Konevî (ö. 672/1274) aynı mektebe mensup âlimlerin en tanınmışlarıdır. Uzunçarşılı bir sonraki dönemde Kutbüddin-i Şîrâzî (ö. 710/1311), Alâeddin Ali Esved (ö. 800/1397), Cemâleddin Aksarayî (ö. 791/1388-89 [?]) ve Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350) gibi bilginleri saymaktadır. Râzî mektebinin XIV. asır sonu ve XV. asrın ilk yarısındaki temsilcileri Molla Fenârî (ö. 834/1431), Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420) ve şair Ahmedî'dir (ö. 815/1412-13). Uzunçarşılı'ya göre Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) Sirâceddin el-Urmevî kolunu terk edip Fahreddin Râzî'ye bağlanan kendi kollarını tesis etmişlerdir.⁹⁸

Uzunçarşılı'nın isimleri sayılan âlimleri Râzî mektebi bünyesinde görürken dayandığı kriter, bu isimlerin icâzetnâmelerindeki hoca silsilesinin Fahreddin Râzî'ye varmasıdır. Ancak Sadreddin Konevî ve Dâvûd-i Kayserî gibi âlimleri gerek görüşleri ve gerekse yaklaşım ve yöntem bakımından Râzî çizgisinde görmemiz mümkün değildir. Nitekim Konevî eserlerinde en çok İbnü'l-Arabî'den söz etmiş ve genellikle "şeyh" veya "imam" diyerek ona olan bağlılığını dile getirmiştir. Dahası Konevî, İbnü'l-Arabî'nin bilgi kaynağına ortak olduğunu, kendisini onun düşünce sisteminin vârisi olarak gördüğünü söylemiştir.⁹⁹ Konevî ayrıca mensuplarının muhakkikler olduğu ilmin, bütün ilimlerden farklılığını belirtir ve meselâ *Fâtîha Tefsiri*'ni düşünce ve cedel yöntemiyle yazmadığına işaret eder. Ona göre bir sûfi, tezkiye ve tasfiye yoluyla, "ehl-i nazar"ın akıl ve düşünce gücü sayesinde asla elde edemeyeceği bilgilere ulaşabilir.¹⁰⁰ Buna rağmen bir sûfi ile, başta filozoflar olmak üzere, zâhir ilim mensupları arasında kavram ve konu benzerlikleri olabilir. Tûsî ile olan yazışmalarında kendisini kelâmcılardan daha çok filozoflara yakın gören¹⁰¹ Konevî'ye göre sûfiler ile filozofların ele aldığı konularda dil ye-

97 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), s. 75-77.

98 Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 76-77.

99 Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi*, s. 16.

100 Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi*, s. 82-83.

101 *Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), s. 189.

tersizliği ve zorunluluktan kaynaklanan terminolojik bir benzerlik olabilir. Bu itibarla Konevî tasavvuf geleneğinde hakîm-sûfî olarak görülmüştür.¹⁰² Halbuki Râzî ve takipçileri “ehlü'n-nazar ve'l-istidlâl” içerisinde değerlendirilmeye müsaittir. Dolayısıyla, bir sonraki başlıkta ele alınacağı gibi, Râzî çizgisindeki âlimler için hakikate ulaşmada Aristoteles mantığını temel alan ve meseleleri âdâbü'l-bahs ve münazara ilimleri çerçevesinde işleyen filozof-kelâmcı veya kelâmcı-filozof denilebilecek bir tipoloji çizmek mümkündür.

III. Râzî Çizgisinin Temel Özellikleri

İbnü'l-İbrî, İbn Ebû Usaybia, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve İbn Haldûn gibi Râzî sonrasında yaşayan bazı müellifler, eserlerinde Fahreddin Râzî'yi takip eden belli bir grubun olduğunu muhtelif tabirlerle dile getirmiştir. Bu müellifler Râzî'yi takip eden isimler için daha çok “Râzî'nin öğrencileri ya da takipçileri” gibi ifadelerle yer vermiştir.¹⁰³ Son dönemde yapılan çalışmalarda ise “Râzî ekolü” terkinin sıklıkla görmek mümkündür. İsmail Hakkı Uzunçarşılı Râzî mektebi tabirini kullanmış,¹⁰⁴ daha sonraki çalışmalarda ise bu ifadeyi karşılayan isimler için farklı yaklaşımlar olmuştur. Meselâ Tahsin Görgün, “Râzî ekolü” ifadesi ile Adudüddin el-Îcî, Sa'deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî gibi bir grup Mâverâünnehir düşünürünü kastederken,¹⁰⁵ Gerhard Endress'e göre “Râzî ekolü” (the school of Fakhr al-dîn al-Râzî fî'l-mantiq wa'l-hikma) Zeynüddin el-Keşşî, Kutbüddin el-Mısrî, Efdalüddin el-Hûnecî, Şemseddin el-Hüsrevşâhî, Esîrüddin el-Ebherî, Tâceddin el-Urmevî, Sirâceddin el-Urmevî, Seyfeddin el-Âmidî, Nasîrüddîn-i Tûsî, Necmeddin el-Kâtibî gibi isimleri kapsamaktadır.¹⁰⁶

Öte yandan Uzunçarşılı'dan sonra ve ondan hareketle “Fahreddin Râzî mektebi” ifadesi birçok gelişigüzel kullanım ile karşımıza çıkmaktadır ki bunların en önemlisi Ahmet Yaşar Ocak'a aittir. Ocak'a göre Osmanlı ilim hayatına Molla Fenârî ile giren bu mektebin daha sonraki temsilcileri Molla Yegân, Hızır Bey, Sinan Paşa, Molla Lütü, İbn Kemal ve Ebüssuûd Efendî'dir.

102 Ekrem Demirli, “Sadreddin Konevî”, *DİA*, XXXV, 421.

103 İbnü'l-İbrî, *Târîh*, s. 445; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 462; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 35; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Hikmetü'l-ayn'a* yazdığı şerhte Tûsî'ye referans yaparak “el-İmâm ve etbâuhû” şeklinde bir ifadeye yer vermektedir. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *İzâhu'l-makâsid min hikmeti aynî'l-kavâid*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2904, vr. 12^a.

104 Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 75-77.

105 Tahsin Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007), s. 51.

106 Endress, “Reading Avicenna in the Madrasa”, p. 404.

Ocak'a göre "Fahr-i Râzî mektebi" "Osmanlı dinî düşüncesinde" (vurgular bana ait) Ehl-i sünnet inançlarını felsefî metotlarla savunma ve "siyasî iktidarın meşruiyetini" bu çerçeve içine oturtma şeklinde karakterize edilebilir. Bu mektebi temsil edenler Osmanlı "dinî bürokrasisine" ve "devletin İslâm anlayışına da hâkim olmuş"; Osmanlı hükümet merkezindeki medreselerde ve dinî bürokrasinin en yüksek kademelerinde görev almıştır. Dolayısıyla bu kişiler "resmî tatbikatın teorisyenleri" konumundadır. Ocak'a göre Fahr-i Râzî mektebinin "Osmanlı resmî İslâm'ını" temsili o derecededir ki XVI. yüzyılda Birgivi Mehmed Efendi'nin temsil ettiği İbn Teymiyye mektebi, medresenin bir kesiminde ve özellikle din görevlilerinde Râzî mektebine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.¹⁰⁷

Çalışmamızın başında da ifade edildiği gibi bu makalede Râzî'nin felsefe ve kelâm alanındaki etkisini devam ettiren ilk kuşak öğrencileri ile bu çizgide olan düşünürler ele alınmış olup Osmanlı dönemine dair düşüncelerimizi başka bir çalışmada ortaya koymak istiyoruz. Burada en önemli husus, kendilerine işaret edilen bilgilerin hangi açıdan Râzî'nin takipçileri olduğunu belirleyecek kriterleri tespit etmektir. Bunu şöyle ifade etmemiz de mümkündür: Râzî çizgisinde görülebilecek bilgiler için hangi ortak özellikleri belirleyebiliriz? Biz bu bilgiler için ortak özellik olarak daha ziyade bilgiye ulaşmadaki yöntem ve bilgi alanlarının tasnifi bağlamında dört hususu ön plana çıkartacağız ki kanaatimizce bu hususlar, Râzî'yi takip eden isimleri bir ekol olarak görmemizi mümkün kılacaktır. Ancak bu hususlara geçmeden önce Râzî'nin yöntemi ve yaklaşımına kısaca işaret etmek istiyoruz.

Râzî'nin felsefe ve kelâm alanında devraldığı zengin miras ve problemler, onu özellikle bu ilimlerdeki meselelerin tasnifi ve konuların ele alınışı üzerinde düşünmeye sevketmiştir. Râzî'nin bu alanlarda temel meselesinin en genel ifadeyle "yönteme dair" olduğunu söyleyebiliriz. Râzî kendisinden önceki kelâmcıların cedel yönteminin ötesine geçmeyi amaçlarken, bunu mantık ilmini önceleyen bir yaklaşımla ve sistematik olarak yapmış, mantık ilminde kendi amacı için zâit gördüğü kısımları dışarıda bırakmıştır. Kelâm ve felsefe ile ilgili meselelerin tartışılması mantık çerçevesinde olacağından, onun epistemik tutumu bahs, nazar ve istidlâl kavramlarıyla ifade edilebilecek bir muhtevaya sahiptir. Aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacağı gibi bu, Râzî'nin tutumunun "mükaşefe" gibi yollardan farklı olması anlamına gelmektedir. Râzî'nin mantık ilmine bakışı ve bilgiye ulaşmada esas aldığı

107 Ahmet Yaşar Ocak, "Düşünce Hayatı (XIV.-XVII. Yüzyıllar)", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: IRCICA, 1998), II, 181-84. Benzer bir yaklaşım için bk. Fahri Unan, "Osmanlı Medrese Ulemâsı: İlim Anlayışı ve İlmî Verim", *Manas Üniversitesi/Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 16-17.

yöntemin yanında üzerinde duracağımız üçüncü husus kelâm ve felsefeye dair meselelerin tasnifi bakımından aldığı tutumdur. Râzî, İbn Sînâ'nın ansiklopedik eserlerinde dağınık halde duran konuları sistematik bir tasnife tâbi tutmuştur. Râzî'nin *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de metoduyla ilgili perspektifini yansıtan ifadelerine bakıldığında, onun bir sentez çabasında olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre daha önce yaşamış düşünürlerin görüşlerini tümenden kabul veya bütünüyle reddetme şeklindeki iki yaklaşım da yetersizdir. Kendisi bunlar arasında tahkik yapmak gibi vasat bir yolu tercih ettiğini söylemektedir. Râzî muhtelif problemleri diğerlerinden tefrik ederek bunları yeni bir düzen içerisinde ele almaktadır.¹⁰⁸ Özetle Râzî, kendisinin daha önce yaşamış olanlardan farklı, onları ihata eden ve onların ötesine geçen bir düşünür olduğunu iddia etmektedir ve bu öteye geçmenin hem metâlib hem de usul açısından olduğunu dile getirmektedir.¹⁰⁹ Şimdi Râzî'nin yukarıda önemli bir kısmı sayılan takipçileriyle ortak olduğunu iddia ettiğimiz usulle ilgili bu dört kriterin tahlilini yapalım.

1. Gazzâlî'nin mantık ilmine yönelik müspet tavrını Râzî daha da geliştirmiş, Râzî'nin takipçileriyle mantık ilmi zamanla ilimlere giriş konumunu muhkemleştirmiştir. Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'de mantığın filozoflara has bir ilim olmadığını, aksine kelâm kitaplarında nazar, cedel, medârikü'l-ukûl gibi isimlerle benzer bir bölüme yer verildiğini söylemekte; *el-Müstasfâ* adlı eserinde de mantığı ilimlerin girişi olarak kabul etmektedir. Gazzâlî bir taraftan mantığın fıkıh gibi ilimlerde dahi kullanılmasının yolunu açarken, diğer yandan metafizik konularında burhanî bilginin kesinliğine itiraz etmekteydi.¹¹⁰ Fahreddin Râzî, Gazzâlî gibi mantık ilminin konumunu sağlamlaştırırken, usul eseri *el-Mahsûl*'de mantık bilmeyi müctehid olabilmenin şartları arasında saymıştır.¹¹¹ Bu yaklaşımın bir sonucu olarak Râzî'den sonra neredeyse hiçbir düşünür bu ilme kayıtsız kalamamıştır.¹¹² Bununla

108 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1410/1990), I, 89.

109 Görgün, "Fahreddin er-Râzî Ekolü", s. 57.

110 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), s. 11; a.mlf., *Mustasfâ*, I, 17.

111 Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 24. Gazzâlî ile gelişen süreçte mantık, fıkıh usulünün de dahil olduğu nazari ilim dallarının aleti olarak kabul edilmeye başlanmıştır. A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), s. 18-20.

112 Çok sayıdaki örnek arasında meselâ Şemseddin Muhammed el-İsfahânî'nin (ö. 688/1289) *el-Kavâidü'l-küllîyye fî cümle mine'l-fünûni'l-ilmiyye* adlı eserindeki tasnifi dikkat çekicidir. İsfahânî, eserine mantıkla başladıktan sonra ilm-i hilâf, usûl-i fıkıh ve usûl-ü'd-din şeklinde bir içeriğe yer vermektedir. bk. Şemseddin el-İsfahânî, *el-Kavâidü'l-küllîyye*, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 1471.

birlikte Râzî ve takipçileri ile mesâil ve muhteva bakımından mantık ilminin kapsamının daraldığını, İbn Sînâcı mantığın daha çok tasavvurât ve kıyas bölümlerine yoğunlaştığını da hatırdâ tutmak gerekir. Bu durumun iki sebebi vardır: Birincisi, Râzî'nin de felsefe tahsili aldığı Merâğa çevresinde okutulan eserlerden biri olan Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin *el-Besâîrû'n-Nasîriyye fî ilmi'l-mantık* adlı eserinin içeriğinin sonraki mantık eserlerini etkilemesidir. Râzî'nin de hocası olan Cîlî, içinde kendine ait bir risâleden başka Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve Sehlân es-Sâvî'nin mantık ve metafiziğe dair eserlerinin olduğu bir mecmuayı Merâğa'da okutmuştur.¹¹³ Hüseyin Ziyâ'ye göre Sâvî'nin *el-Besâîrû'n-Nasîriyye*'si, dokuz bölümlü mantıktan ayrılan eserler arasında ilkini temsil eder ve bunun yerine sûrî ve maddî olmak üzere iki bölümlü mantığı ikame eder.¹¹⁴

Mantık ilminin kapsamının daralmasında ikinci olarak Râzî'nin burhanî bilgiye yönelik itirazlarının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira Râzî mantıkla ilgili en sert eleştirilerini burhan konusunda yapmış ve kıyasın maddesi olan beş sanat üzerinde neredeyse hiç durmamış; daha ziyade kıyasın öncüllerinin ilmî değeriyle ilgilenmiştir. Meselâ *el-Mûlahhas*'ın burhan bahsine mantıkçıların burhanı uzattıklarını söyleyerek başlamış ve bu bölüme kısa bir yer vermiştir. Râzî yakınî önermelerin doğruluk değeriyle ilgili tartışmayı *el-Muhassal* adlı eserinde de başlangıç bilgileri başlığıyla kitabın girişinde yapmış ve filozofların yakınî olarak kabul ettiği öncüllere yönelik eleştiriler sunmuştur.¹¹⁵ Bu yaklaşım Râzî sonrasında da büyük oranda takip edilmiş ve mantık ilmi İbn Sînâ mantığına göre daha dar bir kapsamda işlenmiştir.¹¹⁶ Mantığın kapsamındaki bu daralmaya karşın önceki eserlere göre konuların ele alınışındaki incelik ve tahlil düzeyinin oldukça

113 *Mecmûa-i Felsefi-yi Merâğa*, nşr. Nasrullah Pürcevâdî (İngilizce ve Farsça girişle birlikte tıpkıbasım. Tahran: Iran University Press, 2002), neşredenin önsözü, s. XVI-XVIII.

114 Hüseyin Ziyâ, "Şihabuddin Sühreverdî: İshrâkî Okulun Kurucusu", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal – Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), s. 84.

115 Altaş, *Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, s. 58-61; Râzî'nin burhan terorisine yaklaşımı ve eleştirileri için ayrıca bk. s. 166 vd.

116 Buna karşılık Necmeddin el-Kâtibî mantık eserlerinde kıyas ve burhanı genel anlamda terketmeleri sebebiyle selefleri Râzî ve Hünecî'yi eleştirmiş, onlara yazdığı şerhlerde eksik bırakılan bu bölümleri eklemiştir. Kâtibî, "İmam (Râzî) mantığın dörtte birine yakın olan burhan ve onunla bağlantılı konuları terketmiştir. Biz burada, kitaptaki sırayı gözetmeyeceğiz" dedikten sonra şerhin mantık bölümüne burhanla ilgili geniş bir kısım ilâve etmiştir. Hatta onun burhanla ilgili en ayrıntılı düşüncelerinin burada olduğu söylenebilir. Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 172^{a-b} vd. Kâtibî, Hünecî'nin *Keşfü'l-esrâr* adlı eserine yazdığı şerhte müellifin istisnâî kıyas, burhan ve eklerini kitabın dışında tutmasını doğru bulmamış ve bu başlıkları şerhe eklemiştir. Kâtibî, *Şerhu Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1418, vr. 1^b.

yükseldiğini söylememiz mümkündür. Ayrıca mantık ilmine dinî ilimlerde duyulan ihtiyaç artık neredeyse bir zorunluluk halini almıştır. Bu, medresede okunacak mantık metinlerinin yazılması anlamına gelmektedir ki mezkûr ihtiyaç, bu ilimde okunacak kitapların telifiyle karşılanmıştır. Bu kitaplar oldukça muhtasar ve ezberlenmeye müsait olacak şekilde tasarlanıp kaleme alınmıştır.¹¹⁷ Bu da Râzî sonrasında, öğrencileri ve takipçileri tarafından gerçekleştirilmiştir. Hûnecî'nin mantık eserleri, Ebherî'nin *İsâgûcî'si*, Kâtibî'nin *eş-Şemsiyye'si*, Urmevî'nin *Metâliu'l-enzâr* adlı eserinin mantık ve özellikle tasavvurât bölümü bu bağlamda öne çıkmaktadır. Bu eserler ve benzerlerine yazılan şerh ve hâşiyelerde ana metnin müellifi yahut şârihin bıraktığı boşluklar giderilmiş, dolayısıyla metinler daha da rafine hale getirilmiştir.

2. İkinci olarak ele alacağımız husus, mantık ilmine olan bakışın bir tezahürü şeklinde de görülebilir. Cüveynî ile başlayan Eşârî kelâmının yönemine yönelik eleştiri süreci Gazzâlî, Fahreddin Râzî ve İcî tarafından da sürdürülmüştür. Râzî, kelâmcıların klasik delilleri olan ilzam, in'ikâs-ı edille gibi delilleri eleştirmiş, tahkik yolunu seçmiştir.¹¹⁸ Delillerin denk görülmesi (tekâfüü'l-edille) olarak bilinen bu yaklaşımın amacı bir konudaki görüşlerin "bahs" ve "nazar" yoluyla "tahkik" edilmesidir. Râzî'ye göre daha önce yaşamış düşünürlerin görüşlerini tümünden kabul ya da bütünüyle reddetme şeklindeki iki yaklaşım da yetersizdir. İfade edildiği gibi, Râzî bunlar arasında tahkik yapmak gibi vasat bir yolu tercih ettiğini söylemektedir.¹¹⁹

Râzî'nin felsefe ile etkileşim içinde olan kelâm geleneğinde devam edegelen yöntem arayışlarının bir sonucu olarak görülebilecek "hulfi kıyasa dayalı açıklama" ve "bir konudaki delillerin serdedilmesi ve denk görülmesi" yaklaşımı, sonrasında yazılan birçok kelâm ve felsefe eserinin dilini belirlemiştir. Nitekim Safedî, meselelerin çözümüne dair muhtemel alternatiflerin sıralanmasından sonra bir sonuca varılması hususunun ilk defa Râzî tarafından uygulanan bir yaklaşım olduğundan söz ederken¹²⁰ Sübkî bu durumu

117 Müellifler bu dönemde kitapların ezberlenebilir bir şekilde yazılmasına özen göstermişlerdir. İbn Haldûn bu dönemde ulemânın çeşitli ilimlere dair eserleri "özetleyerek ezberlemeye uygun hale getirdiğini", Hûnecî'nin de bunu mantıkta yaptığını belirtmektedir. İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, III, 95. Bu yaklaşım sadece mantık sahasında değil, kelâm ve felsefe eseleri için de söz konusudur. Meselâ Kâdî Beyzâvî *Tavâliu'l-envâr* adlı eserini yazarken bu düşüncede olduğunu (ve hüve maa vecâzeti lafzih ve suhûleti hıfzih yahtevî alâ meânin kesîretiş-şuûb) açık bir şekilde dile getirmektedir. Kâdî Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, nşr. Abbas Süleyman (Beyrut: Dârü'l-cil, 1991), s. 52.

118 Altaş, *Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, s. 60.

119 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 89; Râzî *el-Mûlahhas*'ta buna "el-bahsüs-selîm ve'l-fikrû'l-müstakîm" adını vermektedir. bk. Râzî, *el-Mûlahhas*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1730, vr. 1^b.

120 Safedî, *el-Vâfi bil'vefeyât*, nşr. Sven Dederling (Wiesbaden: Franzsteiner, 1974), IV, 249.

pek de olumlu bir şey olarak görmemiştir. Nitekim Sübkî'ye göre Râzî'nin eserleri Musul'a ulaştığında Kemâleddin b. Yûnus'tan başka bunları anlayan çıkmamıştır.¹²¹ Ancak daha sonra Râzî'nin bu usulünü devam ettiren çok sayıda takipçisi ortaya çıkacaktır. Râzî'nin takipçisi olan düşünürler bir konuyu ele alırken, o konuda kelâm ve felsefe geleneğinde daha önce dile getirilmiş en güçlü delillere yer vermiş; mantık ilminin kurallarına göre bu delillerin sağlamlasını yapmışlardır. Meselâ Necmeddin el-Kâtibî yaklaşım olarak bir konuda ileri sürülen delillerin en güçlülerine yer vermiş, filozof ve kelâmcıların delillerinin burhaniliğini esas alarak onları bir değerlendirme ve elemeye tâbi tutmuştur. Kâtibî'nin *Şerhu'l-Mûlahhas*'ı bahsedilen üslûbu ile alandaki örnek eserlerden biridir.¹²²

3. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl* adlı eserinde hakikati arayan zümreleri kelâmcılar, filozoflar, Bâtınîler ve sûfiler olmak üzere dört grupta mütalaa etmiştir.¹²³ Râzî'den önce vefat etmiş olan Şehâbeddin es-Sühreverdî, akli istidlâl ile İshrâkî müşahedeye dayalı bilgi sistemleri arasında daha ayrıntılı bir tefriğe gitmiş ve onun ayrımı takipçileri tarafından korunmuştur.¹²⁴ Bu

121 Sübkî, *Tabakât*, VIII, 378.

122 Arıcı, "Necmettin el-Kâtibî", s. 4, 38-39.

123 Hakikati arayanlar (esnâfüt-tâlibin) Gazzâlî'ye göre dört kısımdır: (i) Rey ve istidlâl sahibi olduklarını iddia eden mütekellimîn, (ii) hakikati masum imamdan öğrendiğini iddia eden Bâtınîler, (iii) mantık ve burhan ehli olduğunu ileri süren filozoflar, (iv) Allah'ın huzurundaymış gibi müşahede ve mükâşefe halinde olan sûfiler. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, nşr. Cemil Salibâ – Kâmil İyâd (Dımaşk: Matbûâtü Mektebeti'neşri'l-Arabî, 1358/1939), s. 78. Gazzâlî ile aynı dönemde yaşayan Ömer Hayyâm'ın tasnifi Gazzâlî'nin tasnifinin neredeyse aynıdır: "Bil ki pak ve ulu Tanrı'yı bilmek isteyenler dört kısımdır: (i) Kelâmcılar, tatmin edici tartışma ve hüccetlere razı olmuşlar ve mârifetullah hususunda bununla yetinmişlerdir. (ii) Filozoflar mantığa uygun akli delillerle mârifeti elde etmeye çalışmışlardır. (iii) İmâmiyye ve Ta'limiyye'ye göre mârifetin yolu, masum imamın (muhibir-i sâdik) haberlerinden başka bir şeyle mümkün değildir. (iv) Dördüncü kısım tasavvuf ehlidir." Hayyâm'a göre bu yol hepsinden daha elverişlidir. Gürbüz Deniz, "Hakikati Arayanların Sınıflandırılması (İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İmam Ömer Hayyâm (ö. 521/1127) Örneği)", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (2003), s. 151-52.

124 Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin tasnifi daha ayrıntılı bir şekilde *Hikmetül-İshrâk*'in giriş kısmında şöyle beyan edilmiştir: "Mertebeler çok, hükemâ da derece derecedir; (i) Kendini ruhaniyete (teellüh) veren, fakat araştırma (bahs) yapmayan hakîm-i ilâhî, (ii) ruhaniyeti olmayıp araştırma yapan hakîm, (iii) kendini ruhaniyete ve araştırma yapan hakîm-i ilâhî, (iv) ruhaniyete dalan, fakat orta veya zayıf derece araştırma yapan hakîm, (v) ruhaniyete ve araştırmaya tâlip olan, (vi) sadece ruhaniyete tâlip olan, (vii) yalnız araştırmaya tâlip olan." Bu tasnifte ilk dördü muteber durumda, kalanları sadece tâlip düzeyindedir. Sühreverdî, *Aydınlanma Felsefesi: Hikmetül-İshrâk, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s. 506-8. *Hikmetül-İshrâk* şârihi Şehrezûrî'ye göre birincisi erbâb-ı keşf ve zevk denilen Sehl et-Tüsterî, Bâyezid-i Bistâmî gibi nazarla uğraşmayan evliya ve meşâyih-i tasavvuf; ikincisi, kudemâdan Aristo ve takipçileri ile, müteahhirinden

itibarla Gazzâlî'nin zikrettiği gruplara bir yüzyıl sonra İshrâkî düşünce dahil olurken, Bâtınîler'in gücü zamanla zayıflamış ve Hülâgû'nun Alamut Kalesi'ni ele geçirip taraftarlarını ortadan kaldırmasıyla bu ekol, etkinliğini nispeten başka düşünce sistemlerinde devam ettirmiştir.

Dolayısıyla Râzî'nin yaşadığı dönemde temelde üç düşünce akımı etkin durumdadır. Râzî *Şerhu'l-İşârât* ve *el-Metâlibü'l-âliye*'de bu üç gruba ana hatlarıyla temas etmektedir. Bunlar kelâmcılar, filozoflar (Meşşâiyyûn ve İshrâkiyyûn) ve sûfilerdir. Râzî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ına yazdığı şerhin "Makâmâtü'l-ârifin" bölümünde hakikat yolunun tâliplerini dört kısımda mütalaa etmektedir: Birincisi, incelikli düşünme ve derinlemesine tefekkürle metafizik ilimleri araştıran, bunları elde etmek ve inceliklerine vâkıf olmak için gayret sarfedenlerdir. İkincisi, herhangi bir bilgi öğrenmeden, bir inceleme ve araştırma yapmadan aslı fitratları ve cevherlerinin yaratılışı sayesinde o mertebeye eğilim duyanlardır. Üçüncüsü her iki özellikle de nitelenen nefislerdir. Yani bunlar, aslı fitratları nedeniyle yücelik makamını arzulayacak yaratılıştadır; sonra da bu arzu metafizik bilgilerin tahsili ve hakikat araştırmalarıyla yetkinleşir. Dördüncüsü her iki özellikten de yoksun olan nefislerdir. Râzî, bunlar içinde her iki özellikle nitelenen üçüncü grubu ön plana çıkarmaktadır.¹²⁵

Râzî, son dönem eserlerinden *el-Metâlibü'l-âliye*'de insanın, teoloji ve bu ilimdeki meseleler hakkında bütün ayrıntılarıyla kesin ve yakinî bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığı görüşünü dile getirmektedir. Bu konular hakkında insan için ancak sınırlı bir bilgi mümkündür. Ona göre metafiziğin yüce hakikatlerine ulaşmada ashâb-ı nazar ve istidlâlin metodu ile ashâb-ı riyâzet ve mücadelenin metodu olmak üzere iki yol vardır.¹²⁶ Râzî, kelâm

Fârâbî ve İbn Sînâ ile onların yolundan giden Meşşâiler; üçüncüsünün temsilcisi kudemâda olmadığı gibi müteahhirinden ise sadece şerhedilen kitabın musannifi Şeyhü'l-İshrâk, dolayısıyla İshrâkî gelenektir. Şehrezûrî, İshrâkî düşünceyi, Meşşâî felsefeden ayırt etmek için "el-hikmetü'z-zevkiyye" terimini kullanmaktadır. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İshrâk*, nşr. Hüseyin Ziyâî (Tahran: Müessesesi-i Mütâleât ve Tahkikat, 1372 hş./1993), s. 11-12, 26-29.

125 İbn Sînâ, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, şerh: Fahreddin er-Râzî, çev. Ömer Türker (İstanbul: Hayy Kitap, 2010), s. 29-30, 32. Râzî'nin *el-Meâlim* adlı eserinde nazari ve amelî güçlerin halleri bakımından yaptığı nefis taksimi, yukarıda zikredilenlere paralel sayılabilir. Ona göre nazari güçleri bakımından nefisler dörde ayrılır: Bunların en şerefli, yüce ilâhî ilimlerle vasıflanan nefislerdir. İkincisi, metafizikle ilgili gerçek bilgilere yakın sağlayan burhan yoluyla değil, iknaî bilgilerle yahut taklitle ulaşanlardır. Üçüncüsü, gerçek ve bätül bilgilerden hâli olan nefislerdir. Dördüncüsü bätül bilgilerle vasıflananlardır. Purcevâdî – Schmidtke, *Critical Remarks*, p. 115.

126 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, nşr. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1407/1987), I, 41-59. Buna benzer ayırımlar Râzî'den sonra da yapılmıştır. Meselâ Sadreddin Konevî hakikate ulaştırma bakımından iki

ilminin en üst ilim olduğunu kabul etmekle birlikte,¹²⁷ hakikatin aranmasında Sühreverdî gibi iki yolun birleştirilmesini önermektedir.¹²⁸ Ancak Râzî, felsefi ve kelâmî eserlerinde İshrâkî ve irfanî çizgileri nazarî düşünceyle birleş-tiren bir yaklaşım ortaya koyamamıştır. Zira İshrâkî ve irfanî çizgiler Râzî'den sonra ekolleşip daha sistematik bir düşünce sistemi haline gelmiştir. Buna karşın Taşköprizâde, Râzî'nin önce fakihlerden olup sonra sûfiler tarafına geçtiğini ve ehl-i müşâhededen olduğunu, tefsirini de bundan sonra yaz-dığını (va'lem enne'l-imâm kâne min zümreti'l-fukahâ sümme ilteheka bi-sûfiyye fe sâre min ehl-i'l-müşâhede ve sannefe't-tefsîr ba'de zâlik) belirtmek-tedir. Ona göre Râzî'deki bu değişim, Necmeddîn-i Kübrâ ile görüşmesinden sonra gerçekleşmiştir.¹²⁹ Taşköprizâde'nin yorumunu dikkate aldığımızda, Râzî'nin *el-Metâlibü'l-âliye* ve *Şerhu'l-İşârât*'ta dile getirmiş olduğu yöntemi, *Mefâtihu'l-gayb* adlı tefsirinde uyguladığını söylemek mümkündür.

yöntemi karşılaştırır. Müşahedeye dayanan tasavvufî yöntem klasik dönem tasavvu-fundaki riyâzet esaslarına dayanmakla birlikte, onun da ötesinde bir hakikat arayışı-dır. Tümevarımın (istidlâl) özünü oluşturduğu “kıyas ve burhân yöntemi” ise filozof-ların yöntemidir. Konevî ehl-i nazar terkibiyle filozofları kasteder. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi*, s. 81-87.

Bu tasnifi daha dakik hale getiren Seyyid Şerîf'e göre ise mârifeti tahsil yolu ikidir: Birincisi, “nazar ve istidlâl yolu”dur. Bu yolda olanlar milel-i enbiyadan bir milleti iltizam ettilerse mütekellimîn, bir milleti iltizam etmedilerse Meşşâiyyûn adını alır. İkinci yol “riyâzet ve mücâhede yolu”dur. Bu yolda olanlar riyâzetlerinde ahkâm-ı şer'iyyeye muvafak ettilerse sûfiyye-i müteşerriûn, ahkâm-ı şer'iyyeye muvafak etmedilerse hükemâ-i İshrâkiyyûn olarak isimlendirilir. Cürçânî'nin bu ayrımı kendi-sinden büyük bir kabul görmüş ve çok sayıda eserin girişinde tekrarlanmıştır. Meselâ bk. Akkirmânî, *İklilü't-terâcim* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1316), s. 3-4; Fuzûlî, *Matlau'l-i'tikâd fi ma'rifeti mebde' ve'l-meâd*, nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, çev. M. Esad Coşan – Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakül-tesi Yayınları, 1962), s. 11-12.

Molla Sadrânın Allah'ın bilgisine dair görüş sunan gruplar hakkında verdiği tasnif, onun kimleri hangi ekole bağlı olarak görmesi açısından önemlidir. Sadrâ, *el-Esfârü'l-erbaa*'da bu bağlamda yedi gruba yer vermektedir: Bunların ilk dördü antik dönem filozoflarından İslâm filozoflarına kadar geniş bir yelpazeyi içermektedir. Ancak dikkat çekici olan İslâm filozofları hakkındaki tasniftir. O, burada Fârâbî, İbn Sînâ, Behmenyâr ve Levkerî'yi Meşşâiler'in takipçileri olarak görürken, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Nasîrüddîn-i Tûsî, İbn Kemmûne, Kutbüddîn-i Şîrâzî ve Şehrezûrî'yi de Stoacılar'ın takipçileri olarak sınıflandırmaktadır. Sadrâ, beşinci grup için Mu'tezile, altıncı grup hakkında da müteahhirîn düşünürlerin çoğu ifadesini kullanmaktadır. bk. Molla Sadreddîn-i Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfârî'l-akliyyeti'l-erbaa: el-Esfârü'l-erbaa*, nşr. Ahmed Ahmedî (Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1380), VI, 170-71.

127 Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, vr. 1^b-2^a.

128 Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, I, 58-59.

129 Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde*, nşr. Kâmil Kâmil Bekrî – Abdülvehhâb Ebû'n-Nûr (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-hadîse, 1968), II, 122-23.

Ancak Râzî'nin ehl-i müşâhededen olduğuna dair görüşe ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini düşünüyoruz.¹³⁰ Buna karşın onun iki nazârî sistemi, felâsifenin ve mütekellimînin yaklaşımını tek bir çizgide terkip etmeye çalıştığı hususunda bir ihtilaf olmadığını belirtebiliriz. Fahreddin Râzî, fizik ve metafizik meselelere dair eseri *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de öncekilerin mirasını değerlendirme noktasında orta bir yol izleyeceğini (ihternâ el-vasat) belirtmiş, metafiziği kelâm ilmi bünyesine katma gayretiyle problemlerin (metâlib) tasnifi noktasında yeni bir yaklaşım getirmiştir.¹³¹ Böylece Râzî, İbn Sînâ felsefesini Gazzâlî prizmasından geçirerek iki tarafın kendi sistemi için olumlu olan taraflarını seçmiş, ikisi arasında "orta bir pozisyon" almıştır.¹³² Râzî'nin bu yaklaşımı yukarıda adı sayılan takipçilerinden meselâ Kâtibî, Urmevî ve Kâdî Beyzâvî tarafından da devam ettirilmiştir. Dolayısıyla Râzî çizgisinde olan düşünürlerin en belirgin özelliklerinden biri kelâm ve felsefe arasında bir yakınlaşmaya varılmasıdır. Felsefe ve kelâmın meselelerinin iç içe geçmesi olarak tanımlanan ve daha çok olumsuz bir yargıyla¹³³ sunulan bu durum, hakikate götüren yöntemle ilgili bir vahdet arayışına doğru evrilme olarak da yorumlanabilir. Hatta bu arayış daha sonra irfanî çizgiyi de içine alacak şekilde daha geniş bir sentez arayışına dönüşmüştür. Meselâ İbn Sînâcî sistemi, Fahreddin Râzî metafiziği ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf metafiziği ile bir büyük sentezde uyumlu hale getirmeyi deneyen Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) yaklaşımını bu şekilde değerlendirmek mümkündür.¹³⁴ Bu üç büyük düşünce sisteminin metafizik yaklaşımını bir arada tahlil eden diğer bir isim de Abdurrahman-ı Câmî'dir. Taşköprizâde'nin rivayetine göre Fâtih Sultan Mehmed bu üç düşünce sisteminin tahkikini yapan bir eserin yazılmasını istemiş,¹³⁵ Abdurrahman-ı Câmî de bu istek üzerine *ed-Dürretü'l-fâhire* adlı eserini kaleme almıştır.

130 Fahreddin Râzî'ye sûfî çevreler tarafından yapılan eleştiriler ve Râzî'nin tasavvufa bakışı hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. Hayri Kaplan, "Bahâ Veled, Şems ve Mevlânâ'nın Râzî'ye Eleştirileri ve Râzî'nin Sûfiler/Tasavvufa Bakışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14 (2005), s. 285-330.

131 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 89. Râzî, tabiat ve ilâhiyatla ilgili meselelerin bu şekildeki bir tertibi ve rafine haline getirilmesini (tehzib) kendisinden önce kimsenin yapmadığını ifade etmektedir. bk. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II, 557.

132 Ayman Shihadeh, "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005), p. 170.

133 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1993), s. 34-35; Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *DİA*, XXV, 200-1.

134 Tahsin Görgün, "Molla Fenârî", *DİA*, XXX, 247.

135 Abdurrahman-ı Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire fi tahkiki mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hükemâ*, nşr. N. L. Heer – A. Müsevî Bihbehânî (Tahran: Müesses-e Mütâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1980), neşredenin önsözü, s. 5-6.

4. Fahreddin Râzî, meselelerin tasnifi bakımından kendinden önceki mütekelliminden ayrılmaktadır. Râzî muhtelif problemleri diğerlerinden tefrik ederek bunları yeni bir düzen içerisinde ele almaktadır. Râzî bu bakış açısıyla yazdığı *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mûlahhas* adlı eserlerine varlık görüşünü yansıtan bir şablonu hâkim kılmış ve bunu tutarlı bir epistemolojik tasnife riayet ederek sunmuştur. Râzî bir taraftan İbn Sînâ'dan itibaren devam eden ansiklopedik tarzda eser yazımını *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mûlahhas* ile sürdürmüş, diğer yandan içeriği ve tertibi kendi bakış açısına göre yeniden düzenlemiştir. Buna göre bahsedilen eserler, mantığı bir tarafa bırakırsak, metafizik ve doğa bilimlerindeki meselelerin yeni bir bakış açısıyla düzenlemesini temsil etmektedir. Râzî *el-Mûlahhas*'ta umûr-ı âmme analizine mantıktan sonra ayrı bir başlık açarak İbn Sînâ ve sonrasında devam edegelen ansiklopedik usulle kendi epistemolojik çerçevesini birbirine bağlamaktadır.¹³⁶

Râzî umûr-ı âmme analizini, bilginin niteliği bağlamında varlığın derecelerine bağlamaktadır. Ona göre en genel şey olan varlık, en iyi bilinendir. Râzî umûr-ı âmme kavramı ve içeriğiyle ilgili *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'nin girişinde şunları kaydetmektedir:

Şeylerin en geneli (eam) ve kapsamlısı varlık (vücûd) olduğuna göre kitaba varlık, onun özellikleri ve hükümlerinin araştırılmasıyla başlamakta bir beis yoktur. Sonra onun mukabilini, yani yokluğu zikredeceğiz. Daha sonra kapsam ve genellik bakımından varlığa yakın şeyleri zikredeceğiz ki bunlar; mahiyet, birlik-çokluktur. Umûr-ı âmmeye müteallik olan bu bahisleri bitirdikten sonra varlığın ilk bölündüğü kavramlar olan zorunlu ve mümkünün özellikleri ve onunla ilgili hükümleri inceleyeceğiz. Sonra kıdem ve hudûs kavramlarının incelenmesine geçeceğiz ki bu kavramlar da bazı açılardan (i'tibârât) varlığın ilk bölündüğü kavramlardır. Bütün bunlar birinci kitabın (umûr-ı âmme) kapsamında olan şeylerdir.¹³⁷

Râzî bu bakış açısına göre umûr-ı âmme başlığını kullandığı *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mûlahhas*'ta aynı kavramları tahlil etmiştir. Bunlar varlık, mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imbân, kıdem-hudûs başlıklarıdır. Râzî cevher-araz, illet-ma'lûl gibi başlıkları umûr-ı âmme kapsamında mütalaa etmemiştir. Râzî'nin varlık görüşüne göre varlık, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılmaktadır. Mümkün varlıklar da temelde cevher ve araz olarak

136 Heidrun Eichner, "Dissolving the Unity of Metaphysics from Fakhr al-Din al-Râzî to Mulla Sadra al-Shirâzî", *Medioevo: Rivista di Storia della Filosofia Medievale*, 32 (2007), p. 142-44.

137 Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 90-91.

ikiye ayrılmaktadır. Râzî bu iki eserinde umûr-ı âmmeden sonra cevher ve araz kavramlarını ana başlık yapmış, illet-ma'lûl kavramlarını ise doğa bilimlerinde etki-edilgi kategorileriyle ilgili olarak tahlil etmiştir. Râzî'nin umûr-ı âmme ile başlayan ve cevher, araz başlıkları ile devam edip teoloji ile sonlanan tasnifi kendisinden sonra büyük oranda devam ettirilmiş; bununla birlikte Râzî'nin şablonunu devam ettiren düşünürlerin arayış ve yaklaşımlarının bir yansıması olarak bazı farklı tasnifler de olmuştur. Burada umûr-ı âmme bağlamında bu tasnifi büyük oranda devam ettiren Esîrüddin el-Ebherî, Sirâceddin el-Urmevî ve Necmeddin el-Kâtibî'ye temas etmek istiyoruz.

Esîrüddin el-Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâik*, *Tenzilü'l-efkâr*, *Münteha'l-efkâr* ve *Merâsîdü'l-makâsîd* adlı eserleri konuların içeriği ve tasnifi bakımından homojen bir yapıda olmasa da, Râzî'nin umûr-ı âmme tasnifinden etkilenen ve bu gelenek içinde sayılabilecek eserleridir.¹³⁸ Ebherî *Münteha'l-efkâr* adlı eserinde mantıktan sonra metafiziğe geçmekte ve ilk kez “umûr-ı âmme” kavramını kullanmaktadır. Ebherî bu eserde metafiziğin ilk bölümü olan umûr-ı âmmeyi yedi alt başlığa ayırmıştır: varlık, mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imbân, hudûs-kıdem, öncelik-sonralık, illet-ma'lûl. İlet-ma'lûl umûr-ı âmmeye dahil edilirken cevher-araz ayrı bir bölüm haline getirilmiştir.¹³⁹

Sirâceddin el-Urmevî de *Metâliu'l-envâr* ve *Beyânü'l-hak* adlı eserlerinin içerik ve konu tasnifi açısından Râzî'nin sıkı bir takipçisidir. Râzî, *Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mûlahhas*'ta İbn Sînâcî ilâhiyyât ve tabiiyyât başlıklarını terketmiş ve umûr-ı âmmeden sonraki konulara cevher ve araz başlığını vermiştir. Râzî mantıkta bu iki bölüme işaret ederken “hikmet” kavramını kullanmıştır. Urmevî *Metâliu'l-envâr*'da Râzî'yi takiben doğa bilimleri ve metafiziğe dair iki bölüme “hakikî ilimler” adını vermiş ve bunları cevher ve araz başlıkları altında incelemiştir. Urmevî'ye göre genel olan (âmm) önde geldiğinden, ele alış sıralamasında da önceliğin ona verilmesi gerekmektedir. Bu nedenle o, eserine umûr-ı âmme ile başlamaktadır; zira varlık en genel kavram olduğu için ona ârız olan haller, yani umûr-ı âmme de en genel kavramın özellikleri olmaktadır. Urmevî, umûr-ı âmmenin içeriği noktasında da *el-Mûlahhas*'ı takip etmektedir.

Kâtibî'nin *Hikmetü'l-ayn* adlı eseri Râzî'nin *el-Mûlahhas*'ı ve Ebherî'nin *Keşfü'l-hakâik*'ıyla konuların tasnifi bakımından büyük bir benzerliğe sahiptir. Kâtibî ontolojik kavramların tahlilini metafizik bünyesinde “umûr-ı âmme” altında yapmaktadır. Kâtibî, umûr-ı âmmenin içeriği noktasında Râzî'yi takip

138 *Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-hakâik*, s. 241-88.

139 Eichner, “Dissolving the Unity of Metaphysics”, s. 175-76.

etmektedir. Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* ve *el-Mülahas'a*'ta umûr-ı âmme başlığı altında varlık, mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-ımkân, öncelik-sonralık kavramlarını incelemiştir. Kâtibî de “umûr-ı âmme” başlığı altında aynı kavramları incelemektedir. Kâtibî bir taraftan İbn Sînâcı ansiklopedik tasnif ve isimlendirmeyi devam ettirirken, diğer yandan Râzî'nin umûr-ı âmme analizini benimsemiş ve bu bahsi metafiziğin bünyesine katarak İbn Sînâ ile Râzî arasında bir sentez denemiştir.¹⁴⁰ Ancak burada bir hususa işaret etmek uygun olacaktır. Örnek verdiğimiz bu üç isim ve diğerleri gerek umûr-ı âmme bahsinde ve gerek diğer bahislerde Râzî'den kısmen farklılaşan tasnifleri de denemişlerdir. Bahsedilen durum Râzî sonrasındaki bir arayışla ilgilidir. Bununla birlikte Râzî'nin takipçisi olan çok sayıda isim meselelerin tasnifinde genel anlamda Râzî'deki şablonu esas almıştır. Bunun en yetkin formunu *el-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta görmek mümkündür.

IV. Sonuç

Fahreddin Râzî ile birlikte felsefe ve kelâmın meselelerinin iç içe geçmesi sentez arayışlarını beraberinde getirmiş, düşünürler arasında müşterek bir bakış açısı, tartışma zemini oluşmuş ve böylece farklı düşünce sistemleri “metafizik olma ortak paydasında” buluşmuşlardır.¹⁴¹ Bu yaklaşım, bir sonraki aşamada özellikle VII/XIII ve VIII./XIV. yüzyıldan itibaren farklı akımlar arasında bir terkip gayretinde olan düşünürlerin eserleriyle zirveye varmıştır. Biz bu çalışmada Fahreddin Râzî düşüncesini ilk kuşaktan itibaren devam ettiren öğrencileri ve takipçileri bağlamında “Fahreddin Râzî ekolu” başlığıyla analiz ettik. Râzî'nin ilk kuşak öğrencileri ve takipçileriyle olan bağlantılarını tabakat kitapları ve icâzetnâmelerden hareketle ortaya koymaya çalıştık. Ardından Râzî çizgisinde gördüğümüz düşünürler üzerinde durduk. Çalışmamızda Râzî ekolünün özellikle ilk kuşaklarda kimlerden oluştuğunu belirleme gayretinde olduk. İsimleri verilen düşünürler ağırlıklı olarak Selçuklu sonrası ve İlhanlı dönemi bilginleridir. Bu isimler Selçuklu, Eyyûbî, Memlük ve İlhanlı medreseleriyle Osmanlı bilginleri ve medreselerini birbirine bağlama noktasında önemli olduğu gibi, bu isimler ilk kez derli toplu olarak bir arada sunulmuştur. Nihayet Râzî ekolünü oluşturan düşünürlerin ortak özelliklerini dört madde halinde belirledik ki bu özellikler, Râzî'nin yaklaşım ve yönteminin takipçileri elinde bir düşünce sistemine dönüştüğünü göstermektedir.

Bu ve benzeri çalışmalar, İslâm düşüncesi tarihi yazımında birbirinden kopuk olarak addedilen isimler ve dönemler arasındaki irtibatı kurarak

140 Arıcı, “Necmettin el-Kâtibî”, s. 115-23.

141 Fazlıoğlu, “Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz”, I, 415.

sürekliliğe sahip; ancak dönüşüm yaşayan bir ilmî geleneğin olduğunu ortaya koyacak, ayrıca modern dönemde disiplinler arasına konulan kalın duvarların İslâm düşüncesinin klasik döneminde bulunmadığını farketmemizi de sağlayacaktır.

Özet

Fahreddin Râzî'yi felsefe, dar anlamda metafizik ile kelâm sahasında bir sentez döneminin müessisi olarak görmek mümkündür ve onun yaklaşımı, somut bir şekilde *el-Muhassal* gibi bazı eserlerinin ismine de yansımıştır. Mantiği nazarı ilimlerin temeli olarak gören Râzî, doğa bilimleri ve metafiziğin meselelerini yeni bir içerikle ve daha sistematik bir üslûpla ele almıştır. O kelâm ve felsefede mütetekellimîn ve filozofların delillerini karşılıklı olarak serdeden, açıklayan bir yaklaşıma sahiptir. Râzî'nin yaklaşımı, öğrencileri ve daha sonraki dönemlerde de takipçileri tarafından sürdürülmüştür. VII./XIII. yüzyıldan itibaren Râzî'nin takipçileri ve öğrencilerinden güçlü bir şekilde bahsedilmesi, İbnü'l-İbrî, İbn Hallikân, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve İbn Haldûn gibi tarihçi ve mütefekkirlerin bu tabirleri kullanması Fahreddin Râzî'nin etkili konumuna işaret etmektedir. Bu çalışmada Fahreddin Râzî'nin bilhassa XIII. yüzyılda, yöntemi ve yaklaşımını devam ettiren isimleri "Râzî ekolü" tabiri etrafında irdedeceğiz ve bu kavramı felsefe ve kelâm tarihi ile literatürü bağlamında temellendirmeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Fahreddin Râzî, Râzî ekolü, İslâm düşüncesi tarihi, Osmanlı öncesi nazarı düşünce.
