

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



Copyright © Ravza Yayınlar, 2015  
Eserin tüm hakları Ravza Yayınları'na  
aitir. İzinsiz tamamı veya bir kısmı  
hiçbir ortamda kopyalanamaz, kaynak  
göstermek şartıyla alıntı yapılabilir.

EBÜBEKİR ZEKERİYYÂ ER-RÂZÎ'NİN  
FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

Genel Yayın Yönelmeni  
MUSTAFA KASADAR

Kapak  
Rabbani Düz

Sayfa Düzeni  
Rabbani Düz

Sertifika No  
31896

ISBN  
978 975 2419 13 1

Basım Yeri ve Yılı  
Ravza Yayıncılık ve Matbaacılık  
Kale İş Merkezi No: 51-52  
Davutpaşa / İstanbul  
Tel: 0212 481 94 11

Haziran 2017

RAVZA YAYINLARI

Büyük Reşitpaşa Cad. No: 22/42  
Vezneciler - Eminönü / İstanbul

Tel: (0212) 528 46 17  
Fax. (0212) 514 27 31

www.ravzakitap.com  
ravzasiparis@hotmail.com

# EBÛBEKİR ZEKERİYYÂ ER-RÂZÎ'NİN FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ

-İlâhiyyât (Metafizik) ve Tabîiyyât (Doğa Felsefesi)-

DR. TURGUT AKYÜZ



## **Turgut AKYÜZ;**

Trabzonlu bir ailenin çocuğu olarak 1981'de Giresun/Yağlıdere'de dünyaya geldi. 1994'de ilkokulu köyünde 1997'de ortaokulu ilçede tamamladı. 2000 yılında Giresun Tirebolu İmam-Hatip lisesinden mezun olup aynı yıl Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesine yerleşti. 2005'de mezun oldu. Aynı yılın Eylül ayında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı'ndan başladığı yüksek lisansını 2011 Ekim'de "Ebûbekir Zekeriyâ Râzî'nin Metafizizi" adlı teze tamamladı. Ekim 2004-Ekim 2011 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığında görev yaptı. Ekim 2011'den beri ÖYP kapsamında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Mantık Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak görev yapmaktadır. Ekim 2011'de Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı'nda başladığı doktora eğitimini "Fahreddin Râzî'nin el-Mantuku'l-Kebîr'inin Tahkik ve İncelemesi" adlı teziyle devam etmektedir. Evli ve üç çocuk babası olan yazarın ayrıca çizgi film senaryoları, hikayeleri, çevirileri ve gazete yazıları bulunmaktadır.

## **İthaf :**

Bu çalışmamı; hayırlı bir ömür sürmeleri temennisiyle oğullarım MUHAMMED EBUBEKİR, AHMED ALİ ve MAHMUD ENES'e ithaf ediyorum...

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	9
GİRİŞ.....	13
A. Râzî'nin Kendi Eserleri.....	23
B. Nakil ve Tenkitletler.....	25
C. Çağdaş Araştırmalar.....	28
<b>1.BÖLÜM BEŞ ONTOLOJİK İLKE.....</b>	<b>33</b>
<b>I. BÂRÎ TEÂLÂ.....</b>	<b>28</b>
A. Bârî İsmi.....	34
B. Bârî'nin Varlığı.....	38
C. Bârî'nin Sıfatları.....	44
D. Bârî Ne Değildir?.....	52
<b>II. NEFİS.....</b>	<b>55</b>
A. Nefs'in Varlığı.....	56
B. Nefs'in Ezelî Olması Meselesi.....	65
C. Nefsin Araz Olmaması ve Gayri Cismânî Bir Cevher Oluşu.....	69
D. Akıl ve Akl'ın Nefis ile Olan İlişkisi.....	73
E. Nefs'in Diğer Özellikleri.....	76
F. Nefis-Bârî İlişkisi.....	83
<b>III. HEYÛLÂ.....</b>	<b>89</b>
A. Heyûlâ'nın Varlığı.....	91
B. Heyûlâ'nın Ezeliliği.....	95
C. Heyûlâ Atomistik Oluşu.....	98
D. Cisim Olmayışı.....	100
E. Cevher Oluşu.....	105
F. Bilfiil Mevcut Oluşu.....	106
G. Heyûlâ'nın Diğer Özellikleri.....	109
H. Heyûlâ-Nefis İlişkisi.....	115
J. Heyûlâ-Bârî İlişkisi.....	117
<b>IV. HALÂ.....</b>	<b>120</b>
A. Halâ'nın Varlığı.....	122
B. Halâ'nın Ezeliliği.....	126
C. Cisim Olmayışı ve Cevher Oluşu.....	128
D. Bilfiil Mevcut Oluşu: Mutlak Yokluk Değildir, Noktalara Bölünebilir.....	130
E. Halâ'nın Diğer Özellikleri.....	135
F. Halâ-Heyûlâ İlişkisi.....	140
G. Halâ-Nefis İlişkisi.....	143

H. Halâ-Bârî İlişkisi.....	144
<b>V. DEHR</b> .....	145
A. Dehr'in Varlığı.....	147
B. Dehr, Felek veya Hareketin Sayısı Olmayıp Araz Değildir ve Gayri Cismânî Bir Cevherdir.....	152
C. Bilfiil Vardır.....	156
D. Dehr'in Diğer Özellikleri.....	157
E. Dehr'in Heyûlâ ve Halâ ile İlişkisi.....	159
F. Dehr-Nefis İlişkisi.....	162
G. Dehr- Bârî İlişkisi.....	158
<b>VI. DEĞERLENDİRME</b> .....	167
<b>2.BÖLÜM METAFİZİK AÇIDAN ÂLEM VE İNSAN</b> .....	179
<b>I. ÂLEM (TABİAT)</b> .....	179
A. Âlem'in Yaratılışı (Hâdis Oluşu).....	181
B. Âlem'in Tabîî Yapısı.....	186
1. Cevher, Araz ve Unsurlar.....	186
2. Mekân, Zamân ve Hareket.....	192
3. Âlem'in Diğer Özellikleri.....	197
C. Teleoloji: Âlem'de Hikmet ve Gaye.....	200
D. Âlem'in Yok Olması.....	202
<b>II. MİKROKOZMOS (KÜÇÜKALEM) OLARAK İNSAN</b> .....	203
A. İnsanın Varlık Şartları.....	205
1. İnsan Nefsi.....	205
2. İlâhî Bir Bağış Olarak Akıl.....	208
3. İnsanın Diğer Özellikleri.....	210
B. İnsanın Meâdî.....	212
1. Ferdî Nefsin Ölümsüzlüğü.....	212
2. Tenâsüh Meselesi.....	213
<b>III. DEĞERLENDİRME</b> .....	220
<b>SONUÇ</b> .....	223
<b>KAYNAKÇA</b> .....	236
<b>İNDEKS</b> .....	251

## KISALTMALAR

<i>A.mlf.</i>	Aynı müellif
<i>A.g.e.</i>	Adı geçen eser
<i>Ar.trc.</i>	Arapça tercümesi
<i>b.</i>	İbn, bin, oğlu
<i>bkz.</i>	Bakınız
<i>c.</i>	Cilt
<i>ç.</i>	Çoğulu
<i>çev.</i>	Çeviren, tercüme eden
<i>drl.</i>	Derleyen
<i>drl.thk.</i>	Derleyen ve tahkik eden
<i>ed.</i>	Editör
<i>h.</i>	Hicrî
<i>haz.</i>	Hazırlayan
<i>İA.</i>	Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
<i>inc.</i>	İnceleme
<i>İng.trc.</i>	İngilizce tercümesi
<i>krş.</i>	Karşılaştırma
<i>m.</i>	Mîlâdî
<i>md.</i>	Maddesi
<i>m.ö.</i>	Milattan Önce
<i>n.n.</i>	Neşreden'in (yayınlayanın notu) notu
<i>nşr.</i>	Neşreden
<i>s.</i>	Sayfa
<i>sy.</i>	Sayı
<i>ty.</i>	Tarih yok
<i>TDVİA.</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<i>thk.</i>	Tahkik
<i>thr.</i>	Tahriç
<i>tkd.</i>	Takdim, giriş.
<i>trc.</i>	Tercüme eden
<i>tsh.</i>	Tashih/düzeltilme
<i>ty.</i>	Tarihi yok
<i>v.</i>	Vefatı
<i>vd.</i>	Ve devamı
<i>vr.</i>	Varak
<i>vs.</i>	Ve saire
<i>y.</i>	Yıl
<i>yy.</i>	Yayımlayanı yok
<i>Yay.</i>	Yayınları/Yayınevi





## ÖNSÖZ

*Bismillahirrahmânirrahîm! Alemlerin Rabbi olan ve bize akıl ihsan edip doğru ile yanlışı, güzel ile çirkinini, iyi ile kötüyü ayırma fitratı bahşeden Allah Teala'ya hamd ü senalar olsun. Peygamberlerin sonuncusu olan Muhammed (SAV), ailesine ve dostlarına bereket ve ihsanda bulunması da Yüce Mevla'dan niyazımızdır.*

*Tarihimiz boyunca felsefi görüşleri ciddi eleştirilere konu olmakla birlikte; bu eleştirilerin aksine genelde kimyâcı veya tabip olarak bilinen Ebûbekir Zekeriyâ er-Râzî'nin; metafizik görüşleri hakkında yapmış olduğumuz bu çalışmanın, araştırmacılara faydalı olması ümidiyle; çalışmamızın, filozofa ait diğer felsefi görüşlerin de araştırma konusu yapılmasında bir adım olmasını temenni ediyoruz.*

*2011 yılında yüksek lisans tezi hazırlanan bu eseri; alanın ihtiyaçları doğrultunsa ve muhterem hocalarımın yol göstermelerine binaen; güncel yayınları da dikkate alıp tekrar gözden geçirip yayına hazırlama gereği duyduk.*

*Eserin hazırlanmasında katkıları bulunan yüksek lisans tez danışmanım Prof. Dr. İlhan KUTLUER Hocam'a; eserin yayınlanmasına vesile olan ve eserin tamamını inceleyip tashihini yapma nezaketini gösteren Prof. Dr. Ali DURUSOY ve Doç. Dr. Ömer TÜRKER Hocalarıma; ayrıca yardımlarından dolayı Prof. Dr. Mahmut KAYA, Prof. Dr. Hasan HACAK ve Arş. Gör. Kamuran GÖKDAĞ'a teşekkürlerimi arz ediyorum.*

*Çalışmamız, filozofun metafizik görüşlerini bir bütün içerisinde ele almayı amaçlamaktadır. Bu nedenle çalışmamızı; “Giriş” ve “Sonuç” bölümleri haricinde iki temel bölüme ayırmayı uygun gördük. Birinci bölümde, filozofun “Beş İlke” görüşü ele alınacaktır. Bu bölümde, Beş İlke'nin kaynağı üzerinde durulduktan sonra; Beş İlke'den her birisi müstakil olarak ele alınıp incelenecektir. Fakat daha da önemlisi, bu bölümde Beş İlke'yi oluşturan unsurların birbiriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu anlamaya çalışacağız. Burada Beş Ontolojik İlke'nin anlaşılmasında, asıl önemli olan husus, Râzî'nin söz konusu ilkeleri hangi kaynaklardan alıntı yaptığından çok bu sistem ile neyin amaçlandığı ve buna bağlı olarak sistemin hangi temeller üzerine inşa edildiğidir. Ama daha da kritik olan nokta, ilkelerin sayısının hangi sebepten dolayı beş tane olduğu ve bu Beş İlke'nin birbiri ile nasıl irtibatlandırılıp izah edildiğidir. Bu nedenle genel karşılaştırma kısmında, ilkelerin sayısının niçin beş olduğu ve bu ilkelerin birbirleri ile olan ilişki şekillerini ele alacağız. Çalışmamızın ikinci bölümünü ise “Âlem” ve “İnsan” meselesine tahsis etmiş bulunuyoruz. Âlem bölümünde; Âlem'in bir parçası olduğu halde önemine binaen insan üzerinde ayrıca durulacaktır. Bu nedenle; çalışmamızın bu kısmında; eksik kalan yaratılış ve yaratılmışlar meselesini ele almak fakat bunu yaparken metafizik sınırlar içinde kalmak; bir başka ifade ile tabiat (fizik) felsefesi meselelerinden uzak durarak sadece Tabiat'ta varolan şeylerin metafizik kökenlerini araştırmak istiyoruz. Fakat gerek Âlem gerekse İnsan konularını işlerken; fizik, biyoloji ve ahlak konuları yerine, metafizik konuları tercih ettik. Bir başka ifade ile; Âlem'in işleyişi ile insanın nasıl bir hayat sürdürdüğünden çok; bu işleyiş ve eylemlerinin kökeni ve metafizik boyutu üzerinde durduk. Son olarak; fizikten çok metafizik alanla irtibatlı gördüğümüz; Âlem'in ve insanın sonu meselesini, ele aldık. Âlem'in ve insanın sonu meselesi; Beş İlke'den, Bârî hariç diğer dördünün (Nefis, Heyûlâ, Halâ ve Dehr) gelece-*

*ğe yönelik varlıkları yani ebedilikleri ile ilgili olup; bu meseledeki araştırma ve delillerimizin tecrübe ya da beş duyuya değil akla dayanıyor olmasından dolayı; mesele zaten, doğrudan metafiziğin konusu haline gelmektedir.*

Başakşehir  
15 Haziran 2017  
Turgut AKYÜZ



## GİRİŞ

Ebûbekir Muhammed b. Zekeriyâ b. Yahyâ er-Râzî (251-320/865-932).<sup>1</sup> Ebûbekir Râzî olarak da bilinir. Ama diğer Râzî'lerden ayırmak için, kaynaklarda genelde Zekeriyâ er-Râzî veya Muhamed b. Zekeriyâ er-Râzî olarak zikredilmiştir. Felsefi görüşleri ve özellikle de metafizik sistemi hakkında çok fazla eleştiri ve ithama maruz kalan filozof; bu itham ve araştırmaların aksine, filozof olarak değil de tabip veya kimyager olarak ün salmıştır. Kla-

---

1-251/865 senesinde bugün İran'ın Tahran şehri yakınlarında bulunan Rey'de dünyaya gelmiştir. Üstadımız diye söz ettiği Câbir b. Hayyân (v.200/815)'dan (Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbü'l-Esrâr ve sirri'l-esrâr*, s.2.) ders aldığı rivayet edilir. Fakat Câbir ile çağdaş olmadığından muhtemelen ona ait eserleri okumuştur. Belhî (236/850-322-934) ve İrânşehri de hocaları arasında gösterilir. (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.479.; Nâsir Hüsrev, s.266.). Adı geçen Belhî, muhtemelen Ebû Zeyd el-Belhî olmalıdır. (Umud Kaya, *Ebû Zeyd el-Belhî'nin Ahlak Felsefesi*, s.21,22.). Hasan b. Mansur el-Hallâc da hocaları arasında gösteriliyor. (Mahmut Kaya, "Râzî, Ebû Bekir", TDVİA, c.XXXIV, s.479.). Filozofun Ebu İshak el-Varrak ile İbn Rebbân et-Taberî (192/808-249/852)'den haberdar olduğunu anlıyoruz (Râzî, "*El-Hâvi fi't-Tıbb*", s.15.). Buhâra, Semerkant, Bağdat ve Rey'de bulunduğunu biliyoruz. Bunun dışında ilim tahsili için İslam dünyasının birçok şehrine ziyaretler düzenlediği rivayet edilir. (Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s.69). Doktorluk, saray tabipliği, başhekimlik ve saray danışmanlığı görevlerinde bulunmuştur. (Kaya, A.g.e., s.70.). Yunan filozoflarının tamamından haberdar olduğunu anlıyoruz. Ayrıca Yeni-Eflâtuncuları da tanımaktadır. Başta Aristoteles ve takipçileri (Huneyn b. İshâk, 193/809-259-873, Sâbit b. Kurrâ, 211/826-288-901, Kindî (185/801-252/866) gibi) olmak üzere Yeni-Eflâtuncular hakkında ciddi tenkitleri vardır. En büyük muhalifleri arasında Şii ve Mu'tezili kelimciler de sayılabilir. Başta Galen olmak üzere, Proclus, Ahmed b. Tayyib es-Serahsî, Kindî gibi filozoflara; Ebû Kâsım el-Belhî (273/886-319-931), Câhız (150/767-255-869) ve Mismâi (v.274/887) gibi mu'tezili kelimcılara reddiyeler yazmıştır. Düşmanları ve muarızları çok olan filozofa; Ebû Kâsım el-Belhî, Mismâi, İbn Ebî Sâdik, Ebû Âli b. Zahr ve İbn Hazm gibi birçok müellif tarafından da reddiyeler kaleme alınmıştır (İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, s.423,425,461,529.; İbnü'l-Kiftî, s.88vd.). Muhtemelen İbnü'r-Râvendî (v.301-913) ile de görüşmüştür. (zira İbnü'l-Varrâk aynı zamanda İbnü'r-Râvendî'ye de hocalık etmiştir. Bkz. Şahin Filiz, s.151). Fârâbi (258-871-339/950) ile de çağdaş sayılır. Uzun bir ömür sürdüğü rivayet edilen Râzî, 320/932'de vefat etmiş olmalıdır (İbnü'l-Kiftî, *Ihbâru'l-ulemâ bi ahBârî'l-hukemâ*, s.272.).

sik dönemlerde er-Râzî'nin metafizik görüşleri, birçok araştırmaya konu olmuştur. Son dönemde ise, filozofun ahlak ve tıbbı dair görüşleri akademik incelemelere konu olmakla birlikte; felsefi görüşleri, ancak birkaç makaleye konu olabilmıştır. İşte bizim çalışmamız tam da bu noktada; söz konusu eksikliği tamamlamak için atılan mütevazı bir adımdan ibarettir.

Ebübekir Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî'nin felsefe ve metafizik<sup>2</sup> görüşü deyince; genelde anlaşılan ilk şey “Beş Ezeli İlke” veya “Beş Kadîm” diye bilinen sistemdir. Beş İlke; sırasıyla Bârî/Tanrı, Küllî Nefis, Heyûlâ/Mutlak Madde, Halâ/Mutlak Mekân ve Dehr/Mutlak Zamân'a dair görüşleridir.<sup>3</sup> İlk bakışta çalışmamız; Râzî'ye ait metafizik görüşler ile sınırlı olduğu düşünülse de; burada metafizik konularını, Beş İlke ile sınırlandırmak; bir takım noktaları eksik bırakmak olacaktır. Zira her şeyden önce, Beş İlke'nin temel amacı; Âlem'in yaratılışını ispat etmektir. Bu durumda yaratılış ve buna bağlı olarak yaratılan şeylere değinmeden; Beş İlke ile alakalı görüşlerin bir sonuca bağlanamayacağı kanaatindeyiz. Ayrıca burada söz konusu olan yaratılış; Âlem'in kendisinden öncedir. Yani Âlem'in yaratılışından bahsetmek; metafizik bir konudur. Şu halde Beş İlke'nin ilk ve temel unsuru olan Tanrı, Râzî'nin sisteminde Bârî (Yaratıcı)'dır. Bârî dışındaki diğer Dört İlke'nin varlık amacı da, zaten Âlem'in hâdis (veya muhdes/sonradan ortaya çıkma/yaratılmış) olduğunu ispata yöneliktir. Elimizde bulunan mevcut metinlere dayanarak edindiğimiz izlenime göre Râzî'nin bütün gayreti, dehrî veya tabiatçı adını verdiği gruba cevap vermek ve onlardan gelecek itirazları çürütecek bir sistem kurmaktır.<sup>4</sup> Râzî'nin bizzat

2-Metafizik kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. İlhan Kutluer, “Metafizik”, TDVİA, c.XXIX, s.399-402.

3-Antik Yunan filozoflarından Pherikides'in “Beş Hücre” adlı manzum bir eseri bulunmakta ve bu eserdebeş ilkeden söz edilmektedir: Ezeli olan Kronos yani Zaman, dünya üzerindeki hayatın en yüce ilkesi olan Zeus, yer tanrıçası Khtonıa; ayrıca Sis ve Karanlık. Bkz. Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, c.I, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları, 2008, s.80.

4-Ebübekir er-Râzî, bizzat kendisi Aristoteles'i mülhid ve dehrilikle itham etmiştir. Bkz. Ebû

kendi ifadesiyle söz konusu tabiatçı veya dehrî grup (Râzî, iki kelimeyi çoğu zaman aynı anlamda ve aynı kişiler için kullanmaktadır); başta Aristoteles (m.ö. 384-322) olmak üzere; Proklos (412-485), Galen (129-216), Hipokrat (m.ö. 460-370), Empedokles (m.ö. 490-430) ve onların İslâm dünyasındaki temsilcileri olan; Sâbit b. Kurrâ (205-288/821-901), Huneyn b. İshâk (193-259/809-873) ve el-Kindî (184-259/801-873)'dir. Râzî'nin mücadele içinde olduğu -kendi ifadesi ile söylemek gerekirse- bu deist ve ateist gruba ilave olarak bir de yaratılış meselesinde felsefe veya akıl ile izahı mümkün olmayan iddialarda bulunan Mu'tezile kalamcılarını da eklemek gerekmektedir.

Fakat Râzî, felsefe ve kelim tarihini boyunca pekçok eleştiriye konu olmakla birlikte; unutulmuş bir filozof olmuştur. Bunun bir sonucu olarak; Fahreddîn er-Râzî (544-606/1149-1210) ve Merzûkî (v.421/1030) istisna edilecek olursa; tarihte pek az müellif, Râzî'nin sistemini anlamaya ve nesnel olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Bu nedenle Zekeriyâ er-Râzî'nin metafizik sisteminin temeli olan Beş Ezeli İlke görüşünden bahsederken; kullanmış olduğumuz üç kelimeyi de tahlil etmemiz gerekecektir. Birincisi; acaba Râzî, "ilke (mebde-أدبم)" kavramının doğrudan kullanmış mıdır veya bu anlamda kullandığı diğer kelimeler ile neyi kastetmiştir? Ve dahası; Râzî'nin Beş İlkesi; diğer kalamcılar ve filozofların sisteminde neye karşılık gelmektedir? İkincisi; burada sözü edilen ilkelerin sayısı gerçekten beş ile tahdit edilmiş midir; bizzat Râzî'nin kendisi bir sistemleştirme veya tasnifte bulunmuş mudur? Üçüncüsü ise, ezeli veya kadim ile kastedilen şey nedir? Ve asıl önemlisi; varlığın ilkelerinin ezeli olduğunu kabul eden yegane filozof, Râzî midir? Burada dördüncü bir mesele olarak; acaba söz konusu ilkelerin kaynağı nedir? soru-

---

Hâtım, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.16. Makâle fi mâ ba'de't-tabia adlı eseri incelendiğinde; O'nun en büyük muarızlarının da Aristoteles'in takipçileri olan Galen, Hipokrat, Sâbit, Huneyn ve Kindî olduğu görülecektir. Bkz. Bâri ve Nefis bahisleri.

su akla gelmektedir. Fakat kanaatimizce; ilk üç soruya tam olarak cevap verilip; söz konusu ilkelerin amacı ortaya konulabilirse bu son sorunun pek bir önemi kalmayacaktır. Zira bir filozofun; kimden veya hangi düşüncelerden istifade ettiği meselesine anlam katan ve bu sorudan daha önemli olan husus; bu ilkelerle, filozofun; neyi amaçladığı veya bir başka ifade ile söz konusu kavramları hangi amaç için kullandığıdır.

Râzî'nin bizzat kendisi, Âlem'deki (evren)<sup>5</sup> yaratılış, hayat ve düzenin kaynağından söz ederken; “sebeb”, “illet”<sup>6</sup> ve “fâil”<sup>7</sup> kelimelerine yer vermektedir. Ebû Hâtîm, kendisinin bizatihi “ilke” (mebde’, ç.mebâdî)<sup>8</sup> kavramını kullandığını ifade etmiştir. Kısacası Râzî'nin bizzat kendisi, ilke (mebde’) kavramını doğrudan kullanmamakla birlikte; Âlem'in yaratılış ve varlığının, Âlem'deki hayatın, akıl, ilim ve düzenin; görünen tabiat haricinde başka sebepleri olduğunu kabul etmekte ve bu kaynağı ifade etmek için bir takım ifadelere yer vermektedir. Netice itibariyle Beş Ezelî İlke adıyla anılan şey; aslında Âlem'deki varlığın ilkeleridir diyebiliriz.

Râzî'nin Beş İlke sisteminde, bu zamana kadar ilkelerin kaynağı üzerinde durulmakla birlikte; ilkelerin varlık, mahiyet ve özellikleri ile bu ilkeler arasındaki ilişki tarzının ihmal edildiğini söylemiştik. Burada Râzî'nin, Beş İlke görüşü ile alakalı ihmal edilen bir başka mühim nokta; Râzî'nin neden böyle bir tasnif veya inanca sahip olduğu meselesidir. Zira bu zamana kadar Râzî'nin Beş Kadîm veya Beş Ezelî İlke anlayışına sahip olduğunu savunanlar, bu ilkelerin hangi amaçla öne sürüldüğü meselesine vurgu yapmayı

5-İslam felsefesinde “âlem” kavramı; Allah Teâlâ haricindeki tüm varlıklar için kullanılmaklar birlikte Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî tarafından bu kelime, evren anlamında kullanılmıştır.

6-Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî, “Makâle fi mâ ba'de't-tabia”, **Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî**, s.117,119.

7-Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî, Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs, **Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî**, s.32.; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.36.

8-Ebû Hâtîm er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.16.



ihmal etmişlerdir. Her şeyden önce, sistemin asıl amacının; varlığın bir başlangıcı olduğunu yani bir başka ifade ile yaratılışı ve buna bağlı olarak, yaratılmış şeylerin dışında bir Bârî'nin varlığını; ayrıca bu Bârî'nin, yaratılmış olan diğer şeylerden aşkınlık ve üstünlüğünü ispat etmek<sup>9</sup> ve yine başta dehrîler ve tabiatçılar tarafından ortaya atılan, yaratılış meselesinde; İslâm ile felsefe/bilim/akıl arasında bir çelişkinin bulunduğu iddialarına cevap vermek (yani din-felsefe uzlaştırması<sup>10</sup>), olduğu unutulmamalıdır. Bundan sonraki bölümlerde; sistemin kimden alındığı veya neye benzediğinden çok; bu sistem ile neyin amaçlandığı temel ölçü olarak alınıp; tek tek bütün ilkeler ve bu ilkeler arasındaki ilişkiler, bu temel ölçüye göre değerlendirildiğinde; sistem daha doğru bir biçimde anlaşılabilir ve sistemde çelişki ya da gerçeğe aykırı yahut mitolojik gibi görünen bazı noktalar daha iyi anlaşılabilir. Sistemin asıl amacına binaen; bu zamana kadar kullanılan terimlerin aksine; Râzî'nin ezeli ilkelerinden bahsederken; Beş Ontolojik İlke terimini kullanmayı uygun gördük.

İşte tam bu noktada sorulması gereken soru şudur: acaba Râzî; varlığın söz konusu ilkelerini ve bu ilkelerin neler olduğunu bir sistem dahilinde beyan etmiş midir? Bugün elimizde mevcut olan metinlerde, Râzî'ye ait ilkelerin sayısına veya bu ilkelerin neler olduğuna dair doğrudan bir ifadeye rastlamıyoruz. Fakat muarızlarının ve araştırmacıların tenkit ve nakillerine bakıldığında; Râzî'nin, kelimeler ve felsefe tarihinde önemli olan ve muarızları için ciddiye arzeden bir sisteme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Râzî hakkında araştırma yapanların hemen hepsi; Râzî'nin, Beş İlke anlayışına sahip olduğunu kabul etmektedirler. Filozofun Galen'e yazmış olduğu reddiyede üzerinde durduğu meseleler ile bu çalışmada kendi görüşünü dayandırdığı temel ilkeler dikkatle incelendiğinde; söz konusu

9-Nasîruddîn Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s.122. krş. Razi, hocam dediği Cabir b. Hayyân Aristocu değildir ve varlığı dört unsurun birleşimi ile açıklamaz. Bkz. Sevim Tekeli ve diğerleri, *İlim Tarihine Giriş*, s.187

10-Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.344.

ilkelerin sayısının beş olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Zira Râzî, eser boyunca, dört temel ilke etrafında Galen'i tenkit etmektedir. Bunlar; Nefis<sup>11</sup>, Heyûlâ<sup>12</sup>, Mutlak Mekân/Halâ<sup>13</sup> ve de Mutlak Zaman'dır (Dehr).<sup>14</sup> Buna özellikle *Fî mâ ba'de't-tabîa* adlı eserindeki Bârî tartışmaları da ilave edildiği zaman<sup>15</sup>; felsefesinin temelini oluşturan meselelerin sayısı, beş'e tamamlanmaktadır. Bu da, gerek Ebû Hâtîm gerekse sonraki müelliflerin; Râzî'ye göre ilk ilkelerin, beş olduğuna dair nakillerini teyit etmektedir. Bir başka ifade ile Râzî, zımmen de olsa Beş İlke'nin varlığını kabul etmektedir.

Râzî'nin, varlığın çeşitli ilkeleri olduğunu kabul etmesinden daha çok; ilkelerin sayısı ve özellikle de bu ilkelerin ezeli olduğunu kabul etmesi, Onun muarızları tarafından şiddetle eleştirilmesinin asıl sebebi olmuştur. Râzî'ye göre yaratılışın ve varlığın bir takım ilkeleri vardır; dahası bu ilkeler, beş tanedir. Peki ama bu ilkelere mahiyeti nedir? Klasik ve modern araştırmacılar, bu ilkelerin ezeli olduğunu kabul etmektedirler. Kendisinin görüşleri ifade edilirken; Beş Ezeli (Hamse lem yezel)<sup>16</sup>, Beş Kadîm (el-Kudemâü'l-Hamse)<sup>17</sup>, Beş İlke (Hamsetü Eşyâ)<sup>18</sup> ve İlk Ezelifler Beştir (el-Kudemâü'l-Ûlâ)<sup>19</sup> ifadeler kullanılmıştır. İngilizce karşılık olarak;

11-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbuş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.16.; Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa*, s.120.

12-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbuş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.8.

13-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbuş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.37.

14-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa*, s.128vd.

15-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa*, s.116,119.

16-Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, c.I, s.35.

17-Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.10.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus (drl.), "el-Kavl fi'l-Mekani ve'z-Zamân", *Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî*, drl.thk. Paulus Kraus, s.255,256.

18-Ebû Reyhân el-Birûnî, *Tahkiku mâ li'l-Hind*, s.135.

19-Tüsü'den nakil, Kraus, s.216.

Five Eternals<sup>20</sup> veya Razi's principles<sup>21</sup>, kullanılmakta; dilimizde ise Beş Kadîm veya Beş Ezeli İlke olarak bilinmektedir.<sup>22</sup> Daha da önemlisi Râzî; Bârî<sup>23</sup>, Heyûlâ<sup>23</sup> ve Dehr'in<sup>24</sup> ezeli olduğunu bizatihi ifade etmiş; Nefis<sup>25</sup> ve Halâ'nın<sup>26</sup> ise, Âlem'den önce olduğunu işaret etmiştir.

Râzî'nin, bu ilkelere nasıl bir ezellilik atfettiğine ve ona göre, bu ilkelerin birbiriyle nasıl bir ilişki içinde olduğuna dair elimizde yeterli bilgiler mevcut değildir. Ayrıca, İslam filozofları içinde, Âlem'den önceki ilkelerine ezeli olduğunu kabul eden yegane filozof Râzî de değildir. Gazzâlî'nin (v.505/1111), *Tehâfüt*'ünde, filozoflara bu konuda eleştirdiği ve İbn Rüşd (v.595/1198) tarafından, felsefenin müdafaa edildiği düşünüldüğünde; Râzî, Bârî haricinde, birden fazla ezeli kabul etmekte yalnız olmadığı anlaşılacaktır.<sup>27</sup> Fakat meseleyi karmaşık hale getirip; Râzî'nin, diğer filozofların aksine, özel olarak bir tenkit ve takibata uğratılmasında; onun ezeli ilkeler kabul etmesinden çok; söz konusu ezelliliğin mahiyeti ile alakalı kendisine yapılan ithamlardır, diyebiliriz. Bu konuda Râzî'yi iki

20-Mehdi Muhakkık, *Razi's-Kitab al-Ilm al-Ilahi and the Five Eternals*, çev. Hüseyin Karaman, "Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî'nin Kitâbu'l-ilmî'l-ilâhî Adlı Eseri ve Beş Ezeli İlke Anlayışı", **Tabula Rasa-Felsefe Teolojisi**, s.267-274.

21-Muhsin Mahdi, "Remarks on al-Râzî's Principles", **Bulletin D'Études Orientales**.

22-Hüseyin Karaman, *Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî'nin Beş Ezeli İlke Anlayışının Kaynağı Problemi*, s.75-91.

23-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbuş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.15.; Ebu'l-ferec Muhammed b. Ebû Yâ'kûb İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.359; Bîrûnî; *Fihrist*, s.9.

24-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabia*, s.128-130.

25-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabia*, s.120.; Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbuş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.31.

26-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabia*, s.129.

27-Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, s.327. krş. "Ezelilerin birden fazla olduğunu iddia edenler çeşitli gruplara ayrılmışlardır. İlk grup; ezelilerin iki tane olduğunu iddia eder. Fâil (İlâh) ve Heyûlâ (Madde). İkinci grup ise; ezelilerin Fâil, Madde ve Halâ (boşluk, mekan) olmak üzere üç tane olduğunu savunur. Üçüncü gruba göre ise ezeliler, dörttür. Fâil, Heyûlâ, Halâ ve Müddet. Dördüncü grubun öncüsü olan Zekeriyâ er-Râzî; bu dört ilkeye Nefs'i de ilave ederek, ezelilerin sayısını beşe çıkartmıştır." Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, c.I, s.144vd.

müellif, açıkça hedef haline getirmiştir; Ebû Hâtim (v.382/934) ve Nâsır Hüsrev (v.481/1088)... Ebû Hâtim; Râzî'yi, tevhidi bozmakla itham edip; mülhit olarak göstermeye özel bir gayret göstermiştir.<sup>28</sup> Fakat Ebû Hâtim'in bu konuda nesnel olmadığına dair birkaç delil ortaya koymak mümkündür. Örneğin Râzî ile aralarında geçen tartışmada; Râzî'nin, Âlem'i hâdis olarak kabul ettiğini naklederken<sup>29</sup>; hemen sonrasında Râzî'nin bir mülhid olarak, Âlem'in kadim olduğunu savunduğunu iddia etmiştir.<sup>30</sup> Oysa aynı eserde Râzî'nin kendisinin dehrîlere karşı mücadele için gayret gösterdiğini ifade ettiğini de nakletmiştir. Böylece Ebû Hâtim, kendi kendini tekzip ederek; güvenilirliğine ve tarafsızlığına şüphe düşürmüştür. Diğer bir misal olarak, Ebû Hâtim; Yunan filozoflarının, Âlem'in birden fazla ilkesi olduğuna dair görüşlerini naklederken sadece "ilkeler (عقائد)" kavramına yer vermekte ve bu ilkelerin ezeliğine veya söz konusu filozofların mülhid olduğuna dair bir beyanatta bulunmamaktadır.<sup>31</sup> Fakat Râzî'nin ilkelerinden bahsederken, bu ilkelerin kadim olduğunu ısrarla vurgulamakta; dahası onun, tevhidi bozduğu hususunda ısrar etmektedir.<sup>32</sup>

Nâsır Hüsrev'e göre Râzî ve hocası olan Îrânşehrî; Dehr, Halâ ve Heyûlâ'nın ezeli olduğunu kabul etmekte; fakat Îrânşehrî, bu ilkelerin tek bir zata yani Bârî'ye indirgenebilecek, sadece isimde farklı cevherler olduğunu kabul ederken; Râzî, bu ilkelerin birbirinden ayrı cevherler olduğunu iddia etmektedir.<sup>33</sup> Fakat Nâsır Hüsrev; neye dayanarak Râzî ile Îrânşehrî arasında böyle bir ayrıma gitti-

28-Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Karaman, "Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî'nin Mülhidliği Gerçek mi Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", *Erzurum Kültür Eğitim Vakfı (EKEV) Akademik Dergisi*, sy.XI, y.2002, s.107-123.

29-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.20.

30-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.27.

31-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.131,135.

32-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.20.

33-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirin*, Ar.trc. Kraus (drl.), *el-Kavl fi'l-Mekân ve'z-Zamân*, s.266.

ğine dair en ufak bir izahatta bulunmaz. Nâsır Hüsrev'in, Râzî'ye göre, Beş İlke'nin birbirinden bağımsız ve ayrı olarak ezeli (lem yezel/kadîm ve ızdırârî/vâcib/zorunlu) olan cevherler olduğuna dair iddiaları hem kendisinden öncekiler hem de kendinden sonrakiler tarafından genel kabul görmüştür.

Râzî'nin mülhid olduğunu iddia edenlerin dayandığı temel kaynaklar olan Ebû Hâtîm, Kirmânî (v.411/1020), Mes'ûdî (v.345/956)<sup>34</sup> ve Nâsır Hüsrev'in<sup>35</sup> ortak özelliklerine bakıldığında; söz konusu müelliflerin şîi olduğu görülecektir. Râzî'nin biyografisini kaleme alanlar; onun Şiilere karşı reddiyeler yazdığından ve onlarla ciddi tartışmalara girdiğinden bahsetmektedir. “Beş Ezeli ilke” ile alakalı bugün elimizde bulunan en eski kaynak olan Ebû Hâtîm'in nakilleri incelendiğinde, Ebû Hâtîm'in, ne kadar taraflı olduğu görülecektir. Kirmânî ise; Ebû Hâtîm'in, Râzî'ye yönelttiği tenkitleri eksik ve hafif bularak; Râzî'yi karalamaya ve mülhid olduğunu ispat etmeye özel bir gayret göstermiştir.<sup>36</sup> Mes'ûdî; zaten kendisini gizleyen ve siyasi/ideolojik emelleri olan şîi bir müelliftir.<sup>37</sup> Şu halde adı geçen müelliflerin; nakilleri değerlendirilirken, bunların taraflı ve ön yargılı olabilecekleri göz önünde bulundurulmalıdır. Râzî'nin bu derece tenkit ve İslâmî çizgiden tecrit edilmesine yönelik faaliyetlerde; İbn Râvendî'nin mülhid ilan edilmesinde önemli katkısı olan Mu'tezilî kelamcılarının da<sup>38</sup> etkisi olduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir. Zira Râzî, Mu'tezilî kelamcılarını ile çok yakın ilişki içinde olmuş ve onlara karşı reddiyeler kaleme almıştır.<sup>39</sup>

34-Casim Avcı, “Mes'ûdî”, **TDVİA**, c.XXIX, s.353.

35-E. Berthals, “Nâsır-ı Hüsrev”, **İA**, c.IX, s.96-97.

36-Bkz. Hamîdüddin Kirmânî, *el-Akvâlü'z-Zehebîyye*.

37-Casim Avcı “Mes'ûdî”, **TDVİA**, c.XXIX, s.353-355.

38-İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikat*, s.11vd.

39-Râzî, mu'tezilî kelamcılar olan Ebu'l-Kâsım el-Belhî, Câhız ve Mismâî'ye karşı reddiyeler kaleme almıştır. Bkz. İbnü'n-Nedîm, s.358,359. Ayrıca Râzî'nin “*et-Tahriru ale'l-Mu'tezile (Mu'tezile hakkında araştırmalar)*” ve “*el-intikâd alâ ehli'l-i'tizâl (Mu'tezile'nin tenkidi)*” adıyla eserler kaleme aldığı kaydedilir. Bkz. İbnü'n-Nedîm, s.358.; İbni Ebi Useybia, s.425.

Nâsır Hüsrev veya diğerlerinin bu önyargılarının doğru olup olmaması bir yana burada üzerinde durulması gereken asıl önemli nokta; Râzî'nin, metafiziğe dair eserlerinden neredeyse hiçbirinin elimizde olmayışıdır. Ne yazık ki Râzî'nin metafizik konusundaki görüşlerine dair elimizde sadece sınırlı sayıda ve dolaylı kaynak vardır. Bunlar da; Ebû Hâtim, Merzûkî, Bîrûnî (v.453/1061), Nâsır Hüsrev ve Fahreddîn Râzî'dir. Ne var ki Ebû Hâtim, tarafsız olmadığından; sağlam bir kaynak olarak kabul edilmesi mümkün değildir; ancak elimizdeki yegane birkaç kaynaktan biri olması nedeniyle, tenkite tabi tutularak incelenmesi gereken bir müelliftir. Merzûkî ve Fahreddîn Râzî, Filozofumuz hakkında nispeten tarafsız ve önemli bilgileri vermekle birlikte; iki müellifin alıntılarına bakıldığı zaman; Râzî'nin eserlerini bizzat okumadıkları izlenimi ortaya çıkmaktadır. Zira gerek Merzûkî gerekse Fahreddîn Râzî, Filozofa ait görüşleri alıntı yaparken; kaynak belirtmek yerine “rivayete göre Râzî şöyle demiştir” gibi bir takım rivayet cümleleri kullanmakta; daha da önemlisi Râzî'nin görüşlerini özet olarak nakledip Râzî'ye ait herhangi bir eseri kaynak göstermemektedirler.<sup>40</sup> Bîrûnî için de aynı durum söz konusudur.<sup>41</sup> Râzî'nin eserleri konusunda değerli çalışmaları olan Bîrûnî'nin bilgileri dahi, bizatihi Râzî'nin eserlerinden alınmış olmaktan çok; öğrencileri veya muarızları tarafından aktarılanlardan alınmış gibi durmaktadır. Bu durum da, her ne kadar sözü edilen kaynaklar bizim için değerli olsalar da; yine de Râzî'ye dair fikirlerinin doğru veya birinci elden olup olmadığı veya birebir alıntıdan çok rivayete benzediği gibi bir takım şüphelere yol açmaktadır. Râzî'nin *el-İlmü'l-İlâhî* adlı eserine bir reddiye yazan<sup>42</sup> ve Nâsır Hüsrev ile Fahreddîn Râzî'ye kıyasla; Râzî'ye daha da yakın olan İbn Hazm'ın (v.456/1064) bile söz konusu eseri doğrudan okuyup

40-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.; Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî (v.606/1209), *el-Mebâhisü'l-meşrikîyye*, c.I, s.246.

41-Bîrûnî, *Tahkik mâ li'l-hind*, s.163.

42-İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I/35.

okumadığı veya alıntılardan mı istifade ettiği konusunda bizi tatmin edecek bir kesinliğe sahip deliller bugün elimizde mevcut değildir. Bütün bu sebeplerden dolayı; Râzî'den alıntı yapanların nakillerini; Râzî'nin bu gün elimizde mevcut eserleri ile karşılaştırmak gerekmektedir. Çalışmamız boyunca buna riayet ederek; mümkün mertebe Râzî'nin kendi eserleri ile bu eserlerdeki fikirlerle benzerlikler gösteren nakillere yer vermeye gayret gösterdik.

Râzî'nin metafizik görüşlerini ele aldığımız bu çalışmamızda; üç temel kaynaktan istifade edilmiştir: Kendi eserleri, klasik dönemde kendisinden yapılan nakiller ve modern araştırmalar. Kısaca bu kaynakların kısa bir değerlendirmesi, araştırmamızın nerede durduğunu ifade bakımından gerekli ve önemlidir

## A. Râzî'nin Kendi Eserleri

1. *Kitâbu'l-Tıbbî'r-rûhânî*<sup>43</sup>: Kraus tarafından neşri yapılmış olan eser<sup>44</sup>; Hüseyin Karaman tarafından dilimize aktarılmıştır. □ Karaman, ayrıca eseri konu edinen bir çalışma da hazırlamıştır.<sup>45</sup> Eser, filozofun; nefis, insan ve ölüm hakkında görüşleri ihtiva etmesi bakımından önemlidir.

2. *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*: Kraus tarafından neşri yapılan eser<sup>46</sup>; Mahmut Kaya tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.<sup>47</sup> Filozofun ileri yaşlarda kaleme aldığını düşündüğümüz eser; müellifin diğer eserleri hakkında bilgi vermekle birlikte; kendisine isnat edi-

43-Kadı Said el-Endelüsi; *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, s.33; Mahmud Necdâbâdi, *Müellefâtü ve Müsanefâtü Ebubekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî*, s.384.

44-Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, drl.thk. Paulus Kraus, s.44-96.

45-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, "Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî", **Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed bin Zekeriyâ er-Râzî**, drl.thk. Paulus Kraus. Çev.inc. Hüseyin Karaman, **Ruh Sağlığı**.

46-Kraus, *Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed bin Zekeriyâ er-Râzî*, s.99-111.

47-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, **Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed bin Zekeriyâ er-Râzî**, drl.thk. Paulus Kraus. Çev. Mahmut Kaya, "Filozofça Yaşama", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**.

len tenasüh inancına ait bir takım işaretleri barındırmaktadır. Bu iki eser; filozofa, klasik dönemde isnat edilen; mülhit, sâbiû ve Mecûsi gibi suçlamaları çürütür nitelikte olup; Fârâbî, Miskeveyh ve Belhî<sup>48</sup> gibi filozofların eserleri ile paralellik arzemesi açısından değerlidir.

3. *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa*: Kraus tarafından neşri yapılmıştır.<sup>49</sup> Mahmut Kaya tarafından dilimize aktarılmıştır.<sup>50</sup> Kraus, her ne kadar bu eserin Râzî'ye aidiyeti hususunda bir takım şüpheler ileri sürse de; eser, klasik dönemde de Râzî'ye nispet edilmiştir.<sup>51</sup> Ayrıca Kraus'un iddialarının aksine, bu eserdeki fikirler Râzî'nin diğer çalışmalarındaki görüşleri ile örneğin Galen'e yazmış olduğu reddiyede savunduğu fikirler ile örtüşmektedir.<sup>52</sup> Bu eserde; filozofa ait; yaratılış, Bârî ve Âlem hakkındaki görüşler bulunmaktadır. Ayrıca eser, Aristoteles, Galen, Hipokrat, Kindî ve daha birçok filozofa karşı itirazlar taşıması açısından önemlidir. Bu makale sayesinde Râzî'nin hangi filozoflardan haberdar olduğunu anlıyoruz. Maalesef eser, yeteri derecede incelenip tahlil edilmiş değildir.<sup>53</sup>

48-Belhi hakkında bilgi için bkz. Umut Kaya, "İslam Düşüncesinde Kayıp Bir Halka: Ebû Zeyd el-Belhi", **Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları**, İstanbul: 2009, s.481-496.

49-Kraus, *Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed bin Zekerîyyâ er-Râzî*, s.116-134.

50-"(Meta)Fizik Hakkında Makale", çev. Mahmut Kaya, **Felsefe Risâleleri: Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî**, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, 2016, s.218-253.

51-İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.364.

52-Ebû Bekir Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*.

53-Yazma nüshası, İstanbul Koca Râğıp Paşa kütüphanesinde mevcuttur. (Ebûbekir er-Razi Muhammed b. Zekerîyyâ, *Makâle fima ba'de't-tabîa*, vr.89-97. Koca Râğıp Paşa kütüphanesi, demirbaş no; 001463, sınıflama yer yok.) "Filozofça yaşama" adlı eserinde; *fi'l-Medhal ilâ ilmi't-tabîi (fiziğe giriş)* adıyla bir eser kaleme aldığını zikretmektedir. Bugün elimizde *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa* adıyla buluna risalenin bu eser olması ihtimali kuvvetlidir. (Kitâbu's-Sireti'l-felsefiyye, s.109.) Filozof, Ebû Hâtim ile aralarında geçen tartışmada dehrilere karşı eserler kaleme aldığını söylemektedir. (Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî arasında geçen tartışma", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, s. 94.) *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa* eserde Tabiat'ın kendi başına hareket ettiği, Tabiat'ın eşyayı yönettiği ve insanın Tabiat'tan geldiğini iddia edenlere yönelik itirazlar mevcuttur. Bu da, *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa* adlı risalenin Râzî'ye ait olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. (Makâle fi mâ ba'de't-tabîa, s.125.) Bazı kaynaklarda *Sem'ul-kiyân (Tabiat dersleri)* (Necdâbâdi, s.381.) ve *Ârâü't-tabîa (Tabiat görüşleri)* (İbnü'n-Nedim, s.362.) adıyla verilen eser de muhtemelen bu eser olmalıdır. Bu risalenin Râzî'ye ait olduğuna dair delile gelince; müellif, sayfa 128, 17. satırda Proclus'a bir reddiye yazdığından bahsetmektedir. Biyografi yazarları Râzî'nin; *Proclus'a reddiyeler* adında



4. *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlinûs*: Klasik kaynaklarda Râzî'ye nispet edilen eser<sup>54</sup>; Mehdî Muhakkık tarafından tahkiki yapıлып neşredilmiştir.<sup>55</sup> Filozofun; Beş İlke'yi incelediği, bugün elimizde mevcut olan yegane eseridir. Eserde ayrıca yaratılışın başlangıcı ve devamına ilişkin önemli bilgiler vardır. Eserde Galen ile filozofa ait görüşler iç içe verilmiştir. İnsanın yapısı ve yaratılışı konusunda da bazı bilgiler ihtiva edilen eser dilimizde mevcut olmayıp; maalesef ciddi bir çalışmaya konu olmuş değildir.

5. *el-Medhalü's-Sağîr ilâ ilmi't-Tıb*: Eserin girişinde filozofun, yaratılış ile alakalı görüşleri mevcuttur.<sup>56</sup> Muhtemelen filozofun genç yaşlarda kaleme aldığı eserde beyan ettiği fikirler; Beş İlke prensibi ile Nâsır Hüsrev tarafından nakledilen görüşler ile tam olarak bağdaşmamaktadır.<sup>57</sup>

## B. Nakil ve Tenkitler

Klasik dönemde Râzî'den nakilde bulunan veya Râzî'yi tenkit eden bazı müelliflerin alıntıları; Râzî'nin elimize ulaşmayan eserleri

---

bir eser kaleme aldığından bahsetmektedir. (Bîrûnî, *Fihrist*, s.14.). Ayrıca Razi; *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlinûs* adlı eserinde; mîknâtis, tabiat, dehrilere ve tabiatçılara cevap ve daha başka birçok konuda görüş beyan etmektedir. Bu eserdeki görüşler ve açıklamalar; *Makâle fi mâ bâde't-tabia* risalesindeki görüş ve açıklamalar ile benzerlik arzietmekte hatta uyuşmaktadır. Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlinûs*, s.18,29,30,31,33,34.

54-İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.357.

55-Tahran, 1993.

56-Hüseyin Karaman, "Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî'ye Göre Yaratma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.XIII, y.2001, s.111-128.

57-Filozofa *fi mâ istedrekehû min kütübi Câlinûs mimmâ lem yezkürhû Huneyn fi risâletih (Calinusû ait Razi tarafından nakledilen ama Huneyn'in risalesinde zikretmediği görüşler), Tefsîru kitâbi Timâvis (Timaios serhi) (Bîrûnî, s.13.), er-Redd ale'l-Kindî fi reddihî ale'l-Kimyâ (Kimyâ'ya itiraz eden Kindî'ye reddiye) (Bîrûnî, s.13.), Kitâbuhû fi't-tavassut beyne Aristutâlis ve Calinusû fil'l-muharriki'l-evvel (Bîrûnî, s.13.), fi enne li'l-insâni hâlikan mütkmnen hakimen" (İbnü'n-Nedîm, s.421.), *Kitâbun fi enne li'l-Âlem'i hâlikan hakimen*" (İbnü'n-Nedîm, s.385.), *fi illeti kıyâmi'l-erdî vesata'l-âlem (Dünya'nın feleğîn tam ortasında bulunuşun sebebi hakkında)*" (Bîrûnî, *Fihrist*, s.12.; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s.358.), *fi ennehû lâ yütesavvaru limen lem yertedi bi'l-bürhân enne'l-erda küriyyetin ve'n-nâsu havâleyhâ (dünyanın yuvarlak olduğu ve insanların da dünyanın çevresinde yaşadığına dair delilleri kabul etmeyenlerin anlaşılmasının güç oluşu hakkında)* (İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.359.; Bîrûnî, *Fihrist*, s.1.) gibi eserler atfedilmekle birlikte; ismi geçen eserler maalesef bugün elimizde mevcut değildir.*

hakkında bize bilgi vermekte veya en azından filozofun sisteminde eksik kalan kısımlar hakkında bir takım fikirler yürütebilme imkanı sağlamaktadır.

1. Ebû Hâtîm er-Râzî (v.382/934): Râzî'ye, Beş Ezeli ilke isnadında bulunan ve filozofu ilhad ile suçlayan ilk kişidir. Râzî ile çağdaştır ve aynı zamanda hemşerisidir. A' lâmu'n-nübüvve<sup>58</sup> adlı eserinin baş tarafında Râzî ile aralarında geçen tartışmayı nakletmiş olup; bu tartışma Kraus tarafından Resâil'e alınmış ve Mahmut Kaya tarafından Türkçe'ye aktarılmıştır.<sup>59</sup> Ebû Hâtîm'in rivayetleri, Râzî'nin; Beş İlke, Âlem, zaman, mekan ve yaratılış konusunda bize bir takım bilgiler vermekle birlikte; Ebû Hâtîm'in tarafsız olmamasından dolayı, kendisine ait rivayetler şüphe ile karşılanmalıdır.

2. İbnü'n-Nedîm (v.385/995): Bir biyografi yazarı olan İbnü'n-Nedîm, filozofa ait eserlerin listesini vermesi açısından önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

3. Merzûkî (v.421/1030): *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine* adlı meşhur eserin sahibidir. Râzî'nin Dehr ve Halâ konusundaki görüşleri hakkında değerli bilgiler veren müellif; tarafsız olmanın yanında Râzî'nin görüşlerini ayrıntılı olarak da nakletmiştir.<sup>60</sup> Dehr ve Halâ konusunda en fazla bilgi veren kişidir.

4. Bîrûnî (v.453/1061): Klasik filozoflar arasında Râzî hakkında en fazla araştırma yapan kişi olup, filozofa ait eserlerin bir listesini çıkartan Bîrûnî<sup>61</sup>; maalesef Râzî'nin görüşlerine detaylı olarak

58-A'lâmu'n-nübüvve, thk. Salâh es-Sâvî, tkd. Seyyid Hüseyin Nasr, Tahran: 1977.

59-"el-Münâzarât beyne Ebî Hâtîm er-Râzî ve Ebûbekir er-Râzî", **Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî**, dnl.thl. Paulus Kraus, Kâhire: Câmiatü Fuad el-Evvel, 1939. çev. Mahmut Kaya, "Ebû Hâtîm er-Râzî ile Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî arasında geçen tartışma", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

60-Bkz. Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Hasan Ebû Ali el-Mezrûkî, **Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine**.

61-Bîrûnî, **Fihrist-i kitâbhâ-yı Râzî ve Nâme-hâ-yı kitâbhâ-yı Râzî**, nşr. Mehdi Muhakkık, Danişgâh-ı Tahran, 1366h.

yer vermiş değildir. Râzî'nin, Beş Ezeli İlke görüşünü, Yunanlılardan aldığı ifade etmesi açısından<sup>62</sup> ve ayrıca filozofa ait eserlerin listesini yapmış olmasından dolayı önemli ve aynı zamanda tarafsız/araştırmacı bir şahsiyettir.

5. İbn Hazm (v.456/1064): Şehristânî (v.456/1064) ile çağdaş olan müellif; meşhur *el-Fasl* adlı eserinde; Râzî'yi, Harrânî olmakla itham etmekle kalmamış; aynı zamanda filozofun, Beş İlke, zaman ve mekan konusundaki görüşlerini tenkit etmiştir. Râzî'yi tenasühe inanmakla suçlayan müellif; Râzî'nin görüşlerinden çok kendi görüşlerine yer vermekte; Râzî'nin görüşlerini zikrederken ayrıntılara değinmemenin yanında herhangi bir kaynak da göstermemektedir. İbn Hazm'ın, Râzî hakkındaki nakilleri, tarafsız görünmemenin yanında bilgi verici olmaktan da uzaktır.

6. Nâsır Hüsrev (v.481/1088): Şîî olan müellif, Râzî'nin Heyûlâ, Halâ ve yaratılış görüşleri hakkında değerli ve eşsiz bilgiler vermekte; Nefis konusuna da değinmektedir. Râzî'nin Heyûlâ görüşü hakkında en fazla bilgi veren müellif olup ayrıca Râzî'nin, İrânşehrî'den ders aldığı nakletmesi açısından da önemlidir.<sup>63</sup> Fakat yine de Râzî'yi, İrânşehrî'nin tevhide uygun görüşlerini ifsat etmekle itham etmektedir.

7. Fahreddîn Râzî (v.606/1209): Râzî ile hemşehri olan müellif, şüphesiz, filozof hakkında en değerli, en geniş ve en tarafsız bilgi veren kişidir. *el-Muhasssal* ve *el-Mebâhis* adlı eserlerinde dolaylı da olsa Râzî'den söz eden müellif; *el-Metâlib* adlı değerli eserinde Râzî'nin başta Nefis olmak üzere; Bârî, Dehr, Heyûlâ ve Halâ konusundaki görüşlerine yer vermiştir. Fahreddîn Râzî'nin, *el-Metâlib*'ini

62-Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, s.163.

63-Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Muhammed el-İrânşehrî. 259/873 senesinde vefat etmiştir. Daryus Kargar, "İrânşehrî", *IRANICA*, c.XIII, New York, 2006, s.539-540. Nişaburlu olan İrânşehrî'nin kim olduğu ve şahsiyeti hakkında pek az bilgiye sahibiz. Filozof ve aynı zamanda kalamcıdır.

değerli yapan bir başka özellik; Râzî'ye ait görüşlerin yorumsuz olarak verilmesi ve bu görüşlerin hangi şartlarda kimlere karşı savunulduğunun izah edilmesidir. Kraus; çalışmasında maalesef, Fahreddîn Râzî'nin *Metâlib* adlı eserinde; Râzî'nin Nefis ve Heyûlâ'ya dair görüşlerini atlamıştır.<sup>64</sup> *Telhîsü'l-Muhassal*'ın sahibi Nasîruddîn Tûsî (v.672/1274), Kâtîbî olarak da bilinen ve *Kitâbu'l-Mufassal fi şerhi'l-Muhassal* adlı eserin sahibi olan Kazvîni (v.682/1283) ve Ali Kuşçu (v.879/1474); Fahreddîn Râzî'nin *el-Muhassal*'ında Beş İlke ile ilgili verilen bilgileri tekrar etmekle birlikte bir takım izahatta bulunan müelliflerdir.

**8.** Cürcânî (v.756/1355): *el-Mevâkıf* adlı eserinde Râzî'nin görüşleri hakkında bazı bilgilere yer verir. Klasik kaynaklardaki rivayetleri tekrar etmekle yetinmiştir.

**9.** Mes'ûdî (v.345/956), Kirmânî (v.411/1020), Şehristânî (v.456/1064), İbnü'l-Kıftî (v.646/1248), İbn Ebi'l-Hadîd (v.655/1257), İbn-i Ebî Useybia (v.668/1270): Râzî'nin ilmi şahsiyeti ile fikri alt yapısı hakkında birkaç cümle de olsa, bir şeyler söyleyen diğer müelliflerdir. Bu müelliflere ve söz konusu nakillerine; eserimiz boyunca önemli görülen yerlerde atıfta bulunulacaktır.

### **C. Çağdaş Araştırmalar**

Son dönem araştırmalarında; Râzî, genelde ahlak filozofu, kimyacı veya tabip olarak ele alındığından; birkaç araştırmacının çalışmaları hariç; genelde filozofun ahlak ve tıp ile alakalı görüşleri inceleme konusu edilmiştir. Râzî'nin felsefi görüşleri üzerinde yapılan başlıca çalışmalar şunlardır:

**1.** Paulus Kraus: Râzî hakkında modern dönemde ciddi çalışmalar yapmış ve bu alandaki çalışmalara öncülük etmiştir. Merzûkî, İbn Hazm, Fahreddîn Râzî ve Nâsır Hüsrev'in metin aralarındaki

64-Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV,401,404,405,411,412vd.

nakillerini bir araya getirerek Râzî'nin kayıp olan eserlerini (örneğin el-İlmü'l-İlâhî gibi) yeninden gün yüzüne çıkarmaya çalışmıştır.<sup>65</sup> Bu amaçla hazırladığı *Resâil* adlı eseri bizim için son derece önemlidir. Fakat Kraus, bu derleme faaliyetinin pek fazla ötesine geçememiş; Râzî'ye ait söz konusu metinleri tahlil edip, onun sistemini ortaya koyma yoluna gitmemiştir. Ayrıca Kraus; Fahreddîn Râzî'nin *Metâlib* adlı eserinde Râzî'nin Nefis ve Heyûlâ görüşüne ait ayrıntılı bilgiler veren bölümleri<sup>66</sup> ve İbni Ebî'l-Hadîd'in rivayetlerini<sup>67</sup> atlamıştır.

2. Shlomo Pines: Kraus ile birlikte Râzî'nin biyografisini kaleme almış<sup>68</sup> ve özellikle Râzî'nin atomculuğu üzerinde çalışmalar yapmıştır.<sup>69</sup> Fakat sistemin diğer Dört İlke'sine değinmeyen Pines; Râzî'nin atomlarının cismânî ve Epikürcü olduğunu iddia etmekle yanılmıştır.

3. Mehdî Muhakkık: Râzî'nin Galen'e yazdığı reddiyeyi<sup>70</sup> ve ayrıca Bîrûnî tarafından hazırlanan Râzî'nin eserlerine ait listeyi<sup>71</sup> tahkik ederek neşretmiştir. Râzî hakkında birçok çalışması olan Muhakkık<sup>72</sup>; maalesef Râzî'nin felsefi görüşlerini ayrıntılı olarak ele

65-Bkz. "Kitâbu'l-ilmî'l-ilâhîden Alıntılar", çev. Mahmut Kaya, **Felsefe Risâleleri: Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî**, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, 2016, s.268-285.

66-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/401-412.

67-İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, c.V, s.105,106.

68-Paulus Kraus ve Shlomo Pines. "Râzî, Abu Bakr Muhammad b. Zakariya", **İA**, c. IX, s.642-645.

69-Shlomo Pines, **Studies in Islamic Atomism**, The Magness Press, The Hebrew Universty, Jerusalem, 1994.

70-Râzî, **Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlinûs**, thk.tkd. Mehdî Muhakkık, Tahran: 1993.

71-Ebü Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, **Fihrist-i kitâbhâ-yı Râzî ve Nâmehâ-yı kitâbhâ-yı Râzî**, nşr. Mehdî Muhakkık, Danişgâh-ı Tahran, 1366h.

72-Mehdi Muhakkık, **Feylesûf-u Rey Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî**, McGill University, Tahran: 1974.; , "the Kitâb al-Shukûk alâ Jâlinûs of Muhammad b. Zakariyyâ al-Râzî", **Islamic Studies Presented to Charles J. Adams**, ed. Wael B. Hallaq and Donald P. Little, Leiden, 1991.; , "Râzî's-Kitab al-İlm al-İlahî and the Five Eternals"; çev. Hüseyin Karaman, "Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî'nin Kitâbu'l-ilmî'l-ilâhî Adlı Eseri ve Beş Ezeli İlke Anlayışı", **Tabula Rasa-**

alıp incelememiştir. Netice itibariyle Muhakkık'ın çalışmalarından da; Râzî'nin felsefi sistemini bütün olarak anlayabilme imkanına sahip değildir.

4. Hüseyin Karaman: Râzî'nin ahlak felsefesi üzerinde çeşitli eserler ve makaleler kaleme alan Karaman; ayrıca filozofun; hayatı, şahsiyeti, felsefesinin kaynakları üzerinde durmuş; Beş İlke hakkında da çeşitli makaleler kaleme almıştır. Dilimizde Râzî hakkında en fazla kaleme oynatmış olan araştırmacıdır.<sup>73</sup>

5. Seyfi Kenan: Filozofun ahlak görüşleri hakkında bir tez hazırlayan yazar, ayrıca filozofun mülhidiği konusunda bir inceleme de kaleme almıştır.<sup>74</sup>

6. Emel Sünter Yalçın ise Râzî'nin hayatı ve felsefi görüşleri hakkında bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır.<sup>75</sup> Bütün gayretlerimizle rağmen ulaşamadığımız bu tez hakkında çok az bilgiye sahibiz. Fakat Sünter, aynı adla bir makale de yayımlamıştır. Muhtemelen

---

**Felsefe Teoloji**, sy.VII, y.2003, s.267-274.

73-Hüseyin Karaman, "Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî'nin Mülhidliği Gerçek mi Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", **Erzurum Kültür Eğitim Vakfı (EKEV) Akademik Dergisi**, s. XI, yıl, 2002, s.107-123.; , "Bir Biyografi Denemesi: Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî", **Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy.VI, y.2004/2, s.101-128.; , "Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî'nin Beş Ezeli İlke Anlayışının Kaynağı Problemi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy.XXVIII, y.2005, s.75-91.; , "Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, sy.I, y.2002, s.33-50.; "Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî'ye Göre Yaratma", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy.XIII, y.2001, s.111-128.; "Harrân Okulu Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî'nin Felsefi Düşüncesine Kaynaklık Etmiş Midir", **I. Harrân Okulu Sempozyumu**, c. I, Şanlıurfa: Harrân Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, y.2006, s.177-185. Râzî'nin metafizik görüşleri hakkında diğer çalışmalar için bkz. Seyfi Kenan, "Hekim Filozof Ebu Bekr er-Râzî Bir Mülhid miydi", **Divan İlmî Araştırmalar**, sy.X, y.2001/1, s.187-197.; İbrahim Hakkı Aydın, "Ebû Bekir Râzî'de Beş Ezeli İlke", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy.XV, y.2001, s.107-143.

74-Seyfi Kenan, "Hekim Filozof Ebu Bekr er-Râzî Bir Mülhid miydi", **Divan-İlmî Araştırmalar**, sy.X, y.2001/1, s.187-197.; **Ebu Bekr Zekeriyâ er-Râzî'nin et-Tıbbu'r-Ruhani'sinde Davranış Bozuklukları ve İslahı**, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Medeniyeti ve Sosyal Bilimler Bölümü.

75-Emel (Yalçın) Sünter, **Ebû Bekir Râzî ve Felsefî Görüşleri**, **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 2004.

adı geçen teze dayanılarak hazırlanan makalenin içeriğinden anladığımız kadarıyla sayın Sünter de, Beş İlke hakkında, daha önceki kaynaklarda zikredilen görüşleri aktarmakla yetinmiştir.<sup>76</sup>

7. Râzî'nin felsefî görüşleri ile doğrudan alakalı bir başka tez ise Cemil Kılıç tarafından hazırlanmıştır.<sup>77</sup> Sadece künyesine ulaşabildiğimiz bu tezin içeriği hakkında bir bilgiye sahip değiliz.

Eserimizde öncelikle filozofa ait eserleri kaynak olarak kullanmaya gayret ettik. Fakat filozofun bugün elimizde mevcut eserleri, hem eksik hem de gençlik dönemine ait olmanın yanında; ayrıca bu eserlerde, diğer filozoflara ait görüşler ile Râzî'nin kendi görüşleri iç içe aktarıldığından; filozofun kendi eserleri haricinde; kendisinden alıntı yapanları da kaynak olarak kullanmak mecburiyetinde kaldık. Fakat Râzî'den alıntı yapanların kaynak olarak kullanılmasında da bir takım zorluklarla karşı karşıya bulunuyoruz. Öncelikli olarak bu kaynakların bir kısmı taraflı olup Râzî'yi karalama amacına yöneliktir. Tarafsız olan bazı kaynaklar ise, Râzî'den uzak olup; filozof ile bizzat görüşme veya ona ait eserleri doğrudan aktarma imkanına sahip değillerdir. Ayrıca bu kaynakların bir kısmında, örneğin İbn Hazm ve Fahreddîn Râzî'de görüldüğü üzere, Râzî'nin görüşleri ile Râzî gibi düşünen başka bir çok kişiye ait görüşler; aynı yerde verildiğinden; Râzî'nin, benzer düşüncelere sahip bu diğer kişilere ait görüşlerin ne kadarına katılıp katılmadığını da göz önünde tutmak gerekiyor. Bütün bu sebeplerden dolayı; Râzî'ye ait eserlerdeki ifadeler ile kendisinden alıntıda bulunan kişilerin rivayetlerini, bir karşılaştırmaya tabi tutarak; genelde iki tür kaynağın ittifak ettiği görüşleri esas aldık. Bu iki tür kaynağın birbiri ile çeliştiği ve fakat önem arzeden meselelerde ise filozofun kendisine ait ifadeleri tercih

76-“Bir Türk Filozofu Ebû Bekir Râzî ve Felsefî Görüşleri”, **Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi**, Konya: s.IV, y.2006/2.

77-Cemil Kılıç, **Ebû Bekir Râzî'nin Tabiat Felsefesi**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

ettik. Gerek Râzî'ye ait elimizde bulunan eserler gerekse ikinci derece kaynaklardaki ifadeler; doğrudan metafizik ile alakalı olmadığından veya bir başka ifade ile; metafizik görüşler ile fizik görüşleri ve hatta çoğu zaman Râzî'nin kendi görüşleri ile muhaliflerin görüşleri tek bir cümlede verilebildiğinden, eserimizde metinleri doğrudan veya birebir alıntılama yerine; metnin ana fikirlerini yorum yapmadan özet olarak kullanmaya gayret ettik. Yine de önemli görülen bazı metinler dipnotta aynıyla aktarılmış, gerek duyulduğu durumlarda, bu pasajlar, metin içinde verilmiştir. Eserin akışını bozmamak adına uygulamayı tercih ettiğimiz bir başka usul ise, başta Eflâtûn (m.ö. 428-348) olmak üzere Râzî'nin takipçisi olduğunu ifade ettiği filozoflara ve bir de Râzî'yi takip ettiği rivayet edilen Bağdâdî ve İhvân-ı Safâ'ya ait görüşlerin dipnotta karşılaştırmalı olarak verilmesidir. Râzî'nin en büyük muhalifi olması açısından Aristoteles'e ve bir de Râzî ile çağdaş olan ve aynı hocadan ders aldıkları rivayet edilen İbnü'r-Râvendî'ye ait önemli olduğunu düşündüğümüz bazı görüşler de dipnotlarda gösterilmiştir.



## BEŞ ONTOLOJİK İLKE (VARLIĞIN VE ÂLEM'İN BEŞ İLKESİ)

### I. BÂRÎ TEÂLÂ

Beş İlke sisteminin temelini Bârî teşkil eder. Râzî'nin fizik ve metafizik konularında kaleme almış olduğu eserleri incelendiğinde; kendisinin her ne kadar Hâlık<sup>78</sup>, Musavvir<sup>79</sup>, Sâni<sup>80</sup>, Müdebbir<sup>81</sup>, Hakîm<sup>82</sup> ve Rahîm<sup>83</sup> sıfatlarını kullanmış olsa da; sistemde asıl öne çıkan ismin, *Bârî*<sup>□</sup> olduğu kolaylıkla görülebilir. Filozofumuz, eserlerinde ayrıca İslâmî literatüre uygun olarak *Allah* ism-i celîlini de sıklıkla kullanmaktadır.<sup>84</sup>

*Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî, Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye, Makâle fî mâ ba'de't-tabîa, Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs* gibi bizzat Râzî

78-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.357,359.

79-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.17.

80-Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, "el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem", **Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî**, s.282.

81-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.120.

82-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.16.; Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.10.

83-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.10.

84-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*, s.19,96.; , *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s.105,107,108,109,110.; , *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.116,119. ; Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.3.

tarafından kaleme alınan risalelere ve *A'lâmu'n-nübüvve*, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, *el-Muhassal* benzeri kendisinden alıntı yapan eserlere bakıldığında, sistemin neredeyse tamamına yakınında; Allah ismi haricinde tercih edilen sıfatın *Bârî* olduğu, görülecektir. Burada, Râzî'nin; Hâlık, Allah ve diğer isim/sıfatlar dururken acaba niçin ısrarla *Bârî* kelimesini kullandığı sorusunu sormak çok yerinde olacaktır. Zira Râzî'nin üstat dediği Eflâtûn'un *Timaios*'una Calinus tarafından yapılan özetinin, Huneyn b. İshak (v.260/873) tarafından Arapça'ya tercüme edildiğini biliyoruz.<sup>85</sup> Bugün elimizde mevcut olan esere bakıldığında; Huneyn'in, eserin tamamında, Eflâtûn'da İlâh (Tanrı) manasına gelen *Demiourgos*<sup>86</sup> kavramını Hâlık diye Arapça'ya tercüme ettiği rahatlıkla görülebilir.<sup>87</sup> Oysa Râzî, bütün felsefi eserleri boyunca sadece birkaç yerde Hâlık kullanmakta, birkaç defa *Musavvir*<sup>88</sup>, *Müdebbir* ve *Hakîm* gibi sıfatlara yer vermekte; kısaca *Bârî* isminde ısrar etmektedir.

## A. Bârî İsmi

Hâlık<sup>89</sup>, Bârî<sup>□</sup> ve yaratma ile alakalı kullanılan diğer kelimeler<sup>90</sup>; İslâmî literatürde varolan; kelamcılar, filozoflar ve tefsirciler

85-İshâk b. Huneyn (Ar.trc.); "Cevâmîu Kitâbi Timâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlînú's", *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s.85-119.; çev.nşr. Fahreddin Olguner, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtûn'un Timaios'u*, s.2-36(1b-19a).

86-Krş. Râzî'nin takipçisi olduğunu ifade ettiği Eflâtûn ile filozofun en büyük muhalif olarak gördüğü Aristoteles'te tanrı kavramı olarak "*Demiourgos*" kullanılır. bkz. "*Demiourgos*", Peters, s.63.

87-Cevâmîu Kitâbi Timâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlînú's, vr.3a,3b,4a,5b,6a,6b,12b. Ayrıca bkz. Kadim Yunan filozoflarının ilah anlayışlarını ifade ederken kullanılan bir başka kelime ise "Enniyyet"tir. Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.142.

88-Krş. *Musavvir* kavramının İslâmî literatürde nasıl kullanıldığı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, "el-Bârî", *TDVİA*, c.V, s.73. Kelimenin, Kur'an-ı Kerim'de kullanıldığı bağlam için ayrıca bkz. "*O, yaratan (hâlık), yoktan var eden (bârî), sûret veren (musavvir) Allah'tır. Güzel isimler O'nundur. Göklerdeki ve yerdeki her şey O'nu tesbih eder. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*", Haşr Sûresi, 59/24.

89-Krş. Halk kelimesi hakkında daha fazla bilgi için bkz. İbnü'l-Manzûr, "h-l-k", *Lisânu'l-Arab*, c. IV, s.193.; Halil b. Ahmed, "h-l-k", *Kitâbu'l-Ayn*, s.240.; "halk", Tehânevî, I/85,86.

90-Krş. İbda kelimesi için bkz. Zebidi, "b-d-a", *Tâcü'l-arûs*, c. V, s.270.; "b-d-a", Halil b. Ahmed, s.72.; "ibda", Cürçânî, *Ta'rifât*, s.12. Ayrıca yaratma ile alakalı diğer kelimesi için bkz.

tarafından teknik olarak farklı tasniflere tabi tutulup tartışılan kavramlar olmuştur. Râzî'nin de, Hâlık ve Bâri isimleri arasında bir ayrıma gittiğini söylemek çok da zor değildir. Zira kendisi ısrarla Hâlık kelimesini kullanmaktan kaçınmış ve Bâri isminde ısrar etmiştir. Bu ısrar; Filozofun iki kelime arasında bir tercih yapmasından kaynaklanmaktadır. Ortada bir tercih var ise; Râzî'nin zihninde bu iki kelime (Bâri ve Hâlık) birbirinden farklı anlamalara geliyor demektir. *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*'de Râzî; felsefi anlam ifade etmeyen “Allah'ın bahsettikleri (mevâhibullâh)<sup>91</sup>” ve “Allah'ın kullara yüklediği yükümlülükler (teklîfullâh, tahmîlullâh)<sup>92</sup>” gibi deyimlerinde; Allah ism-i celilini kullanırken; Bâri'nin, Âlem ile olan ilişkisini ifade ettiği durumlarda Bâri ismine yer vermektedir. Örneğin; “Bâri, bize akıl ihsan etmiştir (i'tâ)<sup>93</sup>”; “Bâri, kötüyü zemmeder (makt)”; “Bâri, kötüyü murat etmez<sup>94</sup>” gibi.

*Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*'de de benzeri bir durum söz konusudur. “Allah'a yaklaşmak için<sup>95</sup>”, “Allah'ın öfkesi<sup>96</sup>”, “Allah'a dua ve hamd ederiz<sup>97</sup>”, “Allah her şeyi bilir<sup>98</sup>”, ifadelerine karşılık; “bizim istifademize cüz'î şeyleri tahsis eden Bâri'dir<sup>99</sup>” ifade eden filozofa göre “Allah, hayy (diri) olandır<sup>100</sup>” fakat buna karşı-

---

Âmirî, “el-Fusul fi'l-Mealimi'l-İlâhiyye”, **Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî** (haz. Sehbân Halifât), s.364vd.; Kindî, “Gerçek ve Mecazi Etkin (Fâil) Üzerine”, **Kindî Felsefî Risâleler**, haz. Mahmut Kaya, s.197.; Ayrıca bkz. Semih Düğaym; *Mevsûatü mustalahâtî'l-fikri'l-arabî ve'l-İslâmî-el-hâdis ve'l-muâsir*, c.I, s.193.

91-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*, s.19.

92-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*, s.96.

93-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*, s.17.

94-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*, s.48.

95-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s.105.

96-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s.107.

97-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s.108.

98-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s.110.

99-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s.102.

100-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa*, s.119.

lık yaratma eylemi (fi‘l) Bârî’ye aittir.<sup>101</sup> Aynı şekilde “İrâde sahibi olan Allah’tır<sup>102</sup>” lakin “Tabiat’taki oluş ve bozuluşu icra eden (fi‘l) Bârî’dir.<sup>103</sup>” Bu nakillerden anlaşıldığı üzere; Filozofumuz; felsefi ifade ve izahlarında; özellikle de yaratma ve Tabiat’taki diğer eylemlerle alakalı görüşlerinde; Allah ismi ve diğer sıfatlar yerine Bârî ismini kullanmaktadır. Şu halde; Râzî felsefesinde Bârî veya İlâh’ın adı Bârî’dir.

Râzî’nin Bârî’den ne anladığına gelince; İbn Ebi’l-Hadîd (v.655/1257); Râzî’den nakille; “Bârî’nin, bütün ilimlerin ve oluş/bozuluşların (münfailât) ilkesi (mebde’) olduğunu” aktarmaktadır.<sup>104</sup> Ebû Hâtim ile aralarında geçen tartışmada Râzî; “Bârî’nin hakîm ve rahîm olduğunu”<sup>105</sup>; yani hikmetle hareket edip (eylemde bulunup) yarattıklarına karşı şefkat ve merhametle muamele ettiği; ayrıca Tabiat’ta bir takım tasarruflarda (fi‘l) bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>106</sup> Aynı eserde Râzî’ye göre, Âlem’in ihdas<sup>107</sup> edildiğinden ve Bârî’nin Âlem’i halk ettiğinden<sup>108</sup> söz edilmektedir. Galen’e yazmış olduğu reddiyede ise fozofun bizzat kendisi, canlı varlıkların (hayevân) yaratılması (halk)<sup>109</sup>; eşyaya sûret verilmesi (tasvir/musavvir)<sup>110</sup> gibi sıfatları Bârî’ye atfedilmekte ve Bârî’nin Hâlık (Bârî)<sup>111</sup> olduğundan söz etmektedir. *Makâle fî mâ ba‘de’t-tabîa* adlı risalesinde de Bârî’nin Âlem’i düzene koyduğunu ve Âlem’deki işleyişin kaynağının yine Bârî olduğunu (tedbir/müdebbir); ayrıca Allah’ın Âlem’de

101-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba‘de’t-tabîa*, s.120.

102-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba‘de’t-tabîa*, s.119.

103-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba‘de’t-tabîa*, s.120.

104-İbn Ebi’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-belâğa*, s.106.

105-Ebû Hâtim, *A’lâmu’n-nübüvve*, s.3.

106-Ebû Hâtim, *A’lâmu’n-nübüvve*, s.6.

107-Ebû Hâtim, *A’lâmu’n-nübüvve*, s.21.

108-Ebû Hâtim, *A’lâmu’n-nübüvve*, s.27.

109-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu’ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.16,17.

110-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu’ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.17.

111-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu’ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.22.

bir takım fiiller icra ettiğini (fi'l) kaydediyor.<sup>112</sup>

Netice itibarıyla birkaç farklı sebepten dolayı; Râzî'nin Bârî kavramında ısrar ettiğini söylemek mümkündür. Öncelikle Filozof ve kelimcilerin tarih boyunca yaptığı tartışmalardan anlaşıldığı kadarıyla; Bedi', Mübdi', Mübtedi', Muhtdis ve Hâlık; üzerinde ihtilaf edilen ve farklı manalarda kullanılan kelimeler olmuştur ve özellikle de kelimciler tarafından bu kavramlara yoktan yaratma anlamı verilmiştir.<sup>113</sup> Tasvir, tekvin ve tevliid gibi kelimeler ise sadece sûret verme anlamı taşımamaları hasebiyle Râzî'nin sisteminde ikinci ilke olan Nefis için de kullanılabilircek tanımlamalar gibi görünmektedir.<sup>114</sup> Fi'l<sup>115</sup> ve ca'l<sup>116</sup> gibi kelimelere gelince; bunlar zaten yaratma anlamından çok; bir şeyler yapma ve etkin olma anlamı taşımaktadır ve Râzî hakkında araştırma yapanlar tarafından Nefis için de kullanılmıştır. Oysa Bârî kelimesi bir şeyi belli bir örneğe göre veya örnek olmadan yaratma, varolan bir şeye sûret verme ve bir şeyden başka bir şeyler yapma (inşâ, sanat) manası taşımakta; aynı zamanda

112-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa*, s.120.

113-Bkz. Topaloğlu, *el-Bârî*, s.72,73. krş. Halbuki Kur'an-ı Kerim'de halk kelimesinin kullanıldığı bağlam dikkate alındığında halk'a yoktan yaratma anlamı vermek zor görünmektedir. Zira adı geçen kelimeler (ibda' dahil) genelde dilimizde "-den, -dan" ekinin karşılığı olan "min" harf-i cerr' ile kullanılarak "bir şeyden başka bir şey meydana getirmek" manası verilmiştir. Örneğin "**Allah, sizi bir topraktan yaratmıştır**" (Rum Sûresi, 30/20.), "**Adem'i topraktan yarattı**" (Âl-i İmrân Sûresi, 2/59.) gibi. İbda'nın yoktan yaratma manasına geldiğini iddia edenlerin delil olarak kullandıkları "**Gökleri ve yeri ibda' eden Allah'tır**" (Bakara Sûresi, 2/117.) ayet-i kerimesinden de yoktan yaratma anlaşılabilir. Zira başka bir ayet-i kerimede göklerin ve yerin nasıl yaratıldığına; "**Yer ve gök bitişik idiler. Biz onları ayırdık ve her şeye su ile hayat verdik.**" (Enbiyâ Sûresi, 21/30.) şeklinde izah getirilerek, söz konusu yaratmanın bir sûret verme veya düzene sokma suretinde vuku bulduğunu beyan edilmektedir.

114-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.21,22.

115-Kur'an'da "fi'l" kavramının kullanıldığı bağlam için bkz. "**Allah dilediğini yapar.**", Hac, 22/18.; Bakara, 2/253.

116-Kur'an'da "ca'l" kelimesinin kullanıldığı bağlam için bkz. "**Biz her şeye sudan hayat verdik**" (Enbiyâ, 21/30) ayet-i kerimesinde "ca l" kullanılmıştır. Bazı tefsirlerde kelimeye yaratma manası verilmekle birlikte kelime asıl olarak hayat kelimesi ile birlikte anlama kazanarak "hayat vermek" şeklinde anlaşılmalıdır. Semih Düğaym, I/371. "**Ben yer yüzünde bir halife tayine edeceğim (inni câilün).**", Bakara Sûresi, 2/30. "**İbrahim 'Rabbim beni namaz kılanlardan eyle (ca'l)' (diye dua etti)**", İbrâhîm Sûresi, 14/40.

bir üstünlük ve aşkınlık ifade etmektedir. Şu halde Râzî; bir taraftan yoktan yaratma manasına da gelebilecek Hâlık ve Bedi' isimlerini kullanmaktan kaçınırken diğer taraftan nefis için de kullanılabilir olan fiil, ca'l ve tasvir gibi nitelendirmeleri, Bârî'ye tahsis etmekten kaçınmış ve Bârî ismini tercih etmiştir. Özetle Râzî ilk olarak kendi sistemini temellendirmek için Bârî kelimesini tercih etmiştir diyebiliriz. Ancak filozofun, bunu yaparken mütercimlerin Eflâtûn'a ait olan "Demiourgos" kelimesini "Bârî" olarak Arapça'ya tercüme etmelerinin de etkisinde kaldığı söylenebilir. Zira Huneyn'in *Timaios* tercümesi haricindeki diğer eserlerde Demiourgos; Enniyyet, İlk veya Bârî<sup>117</sup> gibi isimlerle de ifade edilmiştir. Râzî'nin en büyük muarızlarından birisi olan Ebû Hâtim de; Yunan filozoflarının yaratılışın ilkesine dair görüşlerini özetlerken genelde Tanrı kavramı karşılığında Bârî kullanmıştır.<sup>118</sup> Râzî; bu kelimeler arasında kendi sistemine uygun ve Demiourgos'u<sup>119</sup> da en iyi karşılayacak olan; yoktan yaratma anlamına gelmeyip aşkın bir Yaratıcı'yı ifade ettiğini düşündüğü Bârî kavramını tercih etmiştir diyebiliriz.

## B. Bârî'nin Varlığı

Râzî'nin metafiziğinde bir Bârî'nin var olduğu ve bu Yaratıcı'nın Bârî adıyla bilindiğini beyan ettikten sonra; bir başka üzerinde durulması gereken şey; onun, Bârî'nin varlığına nasıl delil getirdiğidir. Beş İlke'nin asıl amacının; yaratılışı ispat etmek; ayrıca bir Yaratıcı'nın varlığını inkar eden dehrîlere ve Yaratıcı'yı, Tabiat'ın kendisi olarak gören tabiatçılara bir cevap vermek olduğu düşünüldüğünde; Râzî'nin; Bârî'nin varlığını ispat etmek için

117-Sonraları "Sâni" olarak tercüme edilmiştir. bkz. Abdurrahmân el-Bedevi, *el-Eflâtûniyye el-muhdese inde'l-Arab*, s.8,9,14,34.

118-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.142,263. Ayrıca bkz. Fârâbi de Eflâtûn ve Aristoteles'in görüşleri arasında varmış gibi görünen ihtilafları çözmek için kaleme aldığı eserde genelde Bârî ismini kullanır. Bkz. Fârâbi, *el-Cem' beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn*, s.101,103,107.

119-Demiourgos, sanatkar veya mimar tanrı manasında, varolan maddeye sûret veren Tanrı'dır. bkz. Plato, *Timaieus*, vr.29d-30c,31a. Ayrıca bkz. Peters, s.63.

kullandığı delillerin, genelde kozmolojik deliller olduğu kolaylıkla anlaşılabilir.

Filozofa ait eserler incelendiğinde; onun asıl amacının dehrî ve tabiatçılara cevap vermek olduğu görülecektir. Zaten sistemde Tanrı'nın adının bile Yaratıcı (Bârî) olması bu kaygı ve amaca işaret etmektedir. Râzî'nin dehrî veya tabiatçı diye ifade ettiği şahıslar genelde Aristoteles ve Aristoteles'in takipçileri (Galen ve Hipokrat gibi) ile bunların ilk dönem İslam felsefesindeki takipçileridir (Huneyn b. İshak, Yahya el-Hımsî, Sabit b. Kurra' gibi).<sup>120</sup>

Dehriyye (ateizm veya materyalizm); Âlem'in bizatihi ezeli olduğunu, bir Yaratıcısının bulunmadığını ve ölümden sonra bir hayatın olmadığını savunan felsefe akımıdır. Bu felsefi ekole mensup kimseye dehrî denir. Çoğulu dehriyyûn veya dehrîler şeklinde kullanılır.<sup>121</sup> Kısaca dehriyye, Bârî'yi inkar edenlerdir.<sup>122</sup> Tabiiyyûn ise, Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte; kıyamete, ahiret ve dirilişe, nefsin ölümsüzlüğüne iman etmeyenler<sup>123</sup> yani deistlerdir.<sup>124</sup> Râzî'nin kendisi; tabiatçıların, Allah'a ait sıfatları Tabiat'a ya da maddeye atfeden; yani Tabiat'ın akıl ve irade sahibi, ayrıca nefsi de olan canlı bir varlık olarak kabul ettiklerini söylemiştir. Bunlara göre tabiat bir makine gibi programlanmıştır ve başka bir idareciye de ihtiyacı yoktur.<sup>125</sup> Râzî'ye göre örneğin Empedokles<sup>126</sup> de tabiatçıdır.<sup>127</sup> Râzî; Aristoteles ve Câlînûs'u ise dehrî olmakla itham etmiş-

120-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabia*, s.119,129,131,133.

121-Hayranî Altıntaş, "Dehriyye", *TDVİA*, c.IX, s.107.; İlhan Kutluer, **Akl ve İtikat**, s.11vd.

122-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, s.143.; Fahrüddin Râzî, *el-Münâzarât*, s.24.

123-Fahrüddin Râzî, *el-Münâzarât*, s.24.

124-Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.81,158.

125-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu-Ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.30.

126-Empedokles Milattan önce yaklaşık 495-435 yılları arasında yaşamıştır. Doğadaki her şeyin, dört unsurun birleşmesinden meydana geldiğini savunur. bkz.. Abdalbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun ve Ü. Hüseyin Yoksul; *Felsefe Sözlüğü*, s.467,468.

127-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu-Ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.38.

tır. Hatta filozofumuz; dehriler deyince öncelikli olarak; Aristoteles ile takipçilerini kastetmektedir. Zira Râzî'ye göre dehrîlerin başı Aristoteles'dir. Buna delil olarak Aristoteles'in Âlem'i kadim olarak kabul etmesini gösterir.<sup>128</sup> Aristoteles'in izinden giden diğer dehriler; insanın, meniden oluştuğunu, meninin nereye ne zaman nasıl hareket edeceğini bildiğini ve insanı anne karnında sûretveren şeyin meni olduğunu kabul ederler.<sup>129</sup> Filozofa göre özellikle Câlinûs<sup>130</sup>, rahim ve insan bedeni üzerinde bir takım incelemeler yaparak dehrîliği ispat etmeye çalışmıştır.<sup>131</sup> Dehriler ile Tabiatçılar aynı çizgide gören Râzî'ye göre iki grubun da ortak yanı maddenin arkasında maddi olmayan manevi bir gücün olduğunu inkar etmeleridir. Dehriler doğrudan bir Yaratıcı'yı inkar ederken; Tabiatçılar, Yaratıcı'ya ait özelliği Tabiat'a verirler veya etkin olmayan (âtlı) sembolik bir Yaratıcı'yı kabul ederler.

Râzî; Bârî'nin varlığını ispat etmek ve Bârî'yi inkar edenlere cevap vermek için; Âlem'in ve insanın yaratılışından, Âlem'deki ahenk ve gayeden, insan bedeninde varolan eşsiz düzenden yola çıkarak; bunların ancak, hikmet, ilim, irade, hayat ve kudret sahibi, merhametli bir Yaratıcı'nın yaratması ile olabileceğini ifade etmiştir. Filozofumuz; *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa* adlı risalesinde Hipokrat'ın<sup>132</sup>, Yaratıcı'yı ve yaratılışı inkar ettiğini savunarak şunları ifade etmektedir:

Sizin çoğunuz, insanı hayy (diri) ve kâdir (kudret

128-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.128. krş. Aristoteles her ne kadar Râzî'nin ifadesiyle hareket ve zamanın ezeli olduğunu kabul etse de yine de Aristoteles'te Âlem'in haricinde bir tanrının varlığı söz konusudur. bkz. Mahmut Kaya, "Aristo", *TDVİA*, c.III, s.377.

129-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlinûs*, s.30.

130-Bkz. İlhan Kutluer, "Câlinûs", *TDVİA*, c.VII, s.32-34.

131-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.126.

132-Hipokrat; Milattan önce 460-375 yılları arasında yaşamıştır. Tabip ve filozoftur. İslam dünyasında Bukrât, Bukrâtis veya Ebukrât olarak bilinir. bkz.. Esin Kahya, "Hipokrat", *TDVİA*, c.XVIII, s. 119-121. Ayrıca bkz. Carra De Vaux, "Bokrat", *İA*, c.II, s.707.



sahibi) Allah Teâlâ'nın yarattığı hususunda bize karşı çıktınız -zira siz canlıları yaratan bir canlı görmediğinizi ve böyle bir şeyin insan akli tarafından da henüz ortaya konulmadığını iddia ediyorsunuz- ve insanı aciz ölü şeylerin (Tabiat'ın) ortaya çıkardığını öne sürdünüz.<sup>133</sup>

Antiphon; Tabiat'ın bir unsur olduğunu iddia etmektedir. Tabiat'ın bir unsur olduğu iddiası; tıpkı Tabiat'ın varlığı meselesi gibidir. Zira tabiat ölüdür; eşyâ Tabiat'ın içinde ve Tabiat'ın malzemesinden yaratılmaktadır. Ancak Tabiat'ın kendisi Yaratıcı veya fail değildir. Canlı da değildir. Hikmetle eylemde bulunan (akıl ve irade sahibi) bir varlık da olamaz.<sup>134</sup>

Burada Tabiat'ın ölü ve cansız olduğundan yola çıkılarak, Tabiat'ın akıl ve ilim sahibi olmadığı, hikmet ve irade gibi sıfatlardan yoksun, herhangi bir şeyi meydana getirmekten aciz bir varlık olduğu; bu nedenle de Tabiat'taki varlıkların ancak; akıl, hayat ve kudret sahibi bir varlık tarafından yaratılmış olduğu savunulmaktadır. Yine bu ifadelerden anladığımıza göre Tabiat'a sûret veren ve Âlem'deki düzenin kaynağı olan bu varlık, Allah Teâlâ'dan başkası değildir. Râzî; Hipokrat ve takipçilerine itirazlarını sürdürerek devamla onların, cisimlerin yani Tabiat'ın yaratılmasını inkar ettiklerini ancak diğer taraftan insanı, Tabiat'ın yarattığını savunduklarını iddia ederek; Tabiat'ın Bârî tarafından yaratıldığını kabul etmeyenlerin, insanın Tabiat tarafından meydana getirildiğini iddia ederek kendi içlerinde çelişkiye düştüklerini; hatta çok saçma fikirler beyan ettiklerini ifade etmiştir.<sup>135</sup> Burada Râzî; Hipokrat'ın, Tabiat'ın

133-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa*, s.119.

134-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa*, s.122.

135-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa*, s.119.

(Âlem, Kâinât) yaratılmamış olduğunu iddia ettiğini nakletmekte ve buna karşı çıkararak; Âlem'in ve buna bağlı olarak insanın, bir başlangıcı bulunduğunu; bu başlangıcın da Allah'ın yaratması ile olduğunu ifade etmektedir.

Râzî, aynı risalede dehriler ve tabiatçılara itiraz edip, insanın anne karnında kendi başına döllenemeyeceğinden ve sûretlenemeyeceğinden bahsederek; ne meninin, ne rahmin ne de anne karnındaki ceninin, insanının yaratılışında fail sebep olmasının mümkün olmadığını; bunun ancak irade ve hayat sahibi üstün bir Yaratıcı'nın fiili olabileceğini savunur:

(şimdi Galen ve diğer dehrilere soruyoruz); size göre cenin (anne karnındaki çocuk) rahimden ayrı-  
lıp şekilleniyor. Ve bu ceninin tabiatı sûret almaya müsait. Tasavvur ettiği şey ise; büyüyüp gelişeceği hale (yani bir insan olmak) yönelik. Şu halde siz; ceninin hem sûret alan hem de sûret veren olduğu kabul ediyorsunuz ki bunun manası; bir varlığın hem oluşan hem de oluşturan (yani kendi kendini meydana getiren) olduğunu iddia etmektir.<sup>136</sup>

Bîrûnî; “(Râzî’ye göre); Âlem’de akıllılar ve mükemmel bir sanat olduğunu; bu durumda hikmet ve ilim sahibi (hakîm ve âlim), mümkün olanların en iyisini takdir eden (muslih) ve akıllı (aleme ve nefse) feyz ettiren bir Bârî’nin varlığının zaruri olması gerektiğini”<sup>137</sup> naklederek; Âlem’deki düzen ve sanattan ayrıca Âlem’de akıl sahibi canlıların varoluşundan yola çıkarak, sanat ve hikmet sahibi, ilmi ve kudreti olan, her şeyin en iyisini yapan bir Bârî’nin varlığının zorunlu olması gerektiğini ifade etmiştir. Fahreddîn Râzî ise; Bârî’nin varlığına delil olarak yaratılışın bir başka yönüne dikkat çekmekte

136-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba’de’t-tabîa*, s.124.

137-Bîrûnî, *Tahkîku mâ lil’-hind*, s.163.

ve filozofumuzdan şunları nakletmektedir:

(Ezelilerin beş tane olduğunu iddia edenler), Bârî'nin kıdemine delil olarak; mümkün varlıkların bizatihi vâcib olan (yani başka bir sebebe ihtiyaç duymayan) bir varlıkta sona ermesi gerektiğini delil olarak gösterdiler. Aksi halde eğer ilk sebep hâdis (sonradan) olsaydı bu durum da o da varlığa gelmek için başka bir sebebe ihtiyaç duyardı. Bu da mümkünler ve sebepler zincirinin sonsuza kadar uzayıp gitmesine (teselsül) sebep olurdu ki bu da imkansızdır.<sup>138</sup>

Yani tabiat, cismanidir. Cismânî olan şey ise sonludur. Sonlu olan her şeyin bir başlangıcı vardır. Bu başlangıç ve ilk ilke ise; kadim yani öncesiz olmalıdır. Zira eğer bu ilke, kadim olmaz ise; onun da kendisinden önce bir başka ilkeye bağlı olması gerekirdi. Bu durumda sonsuza kadar giden bir sebep-sonuç ilişkisi kurmak gerekecektir. O halde bu sebepler zinciri bir yerde son bulmalıdır. Bu da Bârî'dir. Bârî, mükemmel ve kadim olmalıdır. Bunun için de cismani değildir. Sonu da yoktur.

Râzî, Câlinûs'a yazdığı reddiyede, Âlem'deki oluş ve bozuluşların kaynağının Bârî olduğunu ifade etmiştir.<sup>139</sup> İbnü'n-Nedim; Filozofa ait eserlerin listesini verirken; Râzî'nin, Âlem'i ve insanı hikmet sahibi ve sanatını en güzel şekilde icra eden bir Bârî'nin meydana getirdiği konusunda bazı eserler kaleme aldığını ifade ediyor. *fî enne li'l-İnsâni Hâlikan mütkimen hakîmen (İnsanın Hikmet ve Üstün Sanat Sahibi Bir Yaratıcısının Oluşu Hakkında)*<sup>140</sup>, ve *Kitâb fî enne li'l-Âlem'i hâlikan hakîmen (Âlem'in Hikmet Sahibi*

138-Fahredden er-Râzî, *Muhassalu Efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteahhirin mine'l-hukemâ*, s.84.

139-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbuş-Şükûk alâ Câlinûs*, s.37. krş. Râzî'nin takipçisi olduğunu ifade ettiği Eflâtûn'da Tanrı, bütün varlığın sebebi (illet) ve ilkesidir (mebde'). bkz. İshak b. Huneyn, "min Kitâbi fi mâ ba'de't-tabîa", *el-Eflâtûniyye el-muhdesse inde'l-Arab*, s.248.

140-İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s.357.

*Bir Yaraticısının Olduğuna Dair*).<sup>141</sup> Maalesef bu iki eserin bugün sadece isimlerini biliyoruz; eserlerin kendisi elimizde mevcut değildir. Ancak yine de söz konusu iki eserin isimlerinden ve Râzî'nin diğer risalelerinden anladığımıza göre O, yaratılışı ve Yaraticı'yı kabul edip; bunu muarızlarına karşı savunmuş ve genelde kozmolojik deliller kullanarak Bârî'nin varlığını ispat etmeye çalışmıştır. Râzî'nin, Bârî'nin varlığını ispat ederken genelde kozmolojik delilleri kullanmasına sebep olarak, onun bazı eserlerinin günümüze ulaşmamış olmasının yanında; elimizde bulunan eserlerden anladığımıza göre, asıl amacının dehrilere ve tabiatçılara (yani ateist ve deistlere) bir cevap vermek istemesi gösterilebilir. Zira; Râzî'nin eserlerindeki asıl gaye; yaratılışı ve yaratılışın sürekli devam ettiğini izah ve ispat etmek; hikmet, sanat, kudret, irade, ilim ve hayat sahibi bir Yaraticı'nın ezelden beri var olduğunu ortaya koymaktır.

### C. Bârî'nin Sıfatları<sup>142</sup>

1. Bârî, yaratan ve etkin (fâil) olandır: Buraya kadar yapmış olduğumuz nakillerden; Râzî'nin metafizik sisteminde; hâlık<sup>143</sup> (yaratan), musavvir (sûret veren), muhdis (var eden, icat eden), müdebbir (düzene koyan ve idare eden)<sup>144</sup> ve fâil (Tabiat'taki oluş, bozuluş ve diğer olayları yöneten) ezeli bir Bârî'nin var olduğunu gördük. Kısaca, Râzî'de Tanrı; ihdas, sanat, terkip, tedbir, tasvir, fiil<sup>145</sup> ve ca'l<sup>146</sup> gibi yaratmaya dair bütün fiilleri kendisinde top-

141-İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 359.

142-Krş. Eflâtûn; Tanrı'yı herhangi bir sıfatla izah etmenin çok zor olduğundan bahseder ve Tanrı'nın bütün sıfatların üstünde olduğunu savunur. Ancak yine de Tanrı hakkında bazı yorumlar yapabilmemizin mümkün olduğunu belirtir. Karşılaştırma için bkz. *Kitâbu'l-İzâh li Aristotalis fi hayri'l-mahz*, vr.6b.

143-Krş. Eflâtûn'da yaratma ile ilgili sıfatlar için bkz. *Cevâmiu Kitâbi Timâvis fi'l-ilmî't-tabii li Câlînûs*, vr.2b,3a,5a.

144-Krş. Eflâtûn'a göre de alemleri düzene sokan (tertîb) Tanrı'dır. Karşılaştırma için bkvr.3a.

145-Krş. Eflâtûn'un Tanrı'nın fiil sahibi olduğuna dair görüşleri için bkz. İshak b. Huneyn, *min Kitâbi fi mâ ba'de't-tabîa*, s.248.

146-Krş. Eflâtûn'un kullandığı kelime de Arapça'ya "ca'l" olarak tercüme edilmiştir. Karşılaştırma için bkz. *Cevâmiu Kitâbi Timâvis fi'l-ilmî't-tabii li Câlînûs*, vr.5a. . *Cevâmiu*

layan bir Bârî'dir (Bârî). Şu halde Filozofumuza göre Allah'ın ilk sıfatı, yaratma ve tedbirdir. Râzî'nin, Bârî'ye (Bârî) başka ne gibi sıfatlar izafe ettiği meselesini izah etmeden önce; onun metafiziğinde yaratmanın iki tür özelliğinden bahsetmek yerinde olacaktır: Birincisi, Allah'ın yaratma sıfatının/yaratıcılığının ezeli ve ebedi olduğu; ikincisi ise, sadece tek bir Bârî'nin bulunduğu meselesidir.

Bârî'nin yaratmasının ezeli ve ebedi olduğuna dair delilleri şöylece sıralamak mümkündür. İbnü'n-Nedîm, kendisine *Fi ennehû lâ yecüzü en yef'alellâhu şey'en ba'de en kâne ğayra fâilin* (Allah'ın Başlangıçta Fail Değilken Sonradan Bir Fiil Meydana Getirmesinin Mümkün Olmadığı Hakkında) adıyla bir eser atfeder ve bu esere Râzî'nin muhalifleri tarafından reddiye kaleme alındığını ifade eder.<sup>147</sup> Nasır Hüsrev ise; Râzî'ye göre, Allah'ın ezelde de Bârî (Sânî') olduğunu nakletmiştir.<sup>148</sup> Yani Bârî, ezelden beri fiil (yaratma) sıfatını haizdir. Ezelde de fiil sıfatına sahip olan Bârî; Âlem'in yaratılışından önce başka herhangi bir şey yaratmış değildir. Zaten sistemin ikinci ilkesi olan Nefis, tam da bu noktada gerekli ve sistem için anlamlıdır. Şöyle ki Bârî, Nefs'in Heyûlâ'ya meyletmesi sonucunda ortaya çıkan kargaşayı düzeltir. Âlem'i yaratır veya bir başka ifade ile Âlem'in meydana gelmesinde Nefs'e yardımcı olur.<sup>149</sup> Daha sonra da Nefs, hem kendi zatını tanırsın hem de asıl aleminin neresi olduğunu anlarsın diye hem Nefs'e akıl verir<sup>150</sup>; hem de diğer taraftan Âlem'de başka akıllı varlıklar var eder.<sup>151</sup> Âlem'deki oluş ve bozuluşu meydana getirir (terkip)<sup>152</sup> ve Âlem'i idare eder

---

**Kitâbi Timâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlinûs,**

147-İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.222.

148-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekân ve'z-Zamân*, s.258.

149-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.22.

150-Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

151-Bîrûnî, *Tahkik*, s.163.

152-Ibn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

(tedbir).<sup>153</sup> Tabiat'taki farklı şeyleri yaratan ve farklılıkları takdir eden O'dur.<sup>154</sup> Bütün canlı varlıklar da O'nun yaratması ilemdir.<sup>155</sup> İnsanı da O, yaratır.<sup>156</sup> Bârî, doğan her insanı anne karnında sûret ve rendir (Musavvir).<sup>157</sup> İnsana akli bahşeden<sup>158</sup>; bütün Tabiat'ı insanın hizmetine sunan da, O'dur.<sup>159</sup>

Özetle; Bârî, ezelde yaratma ve fiil sıfatına sahip olmakla birlikte; ezelde herhangi bir şey yaratmış değildir. O'nun yaratma sıfatı Âlem ile tecelli etmiştir. Fakat Yaratıcı, Âlem'i bir defada yaratıp sonra kenara çekilmez. Âlem'i ve Âlem'deki oluş ve bozuluşları idare etmeye devam eder. Kısaca Râzî'de; deizm veya ta'til, söz konusu olmayıp; Bârî, yaratmaya ve idare etmeye her an devam etmektedir.<sup>160</sup> Bu durum Âlem'in yokoluşuna kadar devam eder. Âlem yok olduktan sonra Bârî, yaratma sıfatını kaybetmemekle birlikte; tıpkı ezeldeki gibi bir şey yaratmama haline devam eder.

2. Sistemde tek bir Yaratıcı vardır: Bârî'nin yaratma sıfatının ezeli ve devamlı olması kadar önemli olan bir başka nokta; O'nun, Yaratıcı olarak tek bir oluşudur. Bârî'nin tek bir olduğuna delil; sistemde Bârî ismi ile anılan tek bir ilkenin var olması gösterilebilir. Ayrıca sistemdeki diğer dört ilkeden sadece Nefis, fiil sahibidir.<sup>161</sup> O'nun da fiili, Bârî'nin izin ve yardımına bağlıdır.<sup>162</sup> Heyûlâ ise fiil

153-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.120.

154-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s. 116.

155-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.16.

156-Ibnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.357.

157-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.124.

158-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbi'r-rûhânî*, s.18. krş. Eflâtun'da da akli veren Tanrı'dır. bkz. *Cevâmiu Kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlînûs*, vr.3a.

159-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sireti'l-felsefiyye*, s.102.

160-Krş. Eflâtûn; Alemi ve insanı yaratanın; insana sûret ve akıl verenin, kainatı idare edenin Tanrı olduğunu kabul eder. Daha fazla bilgi için bkz. *Cevâmiu Kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlînûs*, vr.3a,5a,5b,6a,12a.

161-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.22vd.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirin*, Paulus Kraus (İng.trc.), *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.218,219.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

162-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.22.

sahibi ve aktif değil, aksine pasiftir. Diğer iki ilkedен Halâ'nın sadece Heyûlâ'ya karşı (cansız bir nesne olan mîknâtınsinkine benzer) bir çekim gücü vardır.<sup>163</sup> Dehr aktif veya pasif olmayıp<sup>164</sup>; herhangi bir fiile konu olması mümkün değildir. Şu halde; aktif, kudretli ve irade sahibi tek bir Bârî vardır. Tek bir Yaratıcı olduğuna dair bir başka önemli delil; zaten sistemde her ilkenin kendi kategorisinde tek bir oluşudur. Örneğin sistemde tek bir Nefis vardır. Heyûlâ ve Halâ'da kendi işgal ettikleri konum itibariyle bir tekdirler ve kendi kategorilerindeki ilk varlıklardır. Yine sistemde ikinci bir Müddet olmayıp yegane Dehr vardır. Şu halde genel yapısı itibariyle sistemde tek bir tanrının varlığı söz konusu olmalıdır.

3. Hayat sahibi (hayy)'dir: Bârî'nin, en az yaratma sıfatı kadar önemli olan bir başka özelliği de Hayy oluşudur.<sup>165</sup> Râzî; eserlerinin birçok yerinde Bârî'nin hayat sahibi yani diri oluşunu ısrarla vurgular. Örneğin *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa* adlı eserinde şu ifadeleri kullanıyor:

(Hipokrat'a hitaben) Sizin çoğunuz, insanı hayy (diri) ve kâdir (kudret sahibi) Allah Teâlâ'nın yarattığı hususunda bize karşı çıktınız -zira siz canlıları yaratan bir canlı görmediğinizi ve böyle bir Yaratıcı'nın varlığının insan aklı tarafından da henüz ortaya konulmadığını iddia ediyorsunuz- ve insanı aciz ölü şeylerin (Tabiat'ın) ortaya çıkardığını öne sürdünüz.<sup>166</sup>

Aynı makale, Allah'ın hayy oluşundan bahseder.<sup>167</sup> Bu bağ-

163-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fî'l-Heyûlâ*, s. 218219.

164-Ebü Hâtim, *A'lâmü'n-nübüvve*, s.22vd.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Paulus Kraus (İng.trc.), *el-Kavl fî'l-Heyûlâ*, s.218,219.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

165-Eflatûnda Tanrı'nın hayy oluşu için bkz. "Kitâbu'l-İzâh li Aristotalis fi hayri'l-mahz", **el-Eflâtûniyye el-muhdese inde'l-Arab**, haz. Abdurrahman Bedevî, vr.2b.

166-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.119.

167-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.120,122.

lamda; Merzûkî<sup>168</sup>, Fahreddîn Râzî<sup>169</sup>, İbn Ebi'l-Hadîd<sup>170</sup> ve Cürcânî de<sup>171</sup>; Râzî'ye göre hem Bârî'nin hem de Nefs'in hayat sahibi olduğunu nakletmişlerdir. İbn Ebi'l-Hadîd; bunlara ilave olarak; “Râzî, güneşten ışığın çıkması gibi, hayatın Bârî'den sudur (feyz) ettiğini savunur” şeklinde nakleder.<sup>172</sup> Yani Bârî, hayat sahibi olmanın yanında bizatihi hayatın da kaynağıdır.

Râzî'nin; Bârî'nin hayat sahibi oluşunda bu denli ısrar etmesinin asıl sebebi, canlı olmayan bir varlığın, yaratma, ilim, hikmet ve irade gibi sıfatlara sahip olmasını mümkün görmemesinden kaynaklanmaktadır. *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa* adlı eserinde; “Porfiriyus'un Tabiat'a atfettiği bir gayeye göre bazı işler yapabilme kabiliyeti sadece akıl, temyiz ve irade sahibi varlıklar için geçerlidir<sup>173</sup>” demektedir; devamında ise; “halbuki sadece canlı varlıklar, kendi başlarına hareket edebilmekte<sup>174</sup>” şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Aynı eserde bu meseleye; “kasıt ve irade sadece canlı varlıklara mahsusdur”, “Tabiat'ın kendisi, Bârî veya fail değildir. Canlı da değildir. Bir hikmete göre eylemde bulunan (hareket eden) (akıl ve irade sahibi) bir varlık da olamaz<sup>175</sup>” şeklinde izah getirmektedir. Bütün bu nakillerden anlaşıldığı kadarıyla; Râzî'ye göre, Bârî; hayat sahibi ve canlıdır. Bütün Âlem'deki hayatın ve canlılığın da kaynağıdır. Hayat sahibi olmasa idi; Bârî, fail, irade ve hikmet sahibi olması mümkün olmayacaktır.

168-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

169-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.84.

170-İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

171-Cürcânî, *el-Mevâkıf*, c.I, s.438.

172-İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.; Ayrıca bkz. Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

173-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.121.

174-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.122.

175-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.122.



4. Hikmet, ilim ve irade sahibidir<sup>176</sup>: Bârî'yi diğer dört ilkedен айran önemli bir özellik de O'nun; ilim<sup>177</sup>, hikmet<sup>178</sup> ve irade<sup>179</sup> sahibi oluşu; ayrıca Nefis ve Âlem'de varolan akılı veren olmasıdır.<sup>180</sup> Fahretin Râzî; bunu şöyle izah ediyor:

Râzî'ye göre Bârî, her şeyi ezeli ve tam olan ilmi ile bilmektedir. Allah'ın ilim ve hikmetinde bir eksiklik veya değişme yoktur. İlim ve hikmet bakımından kendisinden daha üst bir mertebede<sup>181</sup> hiçbir varlık yoktur.<sup>182</sup>

Bârî; hiçbir şeyi gelişigüzel yaratmamıştır. O'nun yaratmasının bir amacı vardır.<sup>183</sup> Ayrıca Âlem'de, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde işleyen mükemmel bir sistem bulunur.<sup>184</sup> Bu sistemin de sahibi Allah'tır. İnsanın bedeninde ve ruhunda da hiçbir şey tesadüfi değildir.<sup>185</sup> Her organ ve her duygu yerli yerindedir. Hikmetli olmak; akıl, ilim, kudret ve irade sıfatlarının birleşmesinden doğan

176-Eflâtûn'un Tanrı'nın ilim sahibi olduğunu konusundaki görüşleri için bkz. İshak b. Huneyn, *min Kitâbi fî mâ ba'de't-tabîa*, s.249.

177-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s.110.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

178-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.120.; Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.3.; Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînus*, s.16,19.; Aynı yer, s.16,17,31.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

179-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*, s.48.; , *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.120. Ayrıca bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, c.IV, s.407.

180-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*, s.17.

181-Burada Bârî'den ilim olarak daha üst bir mertebede varlık yoktur. Ama acaba aynı mertebede bir varlık var mıdır sorusuna gelince; bu meseleye her hangi bir şekilde değinilmiş olmamakla birlikte diğer ilkeler arasında tek hayat sahibi varlık olan Nefs'in de cahil olduğu düşünülürse; Bârî ile ilim olarak eşit olan aynı mertebede bir varlığın bulunması söz konusu değildir. bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.121.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

182-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.121.

183-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînus*, s.31.

184-İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 1317 h, c.I, s.3.

185-İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.357

bir sonuçtur.<sup>186</sup> Kulları hakkında iyiyi ve güzeli (hayr) murad eder (irade). Güzeli ve en gerekli olanı, her şeyin en iyisini tercih eder (mufaddıl).<sup>187</sup> Yaptıklarında kimse O'nu zorlayamaz; kendi iradesi ile eylemde bulunur (muhtâr).<sup>188</sup> En doğru olanı (savâb) yapar.<sup>189</sup> İlim ve hikmetinde eksiklik yoktur. En mükemmel akıl sahibidir.<sup>190</sup> Eşyayı bütünüyle bilir.<sup>191</sup> Nefsin başına geleceklere önceden bilmekteydi.<sup>192</sup> Yani ezeli ilim sahibidir.<sup>193</sup> Ancak nefsin, sıkıntı çekerek ve eşyayı bizzat tanıyarak; hakikatlere ulaşması için O'nun bu Âlem ile irtibat kurmasına müsaade etmiştir.<sup>194</sup> Ayrıca kainattaki bütün ilimlerin ve bilgilerin kaynağı da Bârî'dir.<sup>195</sup>

**5. Merhametli, iyi ve cömerttir:** Eflâtûn, yaratmayı cûd (cömertlik) ile izah ederken; Râzî, yaratılışı, acıma ve merhamet (rahmet) ile izah eder. Eflâtûn'da Bârî, iyi ve cömerttir<sup>196</sup>; yani varlık vermekte ve yaratmakta cimrilik etmez. Her şeye varlık ve hayat verir. Râzî ise; Bârî'nin merhametli (Rahîm) olduğunu<sup>197</sup>; Heyûlâ'ya olan meylinde dolayı Nefs'in düştüğü duruma acıyarak, Nefs'in kendisini hatırlaması ve asıl alemine dönebilmesi için; Âlem'i yarattığını ifade eder.<sup>198</sup> Râzî'nin rahmetten anladığı şey ile Eflâtûn'un cömertlikten anladığı mana; birbirine benzer gözükmektedir. Zira, ikisinde de Âlem'e hayat veren ve ona akli bahşeden; kainatı dü-

186-Ibn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-enbâ fî tabâkâti'l-etibbâ*, s.421.

187-Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî, *Kitâbu'l-Tıbbî'r-rûhânî*, s.48.

188-Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.119.

189-Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.120.

190-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

191-Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s.121.; Cürçânî, *el-Mevâkıf*, I/438.

192-Ibn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.; Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.21.

193-Ibn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

194-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.22.

195-Ibn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

196-Cevâmîu Kitâbi Timâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlînûs, vr.2b, 3a.

197-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.3,21vd.

198-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s. 21vd.

zene sokan Allah'tır. İnsana varlık veren ve diğer bütün şeyleri insanın hizmetine sunan da O'dur. Yarattıkları hakkında sadece güzel ve iyi olanı murat eder.<sup>199</sup> Ayrıca Bârî; Kullarının işini gözetir. Kulların iyiliğini ister.<sup>200</sup> Şefkatlidir.<sup>201</sup> Râzî'nin yaratılışı; Eflâtûn'a benzer bir şekilde Bârî'nin cömertliği ve iyiliği ile ifade ettiğinin bir başka delili; Câlinûs'a yazmış olduğu reddiyede, "Tabiat'ta bir takım eksikliklerin ve acıların bulunmasının; Allah'ın hikmet, iyilik ve cömertliğinden" (cûd) kaynaklandığını ifade ederken; "cûd" kelimesini; hikmet ve gaye ile birlikte Allah'a isnat etmesidir.<sup>202</sup> Yani, Bârî; iyi ve cömerttir. Merhametlidir. Yarattığı ve yaptığı her şeyde bir ölçü ve bir amaç vardır. Aslında kainattaki şeyleri bizim emrimize vermesi ve sonra da bizi bunlarla imtihan etmesi; Bârî'nin, bizim iyiliğimizi istemesindedir. Bu tür imtihanlarla olgunlaşarak; ayrıca maddî şeylerin sonucunda başımıza gelecek bir çok acı olaylar neticesinde; biz, bu dünyanın bizim gerçek yurdumuz olmadığını ve maddi zevklerin geçici olduğunu öğrenerek, asıl alemimize dönme-yi arzu etmiş olacağız.

**6.** Bu sıfatlar haricinde Bârî; kudret ve güç sahibidir (Kâdir).<sup>203</sup> Bizim efendimiz ve sahibimizdir (Mâlik).<sup>204</sup> Öfkesi vardır.<sup>205</sup> Ni-met verendir.<sup>206</sup> Aynı zamanda cevherdir<sup>207</sup>; varlığını devam ettirmek için bir başka şeye muhtaç değildir; kendi başına varlığını sürdürü-

199-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*, s.48.

200-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.22.

201-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s.103

202-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlinûs*, s.16.

203-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa*, s.119.

204-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s.108.

205-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s.107.

206-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*, s.13,18,19.

207-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa*, s.120. krş. Eflâtûn da Tanrı'nın cevher ve nur olduğunu belirtir. bkz. *Kitâbu'l-İzâh li Aristotalis fi hayri'l-mahz*, 6b. Ayrıca bkz. Râzî'nin en büyük muhalif olarak kabul ettiği Aristoteles'e göre de Tanrı, cevherdir. Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.215.

bilir (kâim bi nefsihi).<sup>208</sup> Bârî, cisim olmadığına göre buradaki kasıt, O'nun gayri cismânî bir cevher olduğudur.<sup>209</sup> Saf (mahz) akıldır.<sup>210</sup> Bize yüklemiş olduğu bazı sorumluluklar (tekâlif) vardır.<sup>211</sup> Adildir.<sup>212</sup>

#### D. Bârî Ne Değildir?

Allah'ın ne olduğu ve neye benzediği yanında ne olmadığı sorusu da asırlardan beri tartışılmış bir konudur. Selbî (Menfî) İlåhiyat/olumsuz teoloji (negative theology) veya Apophatik Tanrı-bilim olarak da bilinen ve değişik şekillerde kullanılan bu sistemin özü; Allah'ın ne olduğunun yanında ne olmadığına da izah edilmesi ile, ancak O'nun varlık ve mahiyetinin tam olarak anlaşılabilceği-dir.<sup>213</sup> Kelamcılar tarafından da zâtî/subûtî sıfatlar şeklinde ifade edilen bu ayrımı; Râzî tarafından sistematik olarak kullandığını söylemek mümkün görünmemektedir. Ancak yine de değişik eserlerinde kullandığı çeşitli ifadeler; Râzî'nin zihninde Bârî'nin ne olmadığını veya neye benzemediğini, anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Bu konuda kendisine ait en değerli görüşler; *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa* adlı eserindedir. Râzî, eserde şu ifadeleri kullanıyor:

(Aristoteles ve yandaşlarına hitaben) Halbuki siz; Tabiat'ı Allah'a mahsus olan sıfatlarla (vasf) nitelediniz; Tabiat'ın ebedi bir cevher olduğunu (cevher-ilem yezel), cisim olmadığını (leyse bi cism), dönüşüme (lâ yestehîl) ve değişime (lâ yeteğayyar)

208-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.120.

209-Cevher hakkında geniş bilgi ve cevher çeşitleri için bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, II/115. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, "Cevher", **TDVİA**, c.VII, s.450-455.

210-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-Emkine*, I/144. krş. Râzî'nin haberdar olduğu filozoflardan olan Eflâtun ve Pisagor'da da Tanrı saf akıldır. bkz. Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.133,134,136.

211-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*, s.96.

212-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sireti'l-felsefiyye*, s.108.

213-Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun ve Ü. Hüsrev Yoksul; *Felsefe Sözlüğü*, s.1063.

uğramayacağını, oluş ve bozuluşun (kevn-fesâd) Tabiat'a erişemeyeceğini, her şeyi yönettiğini ve son olarak Tabiat'ın bütün fiillerini bir hikmete göre ve doğru/uygun şekilde icra ettiğini iddia ettiniz.<sup>214</sup>

Burada Râzî; tabiatçılara ve dehrilere itiraz ederken, onların Tabiat'a atfettiği söz konusu sıfatların aslında Allah'a ait olduğunu savunmaktadır. Buna göre Allah Teâlâ'nın varlığının, bir sonu yoktur (ebedidir); varlığından her hangi bir değişme ve dönüşme olmaz. Varlığında artma ve eksilme yoktur; yani oluş ve bozuluşa uğramaz.<sup>215</sup> Kısaca Bârî, hareketsizdir. Ayrıca cisim de değildir.<sup>216</sup> Şu halde Bârî için, zaman mefhumu da söz konusu değildir. Yani Bârî, zamana tabi değildir; zamanın üstünde ve ötesindedir. Cisim olmadığı için mütehayyiz de değildir; yer kaplamaz.<sup>217</sup> Yani; boyut ve sınırları yoktur. Bu durumda Halâ ile irtibatı olamaz; mekandan münezze ve aşkındır. Maddi olmadığı gibi<sup>218</sup> madde ile ilişkisi de söz konusu değildir.<sup>219</sup> Bârî'nin varlığının bir başlangıcı yoktur (ezelî/kadîm).<sup>220</sup> Varolmak için bir başka sebebe ihtiyaç duymaz; varlığı zorunludur (vâcib bizâtihi<sup>221</sup>; mûcib bi zâtihi<sup>222</sup>).

214-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.120.

215-Krş. Eflâtûn da; Tanrı'nın parçalanmayacağını oluş ve bozuluşa uğramayacağını, ifade eder. *Cevâmiu Kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmî't-tabû li Câlinûs*, vr.2a.; Ayrıca bkz. İshak b. Huneyn, *min Kitâbi fî mâ ba'de't-tabîa*, s.249.

216-Krş. Eflâtûn'un Tanrı'nın cisim olmadığına dair görüşleri için bkz. *Kitâbu'l-İzâh li Aristotalis fi hayri'l-mahz*, vr. 7a.

217-Kazvîni, *el-Mufasssal fî şerhi'l-Muhassal*, s.111.

218-Krş. Ebû Hâtîm, Sokrat ve Eflâtûn'un Bârî ile alakalı görüşlerini naklederken; Sokrat ve takipçilerine göre Tanrı'nın unsurlar ile ihtilal halinde olmadığını ifade etmektedir. Yani onlara göre Tanrı, cismin ve cisim olanın üstündedir. bkz. Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.133. Bu nokta Râzî'nin görüşleri ile üstadımız dediği Eflâtûn ve Sokrat'ın görüşleri arasındaki benzerlik açısından önemlidir.

219-Kazvîni, *el-Mufasssal*, s.111.

220-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.84.

221-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, vr.29b; 21a.

222-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.116. Ayrıca bkz. Fahreddin

Yanılmaz (gaflete düşmez) ve unutmaz (sehv etmez). Cahil de değildir.<sup>223</sup> Kullarının kötülüğünü istemez; Âlem'de şerrin olmasını murat etmemiştir.<sup>224</sup> Yarattığı şeylere zulmetmez.<sup>225</sup> Bize, yerine getiremeyeceğimiz veya gücümüzün yetmeyeceği sorumluluklar yüklemeyiz.<sup>226</sup> Aciz değildir; her şeyi kendi iradesi ile yapar ve tercih eder. Kimse O'nu bir şeyi yapmaya zorlayamaz.<sup>227</sup> Şehvet ve haz alma gibi duyguları yoktur<sup>228</sup>; bir şeye meyletmez.<sup>229</sup> Amaçsız ve düzensiz bir şey yapmaz. Eksik ve kusurlu olanı da irade etmez.<sup>230</sup> Cansız veya ölü değildir.<sup>231</sup> Hiçbir şeyden etkilenmez; herhangi bir şeyin tesiri altında (mütessir) değildir.<sup>232</sup> Bârî ile alakalı burada zikredilmesi gereken bir başka özellik de; diğer Dört İlke birbirleriyle ilişki kurduğunda cüz'ileştiği ve arzuları kabul ettiği halde (örneğin Küllî Nefis'ten cüz'i nefisler feyzan eder ve bu nefisler beden ile birleşirler. Yine Heyûlâ'dan unsurlar oluşur. Halâ ile birleşen Heyûlâ'dan farklı boyutlarda ve renklerde cisimler meydana gelir. Yine Âlem'in yaratılışı esnasında Küllî Mekân yani Halâ, cisimlerle ilişki kurarak cüz'i mekanları doğurur. Küllî ve Mutlak Zaman olan Dehr'in cisimler ile ilişki kurması sonucunda cüzi zaman yani vakit

---

er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/407.

223-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sireti'l-felsefiyye*, s.108.; Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

224-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbi'r-rûhânî*, s.48.

225-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sireti'l-felsefiyye*, s.108.

226-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbi'r-rûhânî*, s.96.; , *Kitâbu's-Sireti'l-felsefiyye*, s.108.

227-Ebü Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.22.

228-Krş. İbn Sînâ, Bârî'nin hem âşk, hem âşık hem de ma'sûk olduğunu ifade ederek; Yaratıcı'nın kendi dışında bir başka şeye muhtaç olmadığını ve dolayısıyla Yaratıcı'nın kendi zati dışında herhangi bir şeye karşı bir ihtiyaç ya da meylinin olmadığını ifade etmiştir. bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 208vd.

229-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbi'r-rûhânî*, s.25.

230-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.120.

231-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s. 119.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

232-Fahredden er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/403.

meydana gelir vs.); Bârî'nin ferdileşmesi veya arazları kabul etmesi söz konusu değildir.

## II. NEFİS

Nefis, Beş İlke'nin ikincisi ve Bârî'den sonra en önemlisidir. Râzî; eserlerinde, *nefs*<sup>233</sup> lafzını; insan nefsi<sup>234</sup>, insan<sup>235</sup>, zât<sup>236</sup>, kendi<sup>237</sup>, Tabiat'ı idare eden ve Tabiat'taki hayatın kaynağı olan şey<sup>238</sup> anlamlarında kullanmaktadır. Filozof tarafından, nefis; bazen de insanların veya diğer canlı varlıkların ruhları (enfüs) manasında kullanılmıştır.<sup>239</sup> Nefis kelimesi haricinde filozof, en-Nefsü'l-mantikiyye<sup>240</sup>, rûh<sup>241</sup> ve çoğulu olarak ervâh<sup>242</sup> kelimelerine de yer vermektedir. Burada Beş İlke'den birisi olarak kullanılan Nefis'ten kasıt cüz'i nefisler veya insan nefsi değil; Tabiat'tan önce varolan ve Tabiat'ı idare eden<sup>243</sup> ayrıca Tabiat'taki tüm canlılığın kaynağı olan<sup>244</sup> Küllî

233-Nefis kavramı hakkında bilgi için bkz. “n-f-s”, Halil b. Ahmed, s.819.; “n-f-s”, İbnü'l-Manzûr, XIV;233-235.; “Nefs”, Cürçânî, **Ta'rifât**, s.239.; Nefs”, Tehânevî, II/1194vd. Ayrıca bkz. Süleyman Uludağ, “Nefs”, **TDVİA**, c.XXXII, s.526-529.; Ömer Türker, “Nefs”, **TDVİA**, c.XXXII, s.529-531.

234-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'l-Tıbbî'r-rûhânî*, s.20,21,23,24,26,28,32,102,106,107.; , *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.68. krş. Eflâtûn'da da “insan nefsi” kavramı var. bkz. **Cevâmiu Kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlînûs**, vr.5b.

235-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'l-Tıbbî'r-rûhânî*, s.21,34,35.; *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.14.

236-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de'l-tabîa*, s.118.; , *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.20.

237-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de'l-tabîa*, s.117.; , *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.17.

238-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de'l-tabîa*, s.120.; , *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.31.

239-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.14. krş. Eflâtûn da cüz'i nefisler diyor. bkz. **Cevâmiu Kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlînûs**, vr.5a,6a.

240-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de'l-tabîa*, s.119.

241-Ruh kavramı için bkz. “r-v-h”, Halil b. Ahmed, s.330.; “Rûh”, Tehânevî, *Keşşâf*, I/875vd.; Ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, **TDVİA**, c.XXXV, s.187.

242-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'l-Tıbbî'r-rûhânî*, s.105.

243-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de'l-tabîa*, s.120.

244-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.31.

Nefis'tir.<sup>245</sup> Râzî'nin bizzat kendisi doğrudan Küllî Nefis kavramını kullanmamış; sadece Nefis ibaresine yer vermiştir. Buna karşılık Bîrûnî ve İbn Ebi'l-Hadîd; Râzî'nin görüşlerini naklederken Küllî Nefis (en-Nefsü'l-Küllî) tamlamasını tercih etmişlerdir.<sup>246</sup>

## A. Nefs'in Varlığı

Eflâtûncu geleneğin<sup>247</sup> izinden giden Râzî, Aristocuların aksine<sup>248</sup> Nefs'in, cisimler ve Âlem'den önce; cüz'i nefislerin ise bedenden önce var olduğunu kabul etmiş ve bunu delillendirmeye çalışmıştır.<sup>249</sup> Filozofumuz; *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*<sup>250</sup>, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*<sup>251</sup> ve *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*<sup>252</sup> gibi eserlerinde, Tabiat'ın üstünde ve ötesinde, Tabiat'taki hayatın kaynağı olan bir Nefs'ten bahsetmiş ve bunu tartışmıştır.<sup>253</sup>

245-Râzî'nin takipçisi olduğunu ifade ettiği Eflâtûn'da nefis karşılığı olarak Psûkhê (Plato, *Timaeus*, vr.41e-42d;43a-43d;64b;69c-72d.) ve Âlem ruhu anlamında Kinôûn (*A.g.e.*, vr.29e,30a.) kullanılır. bkz. "Psûkhê", Peters, s.322vd.; "Kinôûn", aynı yer, s.194vd. Ayrıca krş. "Yunan'da Ruh karşılığında, soluk, rüzgar ve koku anlamına gelen Pneuma kullanılır.", bkz. İlhan Kutluer, "Ruh", **TDVİA**, c. XXXV: s. 193.

246-Bîrûnî, *Tahkîk*, s.163.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106. krş. Huneyn b. İshak ise "Nefsü'l-Küll yani Âlem Nefsi" ibaresine yer vermiştir. bkz. Bedevi, *el-Eflâtûniyye el-muhdese inde'l-Arab*, s.40.

247-Krş. Eflâtûn ve takipçilerinde Nefs'in ezeli ve önce olduğu konusunda geniş bilgi için bkz. **Cevâmîu kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmî't-tabîî li Câlînûs**, vr.3a.; Fahreddîn Râzî, *el-Münâzarât*, s.71.

248-Krş. Râzî'nin şiddetle tenkit ettiği Aristoteles; bütün oluş ve suretlerin hatta alem nefsinin; alem ile birlikte ortaya çıktığını savunur. bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 2s.545.

249-Râzî; Nefs'in mahiyeti ve varlığı hakkında iki farklı görüşün olduğunu nakletmiştir; "(insanda duyguların kaynağı olarak görülen şeye) Nefis diyenler, farklı görüşlere sahiptirler. Bazıları; Nefs'in bizatihi varlığı (vücut) söz konusudur ancak o, içinde bulunduğu cismin bozuluşa uğramasıyla yok olur (fesat) iddiasında bulunurken; diğer bir grup da; nefsin varlık (inniyet) ve şahsının (zât) bulunduğunu, nefsin kendi kendine varlığını sürdürdüğünü, cismi sadece bir araç olarak kullandığını ve de cismin yok olmasıyla bu Nefs'in yok olmayacağını kabul ederler." Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*, s. 24. Kendisi ikinci görüşü tercih ettiğini ifade etmektedir.

250-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.120.

251-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*, s.24.

252-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.31.

253-Nefs'in varlığı ile alakalı tartışmalar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV,401vd.



1. Nefis, Âlem'deki hayatın kaynağıdır<sup>254</sup>: *Makâle fî mâ ba'de'î-tabîa* ve *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs* 'da Tabiat'ın cansız olmasına karşılık Tabiat'ta canlı varlıkların olduğu üzerinde durulmuş; Tabiat'ta gözle gördüğümüz veya tecrübeyle elde ettiğimiz somut verilerden anladığımız kadarıyla, Tabiat'ın kendisinin bu hayatın kaynağı olamayacağı beyan edilmiştir. Râzî, metafizik hakkında kaleme aldığı eserinde; insanda gazap, öfke, hoşlanma, nefret, arzu, sevgi gibi duyguların olduğunu; söz konusu duyguların ancak canlı varlıklarda bulunabileceğini söyler ve Galen'e (Câlînûs) hitaben; söz konusu fiillerin (duygu ve davranışların) ve buna bağlı olarak da bütün bunların temel ilkesi olan canlılığın kaynağının ne olduğunu sorar. Eğer söz konusu davranışların kaynağının Tabiat olduğu söylenecek olursa; bu durumda cansız olan bir şeyden canlılığın çıktığını iddia etmiş olurlar ki; Râzî bunu şiddetle reddeder ve (kendi ifadesiyle hayatın ve bu duyguların kaynağı olarak bizzat Tabiat'ın kendisini kabul eden) Galen'in aksine; cansız ve ölü olan Tabiat'ın asla söz konusu hayatın ve ancak canlı varlıklarda görülebilecek olan duyguların kaynağının asla Tabiat'ın olmadığını; aksine Tabiat'ın ötesinde ve üstünde ve buna bağlı olarak Tabiat'tan önce varlığı söz konusu olan bir Nefis'in bütün bu canlılığın ve davranışların ilkesi olduğunu savunur.<sup>255</sup> Daha sonra Râzî'yi inceleyen klasik araştırmacılar ona ait bu fikirleri alıntı yapıp izaha çalışmışlardır. Bîrûnî; "Râzî'ye göre, Âlem'de canlı varlıklar vardır. Şu halde bun-

254-Krş. Kur'an-ı Kerim'de de insan hayatının kaynağı olarak bir ruhun olduğu ve bu ruh'un da Allah'tan geldiği ifade edilmektedir. bkz. "*Sonra onu (Âdem'i) tamamlayıp suret vermiş, ona kendi ruhundan üflemiştir. Ve sizin için kulaklar, gözler, kalpler yaratmıştır. Ne kadar az şükrediyorsunuz!*". Secde Sûresi, 32/9. Kur'an-ı Kerim'deki bu ifadelerin aksine; Râzî'ye göre Nefis sadece Âlem'e hayat verilmesinin sebebi değil; ayrıca Âlem'in yaratılışı ve hatta Âlem'deki kötülüğün sebebidir. Fakat yine de Râzî'nin; Yaratıcı'nın Nefis aracılığıyla Âlem'e hayat vermesi teorisi ile Kur'an'ın söz konusu ifadesi arasındaki benzerlik dikkate değerdir.

255-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'î-tabîa*, s.119. krş. Eflâtûn'a göre de Âlem'e yerleştirilen rûh cisimden önce vardır fakat yaratılmıştır. bkz. Platon, *Timaios*, trc. Erol Güneş ve Lütfî Ay, s.30.

ların kaynağı olan bir nefis de bulunmalıdır”<sup>256</sup> ifadesini kullanmış ve Râzî'nin fikirlerini yorumsuz tekrar etmiştir. Merzûkî de aynen alıntıda bulunmakla birlikte meseleye biraz daha açıklık getirerek; Râzî'ye göre, Güneş'ten ışığın feyzân (tefidu) etmesi gibi Nefis'ten hayatın sadır olduğunu (feyz) kaydetmiştir.<sup>257</sup> Merzûkî'nin bu nakilleri, Fahreddîn Râzî<sup>□</sup> ve İbn Ebi'l-Hadîd tarafından da aşağı yukarı benzer ifadelerle aktarılmıştır.<sup>258</sup> Özetle beşeri ruhlar ile felekî cisimlerin hayatının kaynağı olan bir ilk Nefs'in varlığı söz konusudur<sup>259</sup> ve tüm Âlem'deki hayatın özü/sebebi, bu Nefs'tir.<sup>260</sup>

2. Nefis, Âlem'in yaratılış sebebidir<sup>261</sup>: Râzî'nin Küllî Nefs'in varlığına dair öne sürdüğü ikinci delil; Âlem'in yaratılışına sebep olarak Nefs'in varlığı; bir başka ifade ile Tabiat'tan önce varolan Nefs'in yine Tabiat'ın varlığından önce mevcut olan Heyûlâ'ya meyletmesidir.<sup>262</sup> Bu konuda kendisine ait ilk işaretleri, Ebû Hâtîm ile aralarında geçen tartışmada görüyoruz. Buna göre Âlem'in ihdas edilmesinin (varlığa gelmesinin veya yaratılmasının) sebebi, Nefs'in,

256-Bîrûnî, *Tahkîk*, s.163.

257-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

258-Ibn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

259-Bîrûnî, *Tahkîk*, s.163.; Kazvîni, *el-Mufasssal*, s.89.

260-Krş. “Nefs'e kelime olarak “kan” anlamı da verilmiştir. Bu mana; Nefs'in hayatın kaynağı olması ile insan hayatta olduğu sürece kanın sıcak ve akıcı olması arasındaki ilişki sebebiyledir.” “n-f-s”, İbnü'l-Manzûr, XIV;234. krş. Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın her şeyi sudan yarattığı; insanın da meniden yaratıldığı ifade edilmektedir. Bu durumda Râzî'nin ifadeleri ile Kur'ân'ın ifadeleri örtüşmektedir. bkz. “*İnkâr edenler, göklerle yer bitişik bir halde iken bizim, onları birbirinden kopardığımızı ve her canlı şeyi sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi? Yine de inanmazlar mı?*”, *Enbiyâ Sûresi*, 21/30.; “*Allah sizi (önce) topaktan, sonra meniden yarattı...*”, *Fâtır Sûresi*, 35/11.

261-Krş. Kur'ân-ı Kerim'de, Râzî'nin ifadelerine benzer olarak dünyanın ve kâinatın; Nefs'in en mükemmel tecelli ettiği şey olan “İnsan” için yaratıldığı ifade ediliyor. bkz. “*O, göklerde ve yerde ne varsa hepsini, kendi katından (bir lütfu olmak üzere) size boyun eğdirmiştir. Elbette bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır.*”, *Câsiye Sûresi*, 45/13.

262-Krş. Klasik kaynaklarda Râzî'nin İran ve Hint kültürünün etkisinde kaldığı ifade edilmiştir. Söz konusu etkiyi kıyaslamak bakımından burada Râzî ile bu kültürler arasında bir benzerlik olmadığını karşılaştırmak gerekmektedir. Zerdüşter de Tabiat'ın yaratılışına Nefs'in vesile olduğunu iddia ederler. bkz. Şehristânî (v.456/1064), *el-Milel*, c.II, s.45. Ayrıca bkz. Yeni-Eflâtuncular da Nefs'in Bârî'den yüz çevirip maddeye ve süfli nefislere meylettğini kabul ederler. Bedevî, *el-Eflâtûniyye el-muhdese inde'l-Arab*, s.8.

Heyûlâ'ya olan (dâhili/garizî) aşkı (veya arzusu/iştiyâkı)<sup>263</sup> ve mey-  
lidir (iktidâ).<sup>264</sup> Nefis, Heyûlâ'ya aşık olmuş ve O'nunla ilişki/ir-  
tibat kurmak istemiştir. Bunun sonucunda dağınık halde bulunan  
Heyûlâ'nın atomları harekete geçmiş ve ortaya bir karmaşa (müşev-  
veş alâ gayri nizâm/kaos) çıkmıştır.<sup>265</sup> Nefis, bu karmaşaya bir son  
vermek ve arzu ettiği bir takım cismani nesnelere (suver) Heyûlâ'dan  
meydana getirmek (san'at/tekvîn) istemiş ancak bunu başaramamış-  
tır.<sup>266</sup> Nefs'in bu haline acıyan ve ayrıca Nefs'in hatalarının farkına  
varmasını murat eden Bârî, Heyûlâ'yı düzene (nizâm/kosmos)<sup>267</sup>  
sokup (haml) ona belli sûretler vererek Âlem'i meydana getirmiş-  
tir (ihdâs etmiştir).<sup>268</sup> Peki Bârî, Âlem'i neden doğrudan değil de  
Nefs'in aracılığıyla veya sebep olmasıyla yaratmıştır? Buna getiri-  
len felsefi izah şöyledir: Bârî'nin ezeli olmasına karşılık Âlem ezeli  
değildir. Bu durumda ortaya "acaba Bârî neden başlangıçta değil de  
sonradan Âlem'i yaratmıştır? Bârî iradesini mi değiştirmiştir? Eğer  
bir irade değişikliği var ise bunun sebebi nedir? Ayrıca bir irade de-  
ğişikliği varsa bu durumda Bârî'nin bir başka şeyin etki ve tesirinde  
kalmaması gerekir ki bu durumda Bârî nasıl aşkın ve üstün olur? Yoksa  
Bârî ezelde yaratma sıfatını haiz değilken sonradan mı bu sıfatı elde  
etmiştir?" gibi Allah'ın şanına yakışmayan bir takım soru işaretle-  
rinin zihnimize oluşması mümkündür. Filozofumuza göre aslında  
Bârî, ezelde de yaratma sıfatına sahiptir ve ayrıca irâdesi vardır (el-  
Fâilü'l-muhtâr).<sup>269</sup> Ancak iradesinde bir değişiklik söz konusu ol-  
muştur fakat söz konusu bu irade değişikliği keyfi değildir. Zira Bârî

263-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/411.

264-Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem* ", s.284,285.

265-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.21,22.

266-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/412.

267-Krş. Râzî'nin kendi ifadesiyle yolundan gittiği Eflâtûn'da düzen anlamında kôsmos, Âlem için kullanılır. bkz. Peters, s.203.

268-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.21,22.

269-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/405.

keyfi hareket etmez; hikmete göre hareket eder. Şu halde söz konusu bu irade değişikliğinin sebebi, Nefis'tir.<sup>270</sup> Peki Nefis, Âlem'e hangi sebepten meyletmıştır? Dahası Bârî, buna neden müsaade etmiştir? Râzî buna da şöyle cevap verir: Nefis, cismani hazlara ulaştığında onların geçici ve eksik olduğunu anlayacaktır. Zira; cismani hazların verdiği zevk onlara kavuşma arzusuna dayanmaktadır.<sup>271</sup> Yani aslında Nefis; hissî ve aklî kemâlâtını tamamlamak için (veya elde etmek için/tahsîl<sup>272</sup> ve tevakkuf) Heyûlâ'ya aşık olmuştur.<sup>273</sup> Bârî de buna müsaade etmiş ve yardımda bulunmuştur. Neticede Nefis'in Heyûlâ ile birleşmesi (ihtilât) sonucunda yaratılmış olan varlık türleri (nev' u'l-mükevvenât) ortaya çıkmıştır.<sup>274</sup>

Peki Bârî, neden buna müsaade etmiştir? Aslında Filozofa göre Bârî, ezeli ilmi ile Nefis'in Heyûlâ'ya olan aşkı ve bir gün Heyûlâ'ya meyledeceğini bilmekteydi. Fakat ilahi hikmeti gereği buna engel olmamıştır.<sup>275</sup> Bârî'nin Nefis'e engel olmamasının ve bunun sonucunda Nefis'in isteğine bağlı olarak Âlem'i yaratmasının (terkîb, tekvîn, ihdâs) amacı; Nefse akıl ve idrak verilmesidir. Zira

270-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/401.; Aynı yer, IV/404. Ayrıca bkz. Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus (drl.), *el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem*, s.282-284.

271-Kazvîni, *el-Mufasssal*, s.111.

272-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/401.; IV/404. Ayrıca bkz. Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem*, s.284.

273-Krş. Nefsin düşüşü teorisi Gnostik ve Neo-Platonik bir kabul olup; birçok kültürde görülmektedir. Râzî de bunu kabul eder. bkz. Muhsin Mahdi, *Remarks on al-Râzî's Principles*, 1996, s.147.

274-Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-Kelâm*, c.II, s.178.

275-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.21,22.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106. krş. Nâsır Hüsrev, burada "ızdırar" ve "vecebe aleyh" kavramlarını kullanmıştır. Yani Nâsır Hüsrev'e göre Râzî, Allah'ın, Nefis'in isteklerine mecburen tabi olduğunu ve Âlem'i yaratmak zorunda kaldığını iddia etmektedir. bkz. Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem*, s.284,285. Halbuki Râzî'de de Eflâtûn'da olduğu gibi zorunluluk ile hikmet arasında bir ilişki vardır ve hikmet (akıl), tabii zorunluluktan/fiziksel sebeplilikten daha üstündür. bkz. "Anânkê", Peters, s.36. Ayrıca krş. Zorunluluk ve sebeplilik arasındaki ilişki için bkz. İlhan Kutlu, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s.196. Ayrıca zaten burada "vecebe aleyhi" ifadesi doğru kullanılmış bile olsa; Râzî'nin kastı; Yaratıcı'nın hikmet, ilim ve adaleti gereği, Âlem'i zaten en güzel tarzda yarattığı ve bu durumda başka bir şekilde yaratmasının da imkansız veya gereksiz olduğudur.

Nefis, Heyûlâ'ya meyletmeseydi; Bârî buna müdahale etmeyecek ve Heyûlâ'yı bir nizama sokmayacaktı. Dahası Nefis böyle bir hata yapmasaydı; Bârî, Nefs'e yol göstermek ve O'nun hatalarını anlamasına vesile olmak için Nefs'e akli bahşetmeyecekti. Bunun sonucunda Nefis, hem kendinden habersiz olarak kalacaktı hem de ilim/idrak sahibi olamayacak; cahil ve pasif bir varlık olarak kalacaktı ki söz konusu Nefs'in amaçsız ve gereksiz bir varlık olması durumu, Bârî'nin hikmetine uygun olmazdı.<sup>276</sup>

Neticede burada birkaç başka mühim soru daha hatıra gelmektedir: Birincisi, acaba Bârî'nin, Âlem'in yaratılması hususunda Nefs'e yardım etmesi ne şekilde tezahür etmiştir? İkinci soru ise; acaba Nefs'ten beşeri ve ilahi ruhların sudur etmesi de Bârî'nin yardımı ile midir? Râzî'nin izahlarından ve sonrakilerin yapmış olduğu alıntılardan; Bârî'nin Nefs'e yardım etmesinin, aslında Âlem'in asıl fâilinin Bârî olması şeklinde tezahür ettiğini anlıyoruz. Bu yaratma eylemi de Heyûlâ'ya biçim verilmesi suretindedir. Peki acaba, Nefs'ten hayatın feyezân etmesi, insanlara ve diğer canlılara bu hayatın sirayet etmesi de Allah'ın yardımı ile midir? Râzî, bu soruya doğrudan cevap vermez. Fakat yine de yaratılışın genel izah tarzından ve de Bârî'nin hayat, halk, irade ve hikmet gibi sıfatlarından, söz konusu hayat vermenin de Allah'ın inayeti ile olduğunu anlamak mümkündür.

**3. Nefis, Âlem'deki kötülüğün sebebidir<sup>277</sup>:** Râzî, Ebû Hatim ile aralarında geçen tartışmada; Nefs'in Heyûlâ'ya meylettği ancak; Heyûlâ'ya istediği şekli verememesi yüzünden ortaya bir karmaşa ve karışıklığın çıktığından bahsetmektedir.<sup>278</sup> Fahreddîn Râzî, bize

276-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; , *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/412.; Kazvîni, *el-Mufassal*, s.111.; Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem*, s.282-285.

277-Krş. Râzî'nin takipçisi olduğu Eflâtûn'da şerrin kaynağı manasında Nefis *Kakôn* kelimesi için kullanılır. bkz. Peters, s.172 vd.

278-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.21,22.; ayrıca bkz. Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*,

Filozofumuzun Nefis görüşü hakkında değerli bilgiler ulaştırmıştır. Fahreddîn Râzî'nin aktardığı bilgileri önemli kılan husus; onun Filozof'a ait görüşleri yorumsuz/doğrudan aktarmış olmasıdır.<sup>279</sup> Ebû Hâtim ile Fahreddîn Râzî'nin yaptığı nakiller birleştirildiğinde ortaya çıkan şöyle bir durum çıkmaktadır: Âlem, eksiklik ve kusurlarla doludur. Ayrıca burada kötü veya çirkin dediğimiz şeyler; acılar ve sıkıntılar vardır. Oysa Bârî, merhamet ve hikmet sahibidir. Peki nasıl olur da merhamet sahibi olan Bârî, kullarının veya diğer varlıkların böyle sıkıntılar çekmesine veya kötü işler yapmasına müsaade eder? İşte Âlem'deki bu kötü ve yanlış işlerin, acıların ve sıkıntıların sebebi, Nefis'tir. Nefis; hem Heyûlâ'ya meylederek orada bir kaosun çıkmasına sebep olmuştur; hem de Nefs'in arzu ve aşkı yani keyfi (saçma, hikmete dayanmayan) tutumu (el-Fâilü'l-âbis), Âlem'de irade ve hikmet dışında da bir takım olayların meydana gelmesinin (faili değil sadece) sebebidir.<sup>280</sup> Peki Bârî, neden Nefs'in bu kötülüklerine ve keyfine göre hareket etmesine izin vermiştir? Bu durum Bârî'nin hikmet ve merhameti ile nasıl bağdaştırılabilir? Râzî, bunu şöyle izah etmiştir: Küllî Nefis; hem cahildir hem de bir insan gibi arzuları olan bir varlıktır. Yüce Yaratıcı, Nefs'in asla bu arzularından vazgeçmeyeceğini biliyordu. Bârî; ona ilim ve idrak bahsetse bile Nefis arzu ve ihtiraslarının etkisinde kalıp unutacak ve yine cahilane tutumlarına devam edecekti. Şu halde geriye tek bir yol kalmış oluyordu; Nefs'in cismânî lezzetleri tatması. Böylece Nefis, arzu ettiği şeyleri elde etmiş ve böylece arzularını tatmin etmiş olacaktı. Diğer taraftan da çok arzu ettiği bu zevkleri tattığında

Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem*, s.284,285.

279-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/405.

280-Krş. Allah'ın dünyada olan bir takım kötülüklere müsaade etmesi; İslam tarihi boyunca özellikle Şeytan'ın Hz. Adem'e secde etmemesi ve bunun sonucunda ilahi rahmetten kovulması; ilahi rahmetten kovulmasına karşılık Şeytan'ın insanları cehenneme götürmek için Allah'tan müsaade istemesi ve Allah'ın da buna izin vermesi meselesinde gündeme getirilmiş karmaşık bir meseledir. bkz. Nisâ Süresi, 4/119.; Hicr Süresi, 15/36,37.; A'râf Süresi, 7/14,15 vb.

aslında onların pek de arzuladığı gibi değerli ve güzel şeyler olmadığını anlayacaktı. Son olarak Nefis, Âlem'deki karmaşaların, eksiklik ve acıların kendi yapmış olduğu işler yüzünden ortaya çıktığını anlayacak; pişman olacaktı. Bunun sonucunda hatalarını anlayan Nefis, acıların ve eksikliklerin bulunmadığı asıl ve ebedi alemine dönmek isteyecekti. Bârî, Nefs'in hatalarını anlamasına yardımcı olmak amacıyla ona akıl ve (aklî) idrak bahşetmiştir.<sup>281</sup> Sonuç olarak Nefs'in ilim sahibi olmasının yani hem kendi varlığının farkında olmasının hem de hatalarını görmesinin iki yolu vardır. Birincisi Bârî'nin kendisine bahşettiği akıl ve idrak. İkincisi ise Nefs'in bizzat eşya ile temas kurarak eşyanın hakikatinin farkına varması.<sup>282</sup> Ancak Nefs'in her zaman aklını kullanması mümkün değildir. Zira çoğu zaman arzularının etkisinde kalam Nefis; asıl ve ilahi alemini unutup, kendisinden aşağıda olan ve kendisine yakışmayan cismânî lezzetlere kapılmaktadır.<sup>283</sup> Aslında Nefs'in, Heyûlâ'ya meyletmesinin sebebi, Heyûlâ'nın hakikatini bilmemesidir.<sup>284</sup> Bu nedenle başına bir takım sıkıntılar ve belalar gelmeli; yani bazı şeyleri tecrübe etmelidir. Bütün bunların sonunda Nefis; bir gün hatalarını anlayacak, kemâlini yani ilim, akıl ve hikmetini tamamlayacak; nihayetinde ilahi aleme yani kendi alemine geri dönecektir.<sup>285</sup> Nefs'i Âlem'deki kötülüğün sebebi olarak göstermesi; Râzî'yi Mecûsî veya başka inançların etkisinde kalmakla suçlayanların delil olarak öne sürdükleri bir noktayı teşkil eder. Örneğin İbn Hazm, Râzî'nin Beş İlke'sinin, Mecûsîlerden alındığını iddia etmektedir.<sup>286</sup> Mâtûrîdî'ye göre birden

281-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.122.; Kazvînî, *el-Mufasssal*, s.113.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

282-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.121.

283-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

284-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/411,412.

285-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.121.; , *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/411,412.; Kazvînî, *el-Mufasssal*, s.111.

286-bkz. "(Beş Ezeli İlke) Mecûsiler tarafından da bilinen bir şeydir. Mecûsilere göre; Allah Teâlâ, Hürmüz'dür. İblis ise, Ehrimen'dir. Kâm (veya Kâh) ise Zaman'dır. Câm ise Mekan yani Halâ'dır. Hûm (Nûm veya Tûm); cevher, Heyûlâ veya tîynet'dir. Bu beş ilke de ezeldir

fazla tanrı iddiasında bulunanların ilk çıkış noktası; kötülüğün yüce olan bir ilâha yakışmaması dolayısıyla kötülüğün kaynağı olarak bir başka ilkenin varolması gerektiğidir.<sup>287</sup> Fakat Râzî, adı geçen bu görüşlerden temelde farklı bir anlayışa sahiptir. Zira Râzî'ye göre Nefis, Âlem'deki kötülüğün faili ya da ilkesi değil; sadece sebebi veya daha doğru ifadesi ile sorumlusudur. Kötülüğe müsaade eden ise Yaratıcı'nın kendisidir. İlerde Âlem bahsinde de görüleceği üzere kötülüğün varlık sebebi zaten Bârî'nin hikmetidir. Şu halde Nefis, kötülüğün sadece bir aracısı veya sorumlusudur. Bu tutumu, Râzî'yi Mecûsî veya maniheist olarak itham etmemize ciddi bir engel teşkil etmektedir.

5. Nefis, Heyûlâ ile Bârî'nin yaratması (terkîb, tasvir veya tekvîn) arasında aracıdır; (Heyûlâ yaratmanın maddî/mahsûs dayanağıdır) Nefis ise, Allah'ın fiilinin tecelli ettiği manevî mahaldir<sup>288</sup>: Nefs'in ezeliğine bir başka delil olarak üstü kapalı şekilde zikredilen şey; Nefs'in Bârî ile Heyûlâ arasında veya bir başka ifade ile Bârî ile yaratılmışlar arasında bir nevi aracı konumunda olmasıdır. Aslında bu delil ilk bakışta, Nefs'in hayatın kaynağı veya Âlem'in yaratılış sebebi olması ile aynı şeymiş gibi gözükse de burada daha farklı ve önceki delilleri tamamlayıcı bir takım izahatta bulunmak gerekmektedir. Râzî'ye göre Bârî, cisim değildir. Hareketsizdir.

(*lem yezel*). Hürmüz; *alemdeki iyiliğin; Ehrimen ise kötülüğün kaynağıdır.*”, bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I/35. İlk bakışta Râzî'nin sisteminde varolan Nefis, Ehrimen'e; Bârî ise, Hürmüz'e karşılık geldiği izlenimi doğmaktadır.

287-bkz. “*Seneviye'ye (datülistlere) göre; bizatihi iyi olan Tanrı kötülüğün sebebi olamaz. Şu halde kötülüğün başka bir sebebi olmalıdır. Onları düalizme iten de budur.*”, Ebu Mansur Mâtürîdî; *Kitabu'l-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, s.143.

288-Kur'an-ı Kerim'de de insanlara hayat verilmesinde aracı olarak bir “rûh'un” varlığından söz edilir. Örneğin Hz.Âdem'e Allah kendi ruhundan hayat vermiştir. Burada bir ruh vardır ve kaynağı da Allah'tır (Secde Sûresi, 32/9.). Yine örneğin Hz. İsa'nın babasız olarak yaratılmasında bir ruh aracılık etmiştir. bkz. “*Meryem, onlarla kendi arasına bir perde çekmişti. Derken, biz ona ruhumuzu gönderdik de o, kendisine tastamam bir insan şekline göründü.*”, Meryem Sûresi, 19/17. Ayet-i kerime'nin tefsiri için bkz. Fahretin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXI;167-169.



Aşkındır. Ayrıca cismâni olanla da hiçbir şekilde alakası yoktur.<sup>289</sup> Herhangi bir şeye meyli veya şehvet/arzu duyması mümkün değildir. Varolmak ya da varlığını sürdürmek için kendi dışında bir şeye ihtiyaç duymaz. Bu durumda O'nun, Heyûlâ ile bizzat ilişki kurması da düşünülemez. Ayrıca şayet Bârî, Âlem'in doğrudan Yaratıcısı olsaydı; bu durumda Âlem'in de ezeli olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktık.<sup>290</sup> Bârî'nin, Âlem ile bizzat ilişki kurmasındaki bir başka mahzur; Âlem'deki kötülüğün sebebinin Bârî olması ihtimalidir ki Râzî, bunu şiddetle reddeder. Bu durumda Nefs'in aracılık etmesine bir başka gerekçe olarak şunu ilave etmek mümkündür: Heyûlâ kısmında da görüleceği üzere; Heyûlâ'nın varlık gerekçelerinden birisi de Bârî'nin yaratma eylemine konu olan bir dayanağın/mahallin veya sebebin bulunması gerektiği fikri gösterilebilir. Zira Heyûlâ, Bârî'nin yaratma sıfatının maddi dayanağıdır. Bu durumda Nefs de yaratma eyleminin manevi dayanağı veya bir başka ifade ile hayatın asıl kaynağı olan Bârî'nin Âlem'e hayat verirken arada bir aracı olarak Nefs'in vazife yapmasıdır. Tıpkı insana verilen aklın, Bârî tarafından doğrudan değil de, Nefs'e ihsan edilen aklın önce Âlem'e oradan da dolaylı olarak insana da aklın feyzetmesi gibi. Kısaca Nefs, Âlem'in yaratılmasının fail sebebi olmamakla birlikte yine de Âlem'in yaratılmasına sebep olmuştur. Âlem'e hayat verilmesi de Nefs'in aracı (vâsıta/vesîle) olmasıyla gerçekleşmiştir. Hatta Âlem'e düzen verilmesinde, İnsan'ın yaratılarak İnsan'a akıl bahşedilmesinde ara sebep veya aracı olarak Nefs'i anlamak mümkündür.<sup>291</sup>

## B. Nefs'in Ezeli Olması Meselesi

Râzî'nin Nefs'in varlığına dair görüşlerinden çok Nefs'in mahiyeti ve özellikle de Nefs'in ezeli oluşuna dair fikirleri; İslam

289-Kazvîni, *el-Mufasssal*, s.111.

290-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/404.

291-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/404,405.; Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'n-Nefsî ve'l-Âlem*, s.282-284,286,287.

Düşünce tarihi boyunca, muarızlarının tepki ve dikkatleri üzerine çekmesine sebep olan hususlardan birisini teşkil eder. Râzî, Tabiat'ı idare eden ve Tabiat'ın ötesinde olan bir Nefs'in varlığından<sup>292</sup> ve bu Nefs'in cisim olmadığından, cevher olduğundan söz eder.<sup>293</sup> Ancak Nefs'in ezeli olduğundan söz etmez. Yine de sistemin geneline baktığında; Nefs'in ezeli olduğuna dair bir takım işaretler çıkarmak mümkündür. Zira Râzî üzerinde söz söyleyen hemen herkese göre Râzî, Nefs'in ezeli olduğunu kabul eder.<sup>294</sup> Râzî'nin sisteminin genelinden çıkarılacak olan söz konusu işaretler; bu araştırmacıların fikirlerini desteklemektedir.<sup>295</sup>

1. Nefs'in ezeli olduğu intibamı uyandıran ilk şey; Râzî'ye göre Tabiat'taki hayatın ilkesi olarak bir Nefs'in bulunmasıdır.<sup>296</sup> Burada iki husus dikkat çekmektedir; birincisi söz konusu Nefs, Tabiat'ın dışındadır. İkincisi ise gerek Tabiat'ın dışında olması gerekse hayatın ilkesi olması açısından bu Nefs, Tabiat'tan öncedir. Zira bir şeyin kendisi, ilkesinden veya sebebinden sonra (veya hiyerarşik olarak aşağıda) olmalıdır. Şu halde Nefs, Tabiat'taki hayattan öncedir. Aristocu kozmoloji anlayışı ile kıyas edildiğinde; Aristoteles'de zaman, mekan ve cisim birbirinden ayrılamadığına dahası zaman dediğimiz şeyin kendisi Tabiat ile birlikte ortaya çıktığına göre Nefs Tabiat'tan dolayısıyla zamandan da önce varolmalıdır.

## 2. Nefs, Tabiat'tan önce varolduğuna ve Tabiat'taki hayatın

292-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabia*, s.120.; , *Kitâbu-Şükûk alâ Câlinûs*, s.31.

293-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'l-Tıbbî'r-rûhânî*, s.26.

294-Ebû Hâtîm, Râzî ile aralarında geçen tartışmada Râzî'nin Beş İlke'nin ezeli olduğunu itiraf ettiğini söyler bkz. Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.21,22.. Ayrıca bkz. Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.; Bîrûnî, *Tahkîku ma lil'hind*, s.163.; İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I/35.; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/401vd.; , *Muhassal*, s.84.; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

295-Nâsır Hüsrev'in nakline göre; Râzî'nin hocası olan İrânşehî, ezeli bir Nefs'in varlığını kabul etmez. bkz. Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fî'l-Mekân ve'z-Zamân*, s.256,257.

296-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabia*, s.120.

ilkesi olduğuna göre şu halde Nefs'in, ezeli de olması gerekir. Zira aksi halde onun da varlığının bir ilkesi olması gerekirdi ki bu durumda gereksiz uzayıp giden bir sebepler zinciri olurdu (teselsül ilâ gayri nihâye). Bu durumda Tabiat'taki hayatın ilkesinin Nefis olduğunu söylemek hem mümkün olmazdı hem de gereksiz olurdu; zira böyle bir durumda Nefs'in de varlığının bir başka sebebi varolacaktı. O sebebin bir başka sebebi... Bu durumda da asıl sebebi bilmemiz asla mümkün olmayacaktı. Şu halde bu sebepler zinciri bir yerde son bulmalıdır. Bu da Nefis'tir.<sup>297</sup> Bizim algıladığımız mana da izâfî zamanın da tabiat ile birlikte ortaya çıktığı düşünülürse; o halde Nefis, zamandan önce varolmalıdır ki bu durumda onun ezeli olduğunu ifade etmiş oluyoruz.

3. Nefs'in ezeli olması ile gayri cismânî olması birbirinden pek de kolay ayrılabilir bir mesele değildir. Zira bir taraftan Nefs'in ezeli oluşuna delil olarak onun gayri cismani ve sonsuz (lâ mütenâhî) oluşu delil olarak öne sürülürken diğer taraftan Nefs'in gayri cismânî oluşu, onun ezeli oluşu ile delillendirilmeye çalışılmıştır. Şu halde Nefis, gayri cismanidir ve buna bağlı olarak şekilsizdir, mekanda yer tutmaz yanı sınırları/bitimi yoktur. Basit cevherdir; parçalanamaz, oluş bozuluşa uğramaz. Yani özetle ezeli<sup>□</sup> ve ebedî<sup>298</sup> bir cevherdir.<sup>299</sup> Râzî'nin sisteminde zaman bakımından sonlu olmakla mekân bakımından sonlu olmak birbiri ile sıkı bir ilişki içindedir. Tersî de mümkündür. Yani zaman olarak ezeli ve ebedî olan mekân ve hacim olarak da sonsuz ve sınırsızdır. Ayrıca bu sistemde ezeli olan her şey aynı zamanda ebedîdir.

297-Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye, IV/401,404.*; , *Muhassal*, s.122.; Kazvîni, s.113.; Âmilî, *Alâkatü'l-tecrîd-Şerhu Tecridi'l-i'tikad*, s.152.

298-Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s.121. krş. Nefs'in ebedî oluşu ile alakalı olarak Râzî'ye yöneltilen bir başka iddia da O'nun tenasüh inancını benimsediğidir. Râzî'nin tenasühü kabul edip etmediğine dair iddialara İnsan bahsinde değineceğiz. Zira söz konusu tenasüh Külli Nefis ile ilgili değil; bilakis cüz'î nefislerle ilgilidir. bkz. Alem'in Sonu bahsi.

299-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'l-Tıbbi'r-rühânî*, s.26.; , *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînüs*, s.14,18.

4. Bârî ve yaratma sıfatının kadim olmasına karşılık Âlem kadim değildir. Ve hadis olan ile ezeli olanı birbirinden ayıran şey; dahası Âlem'in hâdis olmasının felsefî izahı Nefis'tir. Şayet Nefis ezeli olmasa idi; bu durumda Âlem'in hâdis olması ile alakalı olarak hatıra gelen bütün mahzurlar Nefis için de söz konusu olacaktı ve Nefis başlangıçta mevcûd değilken hangi sebepten dolayı sonradan meydana gelmiştir? sorusunu sormak gerekecekti. İşte bütün bu sebeplerden dolayı Nefis ezeli olmalıdır. Yani Bârî ezelidir; yaratma sıfatı da ezelidir. Fakat buna karşılık Âlem, ezeli değildir. Âlem'in ezelde değil de sonradan yaratılmasında Bârî'nin iradesindeki değişikliğe sebep ise, Nefis'in etkisidir. Şu halde Nefis de ezelidir. Ancak başlangıçta Heyûlâ'ya meyletmemiş; sonradan arzularına uyup hikmete aykırı (abes) hareket ederek Heyûlâ ile ilişki kurmuştur. Bu durumda Bârî'nin iradesinin değişmesine sebep olan şey yine ezeli olan Nefis'tir. Nefis, ezelidir; zira aksi halde onun da hangi sebepten dolayı meydana geleceğini söylemek zorunda kalırız ki bu durumda teselsül olur. Ayrıca böyle bir durumda Âlem'in yaratılışını dahası hâdis oluşunun ilkesi Nefis'tir şeklinde yapılan bir izah anlamsız ve saçma olur.

Bütün bu açıklamaların sonunda, burada kritik bir soru sorulması gerekmektedir: Şayet Nefis, Âlem'e meyletmeseydi, Âlem yaratılmayacaktı. Nefis'in tutkuları olmasa, Âlem'de kötülük de olmayacaktı. Yani bu durumda Nefis, Âlem'in yaratılmasının sebebi olmayacaktı. Daha da önemlisi böyle bir durumda, Âlem'e hayat verilmeyecekti. Diğer taraftan Âlem yaratılmasaydı, Nefis'in aracı rolüne de hacet kalmayacaktı. Bu durumda Nefis'in ezeli olması da gerekmediğinden aynı zamanda Nefis'in manevi bir cevher olması da gerekmeyecekti.. O halde tam bu noktada şu soruyu sormak lazım; Acaba bütün bunlar Bârî'nin bir kurgusu mudur? Yani madem Nefis, Heyûlâ'ya meyletmeseydi; Âlem, var olmayacak ve kötülük de ortaya çıkmayacaktı. Diğer taraftan Âlem de yaratılmasa idi, zaten

Nefs'in varlığına gerek kalmayacaktı. O halde acaba, bütün bunlar Âlem'in yaratılmasını murat eden, Bârî'nin bir planı olabilir mi? Zira neticede hayatın asıl kaynağı Bârî değil midir?

Şu aşamada bu tür sorulara cevap bulmak mümkün olmadığından sadece şu açıklamayı yapmakla yetiniyoruz: Nâsır Hüsrev, Heyûlâ hakkında Râzî'ye ait olduğunu iddia ettiği alıntılarda; yoktan yaratmayı değil de, varolan bir maddeden bir sistem içinde yaratmayı takdir edenin Bârî olduğunu; dahası belli bir amaç olmadan, doğrudan ve sistemsiz olarak yaratmanın, Bârî'nin hikmet şanına yakışmayacağını ifade eder.<sup>300</sup> Şu halde zaten yaratma, Heyûlâ ile Nefs'in ilişki kurmasından ve bu ilişkiyi Bârî'nin belli bir nizama sokmasından ibaret olduğuna göre, bu tarz bir yaratmanın Bârî'nin doğrudan bir kurgusunun/tayin ve takdirinin olduğunu söylemek mümkün görünmüyor olsa da; söz konusu yaratmanın, en azından Bârî'nin iradesi veya izni ile tahakkuk ettiğini söylemek mümkündür (bkz. Heyûlâ bahsi).

### C. Nefsin Araz Olmaması ve Gayri Cismânî Bir Cevher Oluşu

Nefs'in mahiyeti ve özellikle de ezeliyeti meselesi ile alakalı olarak üzerinde durulması gereken önemli bir başka nokta; Nefs'in cismânî olmayan bir cevher oluşu ve araz olmamasıdır. Zira Râzî hakkında araştırma yapanları, Râzî'ye göre (yukarıda da izah edildiği gibi) Nefs'in ezeli olduğu fikrine sevkeden en önemli saik Nefs'in bu özelliğidir.

Klasik biyografi yazarları; Râzî'ye, *Kitâb fî enne'n-nefse ley-set bi cism (Nefs'in Cisim Olmadığına Dair)* adıyla bir eser atfederler. Eser, bugün elimizde bulunmadığından mahiyetini bilemiyoruz ama eserin isminden anladığımız kadarıyla Râzî'ye göre Nefis, ci-

300-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirin*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.224vd.

sim değildir. Cismani değildir.<sup>301</sup> Maddi de değildir.<sup>302</sup> Fakat hem Heyûlâ ile hem de cisimler ile ilişkisi (taalluk) vardır.<sup>303</sup> Ancak bu ilişkiden kasıt olarak, Heyûlâ veya cisimler ile Nefs'in bir takım ortak fiil ve davranışlarda bulunması anlaşılabilir (örneğin cüzî nefsin bedenle birleşerek insanı oluşturması gibi). Peki Râzî, Nefs'in cisim olmadığını veya cisimsiz olması gerektiğini nasıl ispat etmiştir. Râzî, bu konuda bir takım fikirler beyan etmekle birlikte söz konusu açıklamalar tam bir sistem halinde olmayıp; dağınık pasajlar halinde.

1. Nefs'in cisim olmaması gerektiğine dair en önemli delili, filozofun Galen'e yapmış olduğu eleştiride görüyoruz. Galen'e göre hayatın kaynağının Tabiat'ın kendisi olduğunu ifade eden Râzî, bu görüşe karşı çıkar. Zira Tabiat, cansız ve duygusuzdur. His ve algısı da yoktur. Herhangi bir eylem ve davranışta bulunmaz. Şu halde Tabiat, ölüdür. Ölü ve cansız olan dahası herhangi bir algı veya davranışı olamayan bir şey nasıl olur da hayatın ve hislerin kaynağı olabilir? Şu halde hayatın kaynağı gözle görülen Tabiat değildir. O halde bu kaynak, Tabiat'tan başka bir şeydir; zira biz Tabiat'a baktığımızda Tabiat'ın içinde böyle bir ilke göremiyoruz. O halde söz konusu ilke; Tabiat'tan başka dahası Tabiat'ın dışında ve ötesinde; gözle görülemeyen başka bir şeydir. Bu da Nefis'tir.<sup>304</sup> Şu halde Nefis; cisim veya cismânî olamaz.

2. Nefis biçimsizdir/boyutsuzdur.<sup>305</sup> Yani boyutları yoktur. Şu halde cisim değildir. Cisim olmadığı için mekanda yer tutmaz

301-Krş. Eflâtûn öncesi filozoflarda ruh biraz cismânîdir. bkz. İlhan Kutluer, "Ruh", **TDVİA**, c.XXXV, İstanbul: 2008: s.194.

302-Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; Cürcânî, *el-Mevâkıf*, I/438

303-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirin*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem*, s.284,285.

304-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ bâde't-tabîa*, s.120.

305-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbi'r-rûhânî*, s.26. krş. Eflâtûn'u takip etmekle birlikte Râzî'nin görüşlerini benimsemekten kaçındığı Yeni-Eflâtûncular da Nefs'in büyüklük ve küçüklük ile nitelenemeyeceğini, sim olmadığını, hareketsiz ve parçalanmaz olduğunu kabul ederler. Bedevî, *el-Eflâtûniyye el-muhdese inde'l-Arab*, s.9.

(mütemekkin değildir).<sup>306</sup> Râzî, Nefs'in bu Âlem'e gelmeden önce bulunduğu bir başka Âlem'den söz eder ama bunun mahiyetini açıklamaz.<sup>307</sup> Herhalde söz konusu mahal, bir mekan olmayıp ilahi bir alemdir (bkz. Âlem bahsi). Nefis, cisim olmadığı ve mekanda yer tutmadığı için; mekanik hareketi yoktur (müteharrik değildir)<sup>308</sup>; hareketsizdir,<sup>309</sup> yer değiştirmez, cevher olması meselesinde değinileceği üzere, değişmez ve dönüşmez.<sup>310</sup> Ancak arzuları (iştîyâk ve aşk) vardır. Heyûlâ'ya meyleder.

3. Nefs'in gayri cismânî oluşunun bir başka sebebi ve aynı zamanda da bir sonucu olarak öne sürülen şey; Nefs'in ezeli ve sınırsız (lâ mütenâhî) oluşudur. Zira cisim olan şey, bir şekle sahiptir ve de mekanda yer tutar. Yer tutan ve şekilleri olan bir şey ise sınırlıdır (mütenâhî). Ayrıca cismânî olan her şey, varlığa gelmek için bir sebebe ihtiyaç duyar; yani hâdistir.<sup>311</sup> Sınırlı olan bir şey ise ezeli olmaz. Şu halde Nefs ezeldir ve de sonsuzdur/sınırsızdır. O halde gayri cismânîdir.

Nefs'in cisim veya cismânî olmadığı anlaşıldıktan sonra üzerinde durulması gereken bir başka şey Nefs'in araz olup olmadığıdır. Râzî'nin bizzat kendisi Nefs'in cevher olduğunu ifade etmekle birlikte<sup>312</sup> bu konuya açıklık getirmez. Ancak Râzî hakkında araştırma

306-Ibn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I/3,24.

307-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.121.

308-Ibn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I/3,24.

309-Krş. Muhsin Mehdî, Nefs'in hareketli olduğunu ifade eder. Ama kendisinin de ifade ettiği gibi herhalde burada hareketten kasıt Nefs'in arzu ve istekleridir. bkz. Muhsin Mahdi, *Remarks on al-Râzî's Principles*, s.147.

310-Krş. Sokrât ve Eflâtûn'a göre Nefs, bedenden öncedir; ezeldir. Oluş ve bozuluşa uğramaz; ebedidir. bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Münâzarât*, s.65.

311-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.84.

312-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.14,18.; krş. Eflâtûn da Nefs'in cevher olduğunu söyler. bkz. Cevâmîu Kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmî't-tabîî li Câlînûs, vr.3b. Ayrıca bkz. Râzî'nin en büyük düşman kabul ettiği Aristoteles'e göre ise akıl cevherdir; ancak Nefs, bedene bağlı olduğundan cevher değildir, Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.181,215. krş. Sokrat'a göre Nefs, İlahî olana yakın ve benzer bir cevherdir, Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s.127.

yapan sonraki müellifler; Râzî'ye göre Nefs'in araz olmadığını; cevher olduğunu ve dolayısıyla arazları kabul etmesinin (hâmil/kâbil) mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konuda kendisinden alıntı yapanlar Râzî'ye göre birkaç farklı açıdan Nefs'in cisim olmaması yanında aynı zamanda cevher de olması gerektiği sonucunu çıkarılmışlardır:

4. Nefis, ezeldir. Şu halde varlığı başka bir sebebe bağlı değildir (vâcip bizâtihi veya vâcip lizâtihi). Bu durumda kendi başına varlığını devam ettirebilir (kâim bi nefsihi veya kâim bizâtihi)<sup>313</sup> yani cevherdir. Cevher olduğuna göre araz değildir ama arazları kabul etmesi mümkündür.<sup>314</sup> Nefs'in arazları kabul etmesinden maksat; onun Heyûlâ ile birleşerek Âlem'deki canlı varlıkları oluşturması yani hem cisim ile irtibat kurması hem de bu ilişkinin sonunda cüz'leşmesi/ferdîleşmesi; özetle kendisinden cüz'î nefislerin feyzân etmesidir.

5. Nefs'in ezeli ve aynı zamanda da ebedi olabilmesi için mürekkep olmaması gerekir. Yani Nefis, basittir.<sup>315</sup> Basit olduğu için bir başka şeyden oluşmamıştır. Aynı zamanda oluş ve bozuluşa tabi olmaz yani parçalanmaz<sup>316</sup> veya değişip/dönüşmez. Bu durumda fâsit

313-İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I/3,24.; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, III/404.

314-Krş. Râzî gibi İslâm tarihi boyunca mülhit olarak ilan edilmiş ve muhtemelen Râzî ile de görüşmüş olan (zira hem Râzî hem de İbnü'r-Râvendî, Varrâk'tan ders almışlardır) İbnü'r-Râvendî'ye (v.301/913-914?) göre Ruh (Nefis) arazdır. bkz. A'sem, s.75. İbnü'r-Râvendî hakkında geniş bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî," **TDVİA**, c. XXI, s.179-184.

315-Krş. Râzî'nin felsefesinden haberdar olduğu ve Eflâtûn ile Sokrat'ın da takipçisi olduğu Pisagor'a göre Nefis, gözle görülemeyecek derecede küçük parçalardan oluşur. bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Münâzarât*, s.63,64; İbnü'r-Râvendî'ye göre de Nefis, atomlardan (cüz'ü lâ yetecezâ) oluşur ancak bu atomlar mekansızdır. Ve ruh parçalara ayrılamaz. Mu'tezilî olan Nazzâm'a göre ise ruh parçalıdır. Basit değildir. bkz. Abdülemir A'sem, *Târih-u İbni'r-Râvendî el-mülhid-Nusus ve vesâik mine'l-mesâdiri'l-arabiyye hilâle elfi âm*, s.75.

316-Krş. Eflâtûn da benzer ifadeler kullanır. bkz. Cevâmiu Kitâbi Timâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlinûs, vr.3b. Râzî'nin çağdaşı ve aynı zamanda hocası Varrâk'ın bir başka öğrencisi olan İbnü'r-Râvendî de ruhun parçalanamayacağını savunur. Râzî'nin en önemli muhaliflerinden kabul edebileceğimizi mu'tezile kelamcılarına, örneğin Nazzâm'a, göre ise ruh parçalıdır/parçalardan oluşur. bkz. Abdülemir A'sem, s.75. Ayrıca krş. Eflâtûn'a göre ruh tek parça



veya fâni de değildir. Özetle Nefis, basittir. Basit olduğuna ve dahası varolan (mevcud) bir şey olduğuna göre Nefis, cevher olmalıdır.<sup>317</sup>

Sonuç olarak Tabiat'ın dışında ve de Tabiat'tan önce bir Küllî Nefis vardır. Bu Nefis, ezeldir. Ezeli olduğu için cisim değildir; cismânî de değildir. Ve ayrıca cevherdir. Bir başka ifade ile Nefis; gayri cismânî ve ezeli olan bir cevherdir.

#### D. Akıl ve Akl'ın Nefis ile Olan İlişkisi

Râzî'nin metafiziğinde bir başka dikkate değer mesele, onun Akıl ile Nefis arasında kurduğu ilişkidir. Râzî; eserlerinde, akıl<sup>318</sup> ve en-Nefsü'l-Mantikiyye<sup>319</sup> kelimelerine yer vermekle birlikte<sup>320</sup> bazen akıl yerine, aklın insan bedenindeki mahalli olarak kabul edilen “kalp”<sup>321</sup> ve “fikir”<sup>322</sup> kelimelerini kullanmaktadır.

Eflâtûn'un<sup>323</sup> aksine Yeni-Eflâtûncularda<sup>324</sup> ve Aristocularda<sup>325</sup>; Bârî'den sonra ikinci önemli ilke akıldır. Hatta Yeni-Eflâtûnculara göre akıl, bizim bildiğimiz manada ilk var olan şeydir. Âlem'e düzen ve nizam veren akıldır.<sup>326</sup> Ve en önemlisi akıl, varlık olarak Nefis'ten

---

halinde değildir; parçalardan oluşur. Von Aster, s.176.

317-Krş. Yeni-Eflâtuncular; Nefs'in özelliklerine, Nefis mahsus değil ma'kul olduğunu; yani duyularla idrak edilemeyeceğini, akılla bilinebileceğini; ayrıca Nefs'in, görme yetisine sahip olduğunu fakat kendisinin görülmesinin imkansız olduğunu ilave ederler. bkz. Bedevi, *el-Eflâtûniyye el-muhdese inde'l-Arab*, s.203.

318-Akıl kelimesi hakkında bilgi için bkz. “a-k-l”, Halîl b. Ahmed, s.565.; “akl”, Cürçânî, *Ta'rifât*, s.154.; “akl”, Tehânevî, II/1194vd.; Süleyman Hayri Bolay, “AKL”, **TDVİA**, c.II, s.239.

319-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.119.

320-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*, s.17.; , *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.119.; Bîrûnî, *Tahkîk*, s. 163.; Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s.102.

321-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.26,27. krş. Eflâtûn'a göre de aklın mahalli kalptir. bkz. Cevâmîu kitâbi Tîmâvis fî'l-ilmî't-tabîî li Câlînûs, vr.12b.

322-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.26.

323-Krş. Eflâtûn'da akıl bahşeden ve nefis-i natıkayı halkeden Allah'tır. bkz. Cevâmîu kitâbi Tîmâvis fî'l-ilmî't-tabîî li Câlînûs, vr.12a.

324-Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.133.

325-Fahreddin er-Râzî, *el-Münâzarât*, s.67.; Aristoteles, *Metafizik*, s. 507.

326-Krş. Aristoteles'e göre Nefis'te faal akıl vardır. Bu akıl, fani değildir. Ayrıca Arsit'o'ya

öncedir.<sup>327</sup> Akıl, Yeni-Eflatunculara Bir'den çıkan İlk Varlık'tır.<sup>328</sup>

Akıl ile Nefs'in birbirinden farklı şeyler olduğunu kabul eden<sup>329</sup> Râzî ise, Bârî'nin saf akıl<sup>330</sup> olmakla birlikte kozmolojik aklın Nefis'ten sonra olduğunu ve Âlem'in yaratılışından sonra Allah'ın Nefs'e akıl ve idrak ihsan ettiğini (i'tâ/feyz<sup>331</sup>) kabul eder. Dahası akıl deyince Râzî, özellikle insan ile tecessüm etmiş aklı anlar.<sup>332</sup> Zira Nefis, Heyûlâ'ya meylettikten sonra Allah, Âlem'i yaratmış ve Âlem'e düzen vermiştir. Râzî, bu düzenin kaynağı olarak Allah'ın Nefs'e ilham ettiği akıl ve idrak olduğunu savunur. Fakat neticede Âlem'e sûret veren ve onu düzene sokan (tedbîr) Bârî'dir. Filozofumuz; Nefs'in kendi hatalarını anlaması, asıl alemine iştiyak duyması, tecrübe ve idrak sahibi olması gibi durumların, insan soyunda tamamlanacağını savunur. Şu halde Küllî Nefs'in bir akılı vardır: ancak bunu her zaman kullanamaz. Zira çoğu zaman arzularına uyup cismânî lezzetlere kapılan Nefis, akıl ve idrakinden uzaklaşır.<sup>333</sup> Nefis için aklın asıl önemi; Bârî'nin kendisine bahşettiği aklın yine Bârî'nin yardımı ile Âlem'e ve oradan da insana feyzân etmesidir.<sup>334</sup> Buna göre akıl ile asıl kastedilen insan aklıdır. Bunun haricinde diğer akıl çeşitlerine dair Râzî'de herhangi bir ifa-

göre Nefis, ezeli dğeldir. Cisimle birlikte ortaya çıkar. Epikür de ruhun madde ile birlikte/ aynı anda zuhur ettiğini iddia eder. bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Münâzarât*, s.67,70.

327-Krş. Fârâbî ve İbn Sinâ'da Nefis yerine Faâl Akıl vardır. bkz. İlhan Kutluer, "Ruh", **TDVİA**, c.XXXV, s.194. Ayrıca bkz. Fahreddin Râzî, *el-Münâzarât*, s.67.

328-Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", **TDVİA**, c.II, s.239.

329-Bîrûnî, *Tahkik*, s.163. krş. İslâmî literatürde akıl algısı ve aklın Allah ile olan irtibatı için bk Ebû Davud'dan gelen bir hadisi şerifte (Sünen-i Ebî Dâvûd, *Kader*, 76/4700); Allah'ın ilk yarattığı şeyin kalem (yani) akıl olduğu beyan edilir. Ayrıca bkz. "akl", Tehânevî, II/1194vd.

330-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

331-Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s.84,121,122..

332-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu'l-Tıbbî'r-rühânî*, s.17.

333-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

334-Bu manada akıl ile Nefis arasında bir benzerlik vardır. Zira Allah, Nefis vasıtasıyla Âlem'e hayat vermiştir. Akıl vasıtasıyla da Âlem'e ilim ve akıl göndermiştir. Özetle Nefis ile Akıl birer araçlardır.

deye rastlamıyoruz.<sup>335</sup> Yine Aristoteles ve Yeni-Eflâtûncuların aksine Râzî'ye göre Âlem'deki düzenin kaynağı Nefis değil; bizzat Bârî'nin Âlem'e bahşettiği akıl yani Bârî'nin kendisidir.<sup>336</sup> Nefis ise tam tersine Âlem'deki düzensizliğin ve kötülüğün kaynağıdır. Ayrıca Râzî'ye göre, Âlem'de semâvî varlıklar<sup>337</sup> olmakla birlikte, gerçekte Tabiat'ın ve feleklerin aklı yoktur.<sup>338</sup> *Eş-Şükûk alâ Câlînûs* adlı eserinde “Tabiat; akıl sahibi veya irade sahibi değildir. Onu bir işleyen ve yönlendiren vardır. İyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ayırma kudreti yoktur<sup>339</sup> şeklinde bu konudaki görüşlerini özetlemiştir. Kısaca Râzî, akıl deyince “İnsan'ı” anlar. Zira Allah'ın Nefs'e ve Âlem'e ihsan ettiği aklın, en mükemmel şekilde tecelli ve tezahür ettiği yer insandır.

Râzî'nin akıl yerine Nefs'e öncelik vererek, aklın ve dolayısıyla Âlem'deki hikmet, ilim ve düzenin kaynağı olarak Bârî'yi göstermesi<sup>340</sup>; ilk bakışta Eflâtûn'a samimi bir bağlılık görünse de asıl amacının yaratma, düzen ve ilmin Bârî'ye ait olduğunu; kendi ifadesiyle dehriler ve tabiatçılar gibi Tanrı'yı atıl olarak kabul etmemesi olduğu söylenilebilir.<sup>341</sup>

Kısaca Râzî'ye göre Nefis'ten önce ve Bârî'den bağımsız olan bir kozmolojik akıl yoktur.<sup>342</sup> Akıl, bizzat Bârî'nin kendisidir. Tabiat'taki akıl ise bizzat Bârî'nin müsaade ve ihsanı ileler. O halde, Ta-

335-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.122.

336-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.120.

337-Kazvîni, *el-Mufassal*, s.89.

338-Krş. Râzî, Tabiat'ın her tarafına yayılmış bir nefse sahip olduğunu ve buna bağlı olarak Tabiat'ın idrak, irade ve bir takım fiillerini olduğunu kabul etmez. bkz. Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.115,120.

339-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.31.

340-Krş. Eflâtûn, Tabiat'taki düzenin kaynağı olarak aklı görür. Ancak bu aklın kaynağı Allah'tır. Râzî de benzer ifadeleri kullanır. bkz. *Cevâmiu kitâbi Tîmâvis fî'l-ilmî't-tabîi li Câlînûs*, vr.6b,12a.

341-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.119,122,124.

342-Ibnü'n-Nedîm, kendisine “Mizânu'l-akl” adıyla bir eser atfeder. Ama maalesef bugün bu eser elimizde mevcut değildir. bkz. Ibnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.358.

biat'taki düzensizliğin, cahilliğin ve kötülüğün kaynağı Nefis; ilim, hikmet ve düzenin kaynağı ise bizzat Bârî'dir. Yaratma da akıldan meydana gelen bir sudur ile değil; bizzat Allah'ın izin, idare ve inayetiyledir. Akıl bizatihi Bârî'nin kendisidir. Nefis ise Allah'ın kendisine feyz ettiği bir idrake sahiptir. Âlem'de akıl deyince Nefs'in sahip olduğu idrak anlaşılır. Aklın ve idrakin, en mükemmel şekilde teecessüm ettiği yer ise insandır.

### E. Nefs'in Diğer Özellikleri

Buraya kadar ele alınan meselelerden anlaşıldığı üzere; Beş İlke'den ikincisi olarak zikredilen Nefis ile kastedilen şey cüz'î nefisler olmayıp, Âlem'den önce varolan Küllî Nefis'tir. Küllî Nefis, gayri cismâni ve ezeli bir cevherdir. Ayrıca akıl da değildir. Peki bu Nefis nedir veya ne değildir? Daha başka ne gibi özellikleri vardır? Bârî ile ortak bir takım özellikleri var mıdır? Ve en önemlisi; Nefis ile Bârî arasında en azından sahip oldukları nitelikler bakımından bir takım farklılıklar söz konusu mudur? Râzî'nin kendi eserleri ile kendisinden yapılan alıntılara dayanarak Nefs'in bir takım özellikleri haiz olduğunu söylemek mümkündür. Öncelikli olarak Nefis, diri (hayy)'dir: Varlık (vücûd) sahibi bir cevher olmak; araz olmamak, ezeli ve ebedî olmak, cisim olmamak gibi sıfatlar haricinde Râzî'nin Nefs'e atfettiği ilk özellik, onun hayat sahibi olmasıdır. Beş İlke içerisinde Bârî'den başka tek canlı ve etkin olan ilke, Nefis'tir. Nefis, canlı olmalıdır zira onun bu sistemde yüklendiği anlam, Âlem'deki canlılığa kaynaklık veya aracılık etmiş olmasıdır. Râzî, *Mekâle fi mâ ba'de't-tabîa* 'da şu ifadeleri kullanıyor;

Aristoteles; Tabiat'ın Âlem'in her tarafına yayılmış olan bir nefsi ve buna bağlı olarak da hikmetle hareket etme melekesi verilmiş olduğunu iddia ediyor ki; bizce bu saçma bir hurafeden başka bir şey değildir. Bu konuya da *nefis ve filozofların nefis*

*hakkında görüşleri* bahsinde değineceğiz. Zira; ölü (olan Tabiat'a) nefis nispet etmek, zarûriyyâtı (apriori) kabul etmemek demektir.<sup>343</sup>

Yani cansız ve ölü olan Tabiat'ın aksine nefis canlıdır ve canlılığın da işaretidir. Bu nedenle Tabiat, cansızdır ve bir nefse de sahip değildir. Burada nefisten kasıt; Tabiat'ın dışında ve Tabiat'taki canlılığın kaynağı olan Küllî Nefis olmalıdır. Merzûkî, Râzî'nin burada işaret ettiği hususlara açıklık getirerek “(Râzî), iddialarını (mezheb) şu şekilde izaha çalışmıştır: İlk iki ilke canlıdır (hayy) ve etkindir (fâil/aktif). Bunlar Bârî ve Nefis'tir.<sup>344</sup>” diye nakletmiştir.

Daha sonra gelenler de Merzûkî'nin bu nakillerini aynen alıntı yapmışlardır.<sup>345</sup> Râzî'ye en yakın iki müellif olan Merzûkî ve Bîrûnî; Râzî'nin, Nefs'in hayat sahibi olmakla birlikte Tabiat'taki insan ve hayvanların sahip olduğu hayatın da kaynağı olduğunu kabul ettiğini nakletmişlerdir: “Güneş'ten ışığın sadır olması gibi Nefis'ten hayat feyezân eder. Nefis; cehalet ile ilim (akıl) arasında gidip gelir.”<sup>346</sup> Bu nakil daha sonra gelen bütün kaynaklarda yorumsuz olarak tekrarlanmıştır.<sup>347</sup>

Kazvînî, önemli bir ilavede bulunarak semâvî varlıkların da hayat kaynağı olarak bu Nefs'i göstermiştir.<sup>348</sup> Sonuç olarak Nefis, canlıdır. Zira hem diğer canlı varlıklardaki hayatın kaynağı olmak hem de etkin, irade ve idrak sahibi olması gibi sıfatları taşıyabilmek; ayrıca arzu ve aşk gibi duyguları yüklenebilmek için canlı olmak

343-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.120.

344-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

345-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I/35.; Cürcânî, *el-Mevâkıf*, I/438.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.; Âmilî, s.152.

346-Bîrûnî, *Tahkîk*, s.163.; Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

347-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; Cürcânî, *el-Mevâkıf*, I/438.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.; Âmilî, s.152.

348-Kazvînî, *el-Mufassal*, s.89.

şarttır zira cansız varlıklar, söz konusu fiil ve davranışları taşıyamazlar. Nefis ayrıca etkin/fâil'dir: Râzî'nin bizzat kendisi, Nefs'in bir takım fiil, etki ve davranışlarının bulunduğundan söz etmektedir:

(Galen'e itiraz olarak) Diyoruz ki; gazap, öfke, hoşlanma ve hoşlanmama, arzu, sevgi ve nefreti kaynağını söyleyin! Bunlar nefsin fiilleri midir? Ne diyorsunuz? Eğer hayır diyorsanız; o halde bu fiilleri Tabiat'a mal ediyorsunuz ki bu durumda nefsin fiillerini geçersiz kılıyorsunuz.<sup>349</sup>

Yine Râzî'ye göre, Tabiat'taki bir takım oluş ve eylemler Nefs'in etkisi (ca'1) ile meydana gelir.<sup>350</sup> Daha sonra Râzî'ye ait görüşleri nakledenler de Râzî'ye göre Nefs'in fâil oluşu üzerinde dururlar<sup>351</sup>; fakat bu fiilin ne surette meydana geldiği hususuna bir açıklık getirmezler. Zira Râzî'ye göre Nefs'in yaratma ve kudret gibi sıfatları yoktur. O, ancak Bârî'nin yardımı ile Âlem'e sûret verebilir. Daha doğru bir ifade ile Nefis, Heyûlâ ile ilişki kurmuş ancak ondan istediği sûretleri vücuda getirememiştir. Heyûlâ'ya sûret veren asıl fail ise Bârî'dir. Bu durum Ebû Hâtim ile aralarında geçen tartışmada dile getirilir.<sup>352</sup> Nâsır Hüsrev ve Fahreddîn Râzî de, Ebû Hâtim'in anlattıklarını tekrar etmiştir.<sup>353</sup>

Nâsır Hüsrev'in Râzî'ye ait fikirlerin nakledeken Nefs'e atfetmiş olduğu san'at (maddeye sûret verme) meselesi de tam olarak aydınlatılabilmemiş değildir. Zira Nâsır Hüsrev'den başka hiç kimse; hatta Râzî'nin en azılı düşmanı olan Ebû Hâtim bile Nefs'in bir

349-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.119.

350-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.37.

351-Merzûkî, *Kitâbu 'l-Ezmine ve 'l-emkine*, I/144.; Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; İbn Hazm, *el-Fasl fi 'l-milel ve 'l-ehvâ ve 'n-nihal*, I/35.; Cürcânî, *el-Mevâkıf*, I/438.; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci 'l-belağa*, V/106.; Âmilî, s.152.

352-Ebû Hâtim, *A'lâmu 'n-nübüvve*, s.21vd.

353-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü 'l-Âliye*, IV/412.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü 'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi 'n-Nefsi ve 'l-Âlem*, s.284,285.

şeyler yarattığına dair bir kayıt zikretmiş değildir. Herhalde Nâsır Hüsrev'in kastettiği şey; Nefs'in böyle bir şeye kalkıştığı ancak bunu başaramadığıdır. Zira Ebû Hâtîm'in naklettiğine göre Râzî, Nefs'in tekvin işine kalkıştığını ancak bunu başaramadığını ifade etmektedir.<sup>354</sup> Bir takım eylemlerde bulunma (ca'l ve fi'l) özelliğine ilave olarak Râzî'nin kendisi Nefs'in bir takım kuvvelerinin oluşundan bahseder.<sup>355</sup>

Peki Nefis yaratma ve kudret sıfatlarından yoksun, aciz ve güçsüz bir varlık ise söz konusu kuvveler, fi'l ve ca'l<sup>356</sup> gibi nitelemeler ne ifade etmektedir? Kanaatimize göre burada Nefs'in fâil (yani aktif/etkin) oluşundan kasıt; Nefs'in pasif bir konumda olmayışı; bir başka ifade ile Heyûlâ'ya meyletmesi (meyl ve iktidâ<sup>□</sup>), arzularının (iştiyâk) ve aşk gibi duygularının olması, kısmi de olsa bir irade ve seçme hürriyetinin bulunması ve son olarak Tabiat'taki hayatın kaynağı oluşu manasına gelmektedir. Yoksa Nefs'in fâil oluşundan, onun da Bârî gibi yaratma sıfatlarına sahip olduğu manası anlaşılmalıdır. Nefs'in sahip olduğu kuvvelerden ise, onun (aklî) idrak<sup>357</sup> sahibi oluşunu anlamak mümkündür. Zira Nefis acizdir.<sup>358</sup> Yani kudreti yoktur; kendi başına bir eylem icra edemez.

Nefs'in kısmî iradesi vardır/hikmetle hareket etmez: Râzî, eserlerinin bazı kısımlarında Nefs'e irade ve amd (kasıt ve bir ama-

354-Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.21.

355-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.119.

356-Krş. Eflâtûn da benzer söylemlerde bulunur. bkz. *Cevâmiu Kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlînûs*, vr.3b.

357-Metinlerde akıl ve idrak kelimesi birlikte kullanılmaktadır. Fakat söz konusu idrakin aklî mi yoksa hissî mi olduğuna değinilmez. Fakat Nefs'in bir takım davranış ve duygulara sahip olduğunu ifade etmektedir. Ancak Nefs'e akıl ve idrak bahseden Allah olduğuna ve bir de Nefs'in varlık aleminde cismani veya mahsus bir şey olmadığına göre söz konusu idrak aklî idrak olmalıdır. Veya burada akıl meselesinde olduğu gibi; kasıt, akıl, idrak ve his sahibi insanın yaratılması ve Nefs'in tüm kemalatının insanda tecelli edecek olması kastedilmiş olabilir.

358-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem*, s.284,285.

ca göre hareket etme) gibi nitelermelerde bulunmaktadırlar.<sup>359</sup> Fakat, tam irade ve kudret sahibi olan Bârî'nin aksine Nefs'in kısmi bir iradesi (ihtiyâr) vardır. Kısmi diyoruz, zira Nefis, cahildir.<sup>360</sup> Hikmet sahibi de değildir.<sup>361</sup> Ayrıca Bârî'nin etkisi altındadır.<sup>362</sup> Kendi dışındaki şeylere örneğin Heyûlâ'ya kapılır. Meyil ve arzuları vardır.<sup>363</sup> İradesini kontrol etmekte zorlanır. Örneğin cismani lezzetlere kapılır ve kendini bunlardan alıkoymaz.<sup>364</sup> Bu nedenle iradesi hikmete yönelik değil keyfidir.<sup>365</sup> Fahreddîn Râzî, Nefs'in bu özelliğini şu şekilde özetler: Âlem'de (aslında tüm varlık aleminde) etkin olan iki varlık vardır. Bârî ve Nefis. Bârî, bir hikmete göre hareket eder. Şehvet ve arzuları yoktur. Nefis ise bir hikmete göre değil; tıpkı bir çocuk gibi<sup>366</sup> arzularına tabi olarak keyfi hareket eder (el-Fâilü'l-âbis).<sup>367</sup> Nefs'in, Heyûlâ'ya olan bu meyli, onun ezeli oluşuyla pek bağdaşan bir durum değildir. Zira ezeli varlığın en önemli özelliği, varlığının tam olması ve buna bağlı olarak da herhangi bir değişime maruz kalmamasıdır. Oysa Nefis, Heyûlâ'ya kapılmaktadır (iktidâ). Bu da onun varlığında bir takım eksiklikler veya değişiklik olduğu fikrini uyandırmaktadır. Fakat Râzî'nin ne kendisi ne de daha sonra onun hakkında araştırma yapanlar, Nefs'in bu meyli ile ezeliyeti arasındaki ilişki üzerinde durmuş değildirlere.

359-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.120.

360-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirin*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem*, s.284,285.

361-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/405.

362-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/403.

363-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/411.

364-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.84.

365-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/412,414.

366-Râzî, Nefs'in özelliklerini izah ederken, insandan yola çıkarak bir takım fikirler ortaya koymaya çalışmıştır (istidlâl). Zira Nefs'in ilim, idrak ve arzular olma gibi özellikleri anlatılırken Nefis bir insan gibi tasavvur edilmiştir.

367-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/405,409,412,414.



Kısaca Nefs'in iradesi, cahilliği ve arzularının etkisi altındadır. Hikmetle değil keyfi olarak hareket eder. Yaptığı tercihlerde herhangi bir amaç gütmmez. Bu durumda Nefis, tam bir irade sahibi kabul edilemez. Ancak klasik kaynaklardaki rivayetlere göre Nefs'in kısmi bir seçme hürriyetinin veya arzusunun olduğunu söylemek mümkündür. Fakat yine de klasik kaynaklarda ve Râzî'nin *Mekâle fî mâ ba'de't-tabîa* 'da Nefs'e atfettiği irade ve kasıt gibi nitelemeler ilk bakışta tam olarak anlaşılabilir değildir. Zira Nefs'in Heyûlâ'ya meyletmesi dahası gayri ihtiyârî olarak Heyûlâ'ya ilgi duyması (Nâsır Hüsrev iktidâ yani peşinden gitme ifadesini kullanıyor) gibi ifadeler; Nefs'in aslında Heyûlâ'dan etkilendiğine işaret eder görünmektedir. Yani tıpkı Halâ'nın çekim kuvveti ile atomları etkilemesi gibi Heyûlâ da Nefs'i etkilemektedir. Şu halde etkin olan Heyûlâ gibi görünmekte ve ilk bakışta Nefs'in edilgen olduğu izlenimi oluşturmaktadır. Fakat Fahreddîn Râzî'nin aktardığı bilgiler; Nefis ile Heyûlâ arasında olan bu ilişki tarzını ve buradaki meyilden kastın ne olduğunu anlamamıza yardımcı olmaktadır. Fahreddîn Râzî'nin aktardığına göre Nefis, başlangıçta Heyûlâ'ya meyletmemiş daha sonradan keyfi olarak/sebepsiz yere Heyûlâ ile ilişki kurmaya çalışmıştır.<sup>368</sup> Şu halde buradaki meyil, tabîi ve gayri irâdi değildir. Dahası burada meyl ve iktidâ kelimelerinin kullanılması yanlış olup asıl doğru kavram iştiyâk veya aşk olmalıdır. Şayet Nefis, elinde olmadan gayri ihtiyari olarak Heyûlâ'ya kapılacak olsaydı; bunu sonradan değil ta ezelde yapması gerekirdi. Halbuki Nefis, belli bir müddet sonra (Dehr'de söz konusu olan bir sonralık) Heyûlâ'ya meyletmiştir. Kısaca burada Nefs'in tam bir iradesi olmasa da keyfi bir tutumu veya arzusu söz konusudur. Herhalde Râzî'nin kendisi ile ondan alıntı yapanların, Nefs'in irade ve fiil sahibi olması ile kastettikleri mana; Fahreddîn Râzî'nin kastettiği bu keyfi tutum veya arzular olmalıdır.

368-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/405vd.

Kısmî irade sahibi olan Nefs'in ilmi/aklı de kısmîdir ve ayrıca da duyguları vardır<sup>369</sup>. Râzî'nin bizzat kendisi Nefs'in cahil olduğundan bahsetmektedir.<sup>370</sup> Yani aslında Nefis, ezelde cahildir. Akıl ve idrak sahibi değildir. Lakin Heyûlâ'ya meybinden sonra Bârî, ona acımış; akıl ve idrak bahşetmiştir.<sup>371</sup> Ancak bu akıl veya ilim denilen şey, saf akıl olan Bârî'deki gibi değildir. Zira Nefis, her zaman akıl kuvvesine sahip değildir. Bazen akleder eder ama bazen de hakikati idrakten yoksundur. Tefekkür ve nazar (fıkr/düşünce)<sup>372</sup> sahibi olan Nefs'in sahip olduğu ilmi/bilmesi/bilgisi de Bârî'deki gibi değildir. Bârî'nin aksine Nefis, unutkanlık ve cehalete maruz kalır. Bazen unuttur bazen hatırlar. Merzûkî, Nefs'in akıl ve ilminde olan eksikliği ve değişmeyi "Nefis; cehalet ile ilim (akıl) arasında gidip gelir. Tıpkı bir insanın bazen unutup bazen de hatırlaması gibi Nefis de; saf akıl olan Bârî'ye bakınca (veya Bârî'yi hatırlayınca) kendine gelir. Ancak saf cehalet olan heyûlâ'ya yöneldiğinde her şeyi unuttur ve Heyûlâ'ya kapılır.<sup>373</sup>" şeklinde ifade eder. Bârî'nin aksine Nefs'in ilmi ezeli değildir. Sonradan kendisinde hasıl olmuştur. İbn Ebi'l-Hadîd'in nakline göre, Nefs'in ilmi ya Bârî'den ya da eşya ile kurduğu ilişkiden hasıl olur.<sup>374</sup>

Burada Nefs'in sahip olduğu ilim ve özellikle de akıl ile alakalı olarak üzerinde durulması gereken bir başka husus şudur: Râzî, Tabiat'ın ve feleklerin bir akli olduğunu kabul etmez.<sup>375</sup> Ona göre

369-Krş. Eflâtûn Nefs'in idrak ve akıl gibi melekelerle sahip olduğundan bahseder. bkz. "Nôésis", Eflâtûn'da idrak, Plato, *Timaeus*, vr.37a. Ayrıca bkz. Peters, *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.228.; "Nous", Eflâtûn'da akıl, Plato, *Timaeus*, vr.30a,30b,34c. Ayrıca bkz. Peters, s.245vd.

370-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.23.

371-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem*, s.286,287.

372-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.16.

373-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

374-İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

375-Krş. Eflâtûn'a göre alemin bir nefsi vardır. bkz. *Cevâmiu kitâbi Timâvis fi'l-ilmi't-tabî li Câlînûs*, vr.3a.

tüm tabiat ölü ve cansızdır.<sup>376</sup> Şu halde Küllî Nefs'in sahip olduğu akıl acaba nerede karşılık bulmaktadır; yani Nefis bu akli nerede kullanmakta ve neyi idrak etmektedir/bilmektedir sorusunu sormak icap ediyor. *es-Sîretü'l-Felsefiyye* ve *et-Tıbbu'r-Rûhânî* gibi eserlerine bakıldığında Filozofa göre; Nefis ile aklın en mükemmel şekilde tecelli ettiği yerin insan olduğu görülecektir. Yani aslında Nefs'in eşyayı ve bu dünyayı; dolayısıyla da hatalarını anlaması, insan türünde gerçekleşmektedir (bkz. İnsan bahsi). Nefs'in sahip olduğu idrak meselesine gelince, Nefs'e aklın yanında bir de idrak izafe edilir.<sup>377</sup> Ancak söz konusu idrake bir açıklık getirilmez (bkz. Akıl ve Aklın Nefis ile Olan İlişkisi bahsi). Ayrıca Râzî'nin kendisi Nefs'in bir takım duygulara sahip olduğunu ifade etmektedir.<sup>378</sup> Örneğin Nefs'in korku ve ümitsizlik gibi duyguları vardır.<sup>379</sup>

## F. Nefis-Bârî İlişkisi

Burada son olarak; Nefis ile Bârî arasındaki ilişkiler ve farklılıklar üzerinde durmak istiyoruz. Zira bu zamana kadar Râzî'nin Beş Ezeli İlke kabul ettiğini nakledenler; bu ilkeler arasında nasıl bir ilişki olduğu üzerinde durmuş değillerdir.<sup>380</sup> Bu ilkeler arasında nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koymak; Râzî'nin nasıl bir düşünce yapısına sahip olduğunu anlamak ve hakkındaki ciddi iddia ve ithamlara cevap vermek açısından önemlidir.

376-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînüs*, s.31.; *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.115. Ayrıca Râzî, Tabiat'ın her tarafına yayılmış bir nefse sahip olduğunu ve buna bağlı olarak Tabiat'ın idrak, irade ve bir takım fiillerini olduğunu kabul etmez. bkz. Aynı yer, s.115,120.

377-Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

378-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.119.

379-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirin*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem*, s.284,285.

380-Bkz. İbrahim Hakkı Aydın; "Ebû Bekir Râzî'de Beş Ezeli İlke", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.XV, y.2001, s.107-143.; Hüseyin Karaman; "Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî'nin Beş Ezeli İlke Anlayışının Kaynağı Problemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.XXVIII, y.2005, s.75-91.; Muhakkık, *Razi's-Kitab al-İlm al-İlahi and the Five Eternals*, s.267-274.

Râzî'nin kendi eserleri ve daha sonra kendisi üzerinde araştırma yapanların nakillerinden anladığımızı göre Nefis ile Bârî arasında bazı ortak noktalar olduğu gibi ciddi farklılık ve ayrımların da olduğu görülecektir. Yine Bârî ile Nefis hakkındaki açıklamalar dikkatle incelendiğinde; Bârî ile Nefis arasında bir ilişki hatta bir hiyerarşinin olduğunu itiraf etmek zorunda kalıyoruz.

Gerek Bârî gerekse Nefis, canlı, etkin, cevher ve gayri cismâni olmak gibi bir takım ortak özelliklere sahip olsalar da aralarında önemli bir takım farklılar söz konusudur. Örneğin; Bârî'nin yaratma sıfatlarını haiz olmasına karşılık Nefis, yaratma niteliğine sahip değildir. Sadece Tabiat'ta bir takım etkileri ve eylemleri söz konusudur; bazı fiil ve davranışları vardır.<sup>381</sup> Bârî, kudret sahibidir; aciz değildir.<sup>382</sup> Buna karşılık Nefs'in kudreti yoktur; acizdir, güçsüzdür.<sup>383</sup> Bârî, mutlak irade sahibidir.<sup>384</sup> Nefs'in ise arzularının ve cahilliğinin etkisi altında olan bir seçme hürriyeti söz konusudur. Bârî, tam akıldır; yanılmaz. Ezeli ilim sahibidir.<sup>385</sup> Buna karşılık Nefs'e unutkanlık ve yanılma âriz olur. Bârî'nin hikmetle hareket etmesine karşılık Nefis, keyfi hareket eder; davranışlarında belli bir amaç gütmeyiz.<sup>386</sup> Nefs'in arzuları, hata etme ve pişman olma, üzüntü ve korku gibi duyguları vardır.<sup>387</sup> Bârî ise, böyle zaafardan münezzehtir. Nefs'in Heyûlâ ve cisimler ile irtibat ve ortaklığı vardır. Bârî'nin Heyûlâ ve diğer cisimler ile doğrudan ilişki kurduğuna dair bir işaret veya

381-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/412.

382-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.119.

383-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.21,22.

384-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s.110.; , *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.120.; Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.3.; Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.16,17,19,31.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

385-İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

386-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/405.

387-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/411.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fî'n-Nefsî ve'l-Âlem*, s.284,285.

açıklama yoktur. Nefis arazları yüklenir.<sup>388</sup> Buna karşılık Bârî için benzeri şeylerin söz konusu olduğuna dair Râzî'nin herhangi bir ifadesi yoktur.<sup>389</sup>

Özetle Bârî ile Nefis arasında öncelikli olarak sıfatlar bakımından bir farklılık söz konusudur. Peki sıfatlar bakımından farklı olmaları, zat ve varlık yönünden de aralarında bir takım farklılık olmasını gerektirir mi? Biz, burada sadece bir fikir verme açısından Bârî ile Nefs'in sahip oldukları özellikler bakımından aralarında bir ayırımın olduğu üzerinde durduk. Ama asıl üzerinde dikkatle durulması gereken mesele; Bârî ile Nefis arasında söz konusu olan ilişkidir. Bârî ile Nefis arasında bir ilişki var mıdır? Varsa bu ilişkinin mahiyeti nedir? Asıl bu sorulara cevap verilirse; Bârî ile Nefis arasında zat ve varlık bakımından ne gibi bir ilişki veya farklılık olduğunun daha kesin olarak anlaşılabilceği kanaatindeyiz. Elimizde mevcut metinlere baktığımızda Bârî ile Nefis arasında hiç şüphesiz bir ilişki ve irtibatın olduğu görülecektir. Burada birkaç farklı açıdan Bârî ile Nefis arasında varolup üzerinde durulması gereken ilk ilişki tarzı; Nefs'in hem müteessir (edilgen) hem de müessir (etkin) olmasıdır. Fahreddîn Râzî, Râzî'ye göre Nefs'in, Bârî'nin etkisi altında oluşundan (müteessir) ancak buna karşılık da Heyûlâ ile cisimler üzerinde etki sahibi (müessir) olmasından bahseder.<sup>390</sup> Ancak Bârî'nin Nefs'e nasıl bir etki ettiğine açıklık getirilmez. Başta Ebû Hâtim olmak üzere Râzî'den alıntı yapan hemen herkes, Bârî'nin Âlem'in yaratılmasında ve Heyûlâ'ya sûret verilmesinde Nefs'e yardımcı olduğundan ve bunun sonucu olarak Nefs'e idrak ve akıl bahsettiğinden bahseder.<sup>391</sup> Herhalde Fahreddîn Râzî'nin kastettiği; Bârî'nin Nefs'e söz konusu etkisi, burada zikredilen yardım ve ih-

388-Ibn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I/3,24.

389-Nefs'in arazları yüklenmesinden kasıt; Heyûlâ ile irtibata geçtiği anda ferdileşmesi ve beden ile birleşip canlı varlıkları ve insanı oluşturmasıdır. Araz meselesi için bkz. Âlem bahsi.

390-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/403.

391-Örneğin bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.122.; Kazvîni, *el-Mufasal*, s.113.

san olmalıdır. Ayrıca Nefis, Heyûlâ ile irtibata geçince cüz'leşir ve cisim ile birleşerek canlı varlıkları oluşturur. Şu halde söz konusu cüz'leşme, Bârî'nin irade ve kudreti ile gerçekleşmektedir. Kısaca Nefis, (Âlem'deki varlığın cismânî tarafını teşkil eden Heyûlâ'nın aksine) Bârî'nin yaratmasına konu olan manevi taraftır; yani Bârî'nin etki ve idaresi altındadır. Bârî ile Nefis arasında söz konusu bir başka ilişkiye işaret eden Merzûkî, Râzî'den yaptığı alıntıda; öncelikle hayatın kaynağı olarak Bârî'yi göstermekte; ama hemen devamında beşeri ve semâvî ruhların<sup>392</sup> kaynağı olarak Nefs'i işaret etmektedir.<sup>393</sup> Diğer taraftan Bârî'nin Nefs'e akıl bahsettiği ve insandaki akıl ile nefsin, Küllî Nefis'ten alıp verdiği (efâda aleyhi) ettiği ifade edilir.<sup>394</sup> Burada sorulması gereken soru şudur; akıl da, Allah'tandır. Âlem'de akıllı varlıklar vardır. Ve bu akıl, Nefis aracılığıyla veya en azından onun vesile/sebeup olması ile Âlem'e ve özellikle insana bahşedilmiştir. Halbuki Âlem'de hayat ve canlı varlıklar vardır. Bu varlıklar da Nefs'in sebep veya vesile olmasıyla. Peki acaba bu durumda Nefis de, Bârî'den mi sadır olmuştur? Ne Râzî'nin kendisi ne de kendisinden akıl ve Nefis konusunda fikirlerini nakledenler; bu noktaya bir açıklık getirmemişlerdir. Ancak burada çok önemli bir ayrıma işaret etmek gerekiyor: Aslında varlık ve mahiyet bakımından ele alındığında akıl ile Nefis arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Zira gerek akıl gerekse Küllî Nefis, ezelîdirler; gayri cismânî birer cevherdiler. Fakat aklın kaynağı Bârî olmakla (yani Bârî ile akıl aynı cevherdir veya bir başka ifade ile Bârî, saf akıldır) birlikte Nefis, Bârî'den bağımsız bir cevher olarak kabul edilmiştir. Bunun en önemli gerekçesi; belki de Nefs'in, Âlem'deki kötülüğün kaynağı olmasıdır. Yani tenzihe önem veren

392-Burada kastın feleklerin akılları yerine melekler olması ihtimali daha doğrudur diyebiliriz. Zira filozofa göre feleklerin akli yoktur ve ayrıca tabiat ta cansızdır. Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.31.; *Makâle fî mâ ba'de 'l-tabîa*, s.115

393-Merzûkî, *Kitâbu 'l-Ezmine ve 'l-emkine*, I/144.

394-Âmilî, s.152.

Râzî; Âlem’de söz konusu olan kusur ve acıları, Bârî’ye atfetmekten sakınmış; bu eksiklikleri Nefs’e atfetmiş; fakat burada biraz (belki de) aşırı davranarak Nefs’in, Bârî’den tamamen ayrı bir cevher olduğunu kabul etmiştir.<sup>395</sup>

Fahreddîn Râzî; filozofumuza göre Bârî’nin hikmet sıfatı gereği Nefs’in Heyûlâ’ya meylini murat ettiğinden (amd) ve buna izin verdiğinden bashsetmektedir.<sup>396</sup> Nâsır Hüsrev de benzeri ifadeleri kullanarak, Heyûlâ’dan yaratmanın, Bârî’nin hikmetine daha uygun düşeceğini; zira doğrudan ve belli bir sistem haricinde yaratmanın ilim ve hikmete uygun düşmeyeceğini ifade eder.<sup>397</sup> Özetle Bârî, Nefs’in Heyûlâ’ya olan aşkına ve onunla ilişki kurmasına müsaade etmiş; bunun sonucunda ise Âlem’i ve insanı yaratmış, Nefs’e akli bahşetmiş; Nefs’in hatalarını anlaması için Âlem’de bir takım eksiklikler ve acıların olmasına müsaade etmiştir. Yani Âlem’deki bütün oluş ve olaylar, Bârî’nin inayet ve izni iledir. Peki bütün bu olayları kurgulayan ve takdir eden acaba ezeli ilim sahibi olan Bârî midir? Ve daha önemlisi; bütün bunları takdir eden veya en azından bunlara müsaade eden Bârî, acaba Nefs’in de varlık sebebi midir? Nefs’in; Âlem’in yaratılışına ve Âlem’e hayat verilmesine bir sebep olması; Nefs’e bir aracılık/vesile/tavassut rolü yüklemektedir.<sup>398</sup> Zira Bârî, Heyûlâ ve Âlem ile doğrudan ilişki kurmamış; akıl ve hayatı Âlem’e Nefs aracılığı ile ihsan etmiştir. Ayrıca Âlem’i sebepsiz olarak doğrudan değil; Nefs’in istek ve arzuları sonucunda yaratmıştır.<sup>399</sup> Nefs’in sahip olduğu bu aracı konum; onun varlığının

395-Burada karşılaştırma olarak üzerinde durulması gereken önemli bir nokta; Kur’ân-ı Kerîm’de de Allah’ın Hz. Adem’e . (Secde, 32/9) ve Hz. Meryem’e (Meryem, 19/17) bir Rûh vesilesiyle hayat verdiğinden bahsedilir. Ve bu rûh Allah’a aittir; Allah’ın ruhudur. Acaba Râzî de benzeri bir düşünceye sahip midir? Veya en azından söz konusu ayetleri nasıl tefsir etmiştir? Maalesef söz konusu izah ve açıklamalar, bugün elimizde mevcut değildir.

396-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.84.

397-Nâsır Hüsrev, *Zâdü’l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi’l-Heyûlâ*, s.224vd..

398-Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü’l-Âliye*, IV/404.

399-Krş. Yeni-Eflâtüncülüğün önemli isimlerinden Plotinus’da akıl sadece Bir ile ilişki kurar.

tâli/ikincil sırada olması gibi bir yoruma kapı açmaktadır.

Ayrıca Nefs'in, bu aleme düşmeden önce başka bir alemi vardır.<sup>400</sup> Ancak bu alemin Halâ olup olmadığı izah edilmiş değildir. Lakin sistemin geneline bakıldığında; Nefis, biçimsizdir/boyutsuzdur. Mütehayyiz de değildir. Halâ ise, bizim bildiğimiz manada bir şekle/boyuta sahip olmamakla birlikte öncelikli olarak Halâ, Heyûlâ ile ilgilidir. Dahası Halâ'nın varlığı, Heyûlâ'nın varlığı ile bağlantılı bir durumdur. Şu halde Nefs'in, bu Âlem ile irtibat kurmadan önce bulunduğu ve bu Âlem'den kurtulduktan sonra döneceği bir tür tanrısal/ilahi alem vardır? Peki acaba burası neresidir? Ve söz konusu Nefs'in asıl aleminin, Bârî ile ilişkisi nedir? Daha da önemlisi; Nefis, Bârî'nin yardımı ile ilişki kurduğu bu Âlem'in yok oluşundan sonra asıl alemine dönerken acaba bu dönüşün, Bârî ile ilişkisi ne olacaktır? Yani Nefs'in kemâle erip cismani sınır ve sıkıntılardan kurtularak sonsuz ve ebedi hayatına dönmesi Bârî'nin yardım ve müsaadesi ile mi mümkün olmaktadır? (zira Nefs'in eşyayı tecrübe etmesi için Âlem'i yaratan ve Nefs'e hatalarını idrak etmesi için akılı bahşeden Bârî'dir). Maalesef bu hususlar da ne Râzî tarafından ne de kendisine ait görüşleri nakil ve tenkit edenler tarafından bir açıklığa kavuşturulmuş değildir. Fakat yine de Bârî'nin sahip olduğu sıfatlar bakımından Nefis'ten daha üstün sıfatlara sahip olması, Âlem'in yaratılışı aşamasında Nefs'e yardım etmesi; dahası Nefis için Âlem'i yaratması, Nefs'e merhamet edip ona akıl ve idrak ihsan etmesi, Nefs'e bilmediği bir takım şeyleri öğreterek ona kusurlarını göstermesi, özellikle Küllî Nefs'in Bârî'nin takdir ve kudretiyle ferdileşerek Âlem'deki cüz'î varlıkları meydana getirmesi ve yine Bârî'nin Nefis üzerinde bir takım etkilerde bulunması gibi hususlar

---

Maddeden soyuttur. Nefis ise akıl ile madde arasında irtibat kurar. Hem ilahi hem de maddi olan ile irtibatı vardır. bkz. Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni-Platoncu Felsefe*, İstanbul: Marmara Ün. İlh. Fak. Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyon Başkanlığı, 2004, s.74vd.

400-Kazvîni, *el-Mufassal*, s.111.



dikkate alındığında; Bârî'nin Nefs'e göre çok daha üstün ve faziletli olduğunu anlamak mümkündür. Ve asıl önemlisi, Nefis ve Bârî'nin sıfatları ile bu iki ilkenin arasındaki ilişki tarzı incelendiğinde Nefs'in, Bârî'nin hayat ve ilim sıfatıyla çok yakın bir ilişki içinde olduğu görülecektir.<sup>401</sup>

### III. HEYÛLÂ

Râzî'nin bizzat kendi eserlerinde; mâdde<sup>402</sup>, cevher<sup>403</sup>, ilk cevher<sup>404</sup>, Heyûlâ<sup>405</sup> ve eczâ (parçacıklar/atomlar)<sup>406</sup> gibi kavramlar kullanılmaktadır.<sup>407</sup> Kendisinden nakiller yapanlar ise bu kelimelere ilave olarak Râzî'nin; el-cüz'üllezî lâ yetecceze' (parçalanamayacak derecede küçük parçacık)<sup>408</sup>, İlk (Ezeli) Mâdde<sup>409</sup>, Mutlak Heyûlâ<sup>410</sup>

401-Krş. Ebû Dâvud'dan gelen bir hadisi şerife Allah'ın ilk yarattığı şeyin *kalem* olduğu ifade ediliyor. (Sünen-i Ebî Dâvud, *Kader*, 76/4700). Tehânevî'ye göre *kalem*, akıldır. "akl", Tehânevî, II/1194vd.

402-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.15. Mâdde kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. "el-Mâdde", Tehânevî, II/1421. Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, "Madde", *TDVİA*, c.XXVII, s.302.

403-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.7. Cevher kavramı hakkında daha fazla bilgi için. bkz. "el-Cevherü'l-Ferd", Tehânevî, I/558.; Kutluer, "Cevher", *TDVİA*, c.VII, s.452. Ayrıca krş. Cevher karşılığı olarak Aristoteles'te "*Ousia*" kullanılır. bkz. Kutluer, *Cevher*, s.453.

404-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.43.

405-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.8,41.

406-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.41. krş. Câbir b. Hayyân'da "Hebâ (toz, zerre)" kavramı kullanılır. bkz. Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism*, s.156.; Muhsin Mahdî, *Remarks on al-Râzî's Principles*, s.146. Cüz kavramı hakkında daha fazla bilgi için bkz. "el-Cüz", Cürçânî, *Ta'rifât*, s.80.

407-Krş. cüz' kavramı için bkz. "c-z-e", Halil b. Ahmed, s.137.; "el-Cüz", Cürçânî, *Ta'rifât*, s.80.; "el-Cüz", Tehânevî, I/558.; "el-Cevherü'l-Ferd", Tehânevî, I/558.

408-Fahreiddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/403. krş. Atom kelimesi hakkında geniş bilgi için. bkz. "Tomon", parçalanmış, kesilebilir anlamında, zıddı: "atomon", parçalanamaz, bölünemez anlamıdan Grekçe kelime. "Atomon", Peters, s.55.

409-İlk Madde ile kastedilen şey; Aristocu manada ilk madde değil; Kadim ve Ezeli olan Mutlak Madde olmalıdır. Terim ya dikkatsizce kullanılmıştır; ya da burada evvel veya ülâ kelimesi ile kasıt; kıdem ve ezel olmalıdır. bkz. Bîrûnî, *Tahkîk*, s.163.; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/ 403.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.220.

410-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-İlmi'l-İlâhî*, s.172,173. krş. Heyûlâ kelimesi Grek asıllı bir olan hülê, ülê, veya hylê kelimesinin Arapça telaffuzundan

gibi kavramlar kullandığını ifade etmektedirler.<sup>411</sup> Râzî'ye bu konuda atfedilen eserlerin isimlerine<sup>412</sup> ve Râzî hakkında alıntı ve tenkitte bulunanların<sup>413</sup> ifadelerine bakıldığında; genelde tercih edilen ismin Heyûlâ<sup>414</sup> olduğu görülmektedir.<sup>415</sup> Râzî'nin genelde Heyûlâ kavramını tercih ettiğini ifade ederken hatırdaki tutulması gereken bir başka önemli nokta, İbnü'n-Nedîm'in, Râzî'ye ait eserler listesinde kendisine *Mutlak ve cüz'î Heyûlâ hakkında* adıyla bir eser atfetmiş olmasıdır.<sup>416</sup> Eserin adından anladığımız kadarıyla; Nefis meselesinde olduğu gibi Küllî ve Mutlak Heyûlâ'nın yanında Âlem'deki varlıkların heyûlâsı anlamında cüz'î heyûlâlar da mevcuttur. Şu halde Râzî'nin Beş İlke'den biri olan Heyûlâ kelimesi ile Küllî (ya da sonrakilerin ifadesi ile Mutlak) Heyûlâ'yı kastettiğini unutmamak gerekiyor.<sup>417</sup>

---

ibaret olan bir kelimedir; yani aslen Arapça değildir. İlk mütercimler tarafından Arapça'ya girmiş ve İslam'da ilk defa kelimacı tarafından benimsenmiştir. bkz. "hûlê", Peters, s.159.; Ayrıca bkz. Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışın İslam Hukukuna Etkisi-Kelam Fıkah İlişkisine Dair Bir Analiz*, s.33,34.;

411-Krş. Eflâtûn'da Heyûlâ karşılığı olarak: "*Hûpokeïmenon; Latince substratum, Arapça, mevzû karşılığı olarak kullanılan ve yaratmanın konusu olan cevherdir.*", "Hûpokeïmenon", Peters, s.164.; "*Hûlê; Grekçe malzeme, gereç, mâdde manasında. Dilimizde heyûlâ, heykel, tiynet ve mâdde olarak kullanılır.*", Aynı yer, s.159.; Ayrıca bkz. "*Aristoteles'te cevher anlamında Ousia kullanılır.*", Kutluer, *Cevher*, s.452.

412-Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s.109.; Ayrıca bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.359; Bîrûnî; *Fihrist-i kitâbhâ-yı Râzî ve Nâme-hâ-yı kitâbhâ-yı Râzî*, s.9.

413-Bîrûnî, *Tahkik*, s.163.; Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.; Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; , *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/403.; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I/35.; Cürcânî, *el-Mevâkıf*, I/438.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirin*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-İlmi'l-İlâhî*, s.172,173.

414-Heyûlâ kavramı için bkz. "el-Heyûlâ", Cürcânî, *Ta'rifât*, s.252.; "el-Mâdde", Tehânevî, II/ 1421.; "el-Heyûlâ", *A.g.e.*, II/1747.; Osman Karadeniz, "Heyûlâ", **TDVİA**, c.XVII, s.294.; İhvân-ı Safâ, I/212.; Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Mu'teber*, c.II, s.96.; *A.g.e.*, I/10.; Kindî, *Resâil*, s.108. Bağdâdî hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Çağrırcı, "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî", **TDVİA**, c.X, s.300-3008.

415-Râzî, küçük cisimler (el-Ecsâmü's-Sığâr) terimini de kullanır. Ancak bu ifade kendi görüşünü değil; Galen'in atom anlayışını ifade etmektedir. bkz. Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînis*, s.36. Bir başka ifade ile Râzî, Galen'i tenkit ederken yine Galen'e ait kelimeleri kullanmıştır.

416-İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.359.

417-Krş. İbn Hazm; Mecûsiler'de de benzer ezeli ilkeler olduğunu ve bunlardan birisinin de cevher ve tiynet anlamına gelen Hüm (veya Nüm) olduğunu; bunun da Râzî'de Heyûlâ'ya

## A. Heyûlâ'nın Varlığı

Râzî'ye göre Heyûlâ'nın ne olduğu meselesinden önce; Nefis meselesinde olduğu gibi önce Râzî'nin Heyûlâ'nın varlığını nasıl ispat ettiği meselesi üzerinde duracağız. Ardından Heyûlâ'nın ezeli olup olmadığı meselesi; sonra da mahiyeti ve özelliklerini ele alacaktır.<sup>418</sup> Râzî'nin elimizde bulunan mevcut metinlerinde, Heyûlâ'nın varlığının ispatına yönelik doğrudan ifadeler mevcut değildir. Fakat Râzî'nin özellikle Galen'e yazdığı reddiye ile Nâsır Hüsrev ve Fahreddîn Râzî'nin aktardığı bilgiler bir araya getirildiğinde; Râzî'ye göre Heyûlâ'nın varlık ve mahiyetinin nasıl olduğuna dair bir takım yorumlarda bulunma imkanına sahibiz. Söz konusu metinlere dayanarak Râzî'nin sisteminde, Heyûlâ'nın varlığının birkaç farklı açıdan ispata çalışıldığını söylemek mümkündür.

1. Âlem'in hâdis (bir başka şeyden yaratılmış) olması evvel emirde dikkati çeken bir husustur. Nefis meselesinde olduğu gibi Heyûlâ'nın (Âlem'den önce) varolmasına ilk gerekçe; Âlem'in hâdis yani sonradan ortaya çıkmış/yaratılmış olmasıdır. Nâsır Hüsrev; "Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *Şerhu'l-İlmi'l-ilâhî* adlı eserinde (Âlem'deki varlıkların temeli olan) dört unsurun Mutlak Heyûlâ ile Halâ cevherinin karışımından meydana geldiğini ifade etmektedir" diye nakletmiştir.<sup>419</sup> Fahreddîn Râzî de benzeri ifadelerde bulunarak, "Heyûlâ'nın kıdemini savunanlara göre Âlem'in hâdis olmasının illeti bu İlk (Kadîm/Mutlak) Mâdde'dir. Zira bu İlk Mâdde olmasa idi Âlem'in hâdis olması mümkün olmazdı."<sup>420</sup> naklini yapmıştır. Şu halde; görünen halinden anladığımız kadarıyla Âlem mürekkep yani bileşiktir. Zira cisim hareketlidir ve de fasittir

karşılık geldiğini nakleder. bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I/35.; Bağdâdî, *el-Mu'aber*, II/205.; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.359.

418-Heyûlâ, tartışmaları ile alakalı geniş bilgi için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/19vd; *A.g.e.*, VI/5vd.

419-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-İlmi'l-İlâhî*, s.172,173.

420-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/24vd.

(fanidir/sonu vardır). Hareketli ve fasit olan bir şeyin ise mürekkep olması gerekir.<sup>421</sup> Mürekkep olan bir şey de ezeli olamaz; hâdis olur. Âlem hâdis ve mürekkep ise, o halde onun şekillendiği bir başka şeyin varlığı söz konusudur. Zira yaratılmış olan her şey muhakkak bir Heyûlâ'ya muhtaçtır.<sup>422</sup> İşte Âlem'in yaratıldığı veya ortaya çıktığı ilk şey bu Heyûlâ'dır. Bir başka ifade ile; Bârî, Heyûlâ'ya sûret vermek ve atomları bir araya getirmek suretiyle Âlem'i yaratmıştır. Râzî'nin ifadelerini tersinden okuduğumuz zaman; mesele daha açık bir şekilde anlaşılabilir. Şöyle ki; ezeli bir Bârî vardır. Nefis ve Heyûlâ yani atomlar da Âlem'den önce vardırlar. Âlem'den önce varolan Nefis, yine Âlem'den önce varlığı söz konusu olan Heyûlâ'ya meyletmiştir. Bunun sonucu olarak Bârî, Heyûlâ'yı oluşturan atomları terkip etmek suretiyle Âlem'i yaratmıştır. Yani Âlem, Nefs'in Heyûlâ'ya meyletmesi ve bunun sonucunda atomların harekete geçip bir karmaşa oluşturmasından sonra Bârî'nin bu atomlara bir düzen ve sûret vermesi ile sonradan yaratılmıştır.<sup>423</sup>

2. Heyûlâ'nın varlığına delil olarak ileri sürülen bir başka gerekçe, Âlem'in yaratılış sebebinin Nefs'in Heyûlâ'ya meyletmesi şeklinde izah edilmesidir. Râzî'nin en büyük muarızları olan dehri-ler; Bârî'nin yaratma sıfatının ezeli olmasına bağlı olarak yaratmaya söz konusu olan şeylerin de ezeli olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Nefis meselesinde olduğu gibi Heyûlâ meselesinde de Râzî;

421-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, VI/202.

422-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/103.

423-"Materyalist Grek filozoflarına göre atomlar ve boşluk ezeldir. İslam atomcularına göre ise atomlar, Âlem'in hudüsünün temelidir... İslam filozofları da atomların, kідeme değil hudüse temel teşkil ettiğini kabul ederler", İlhan Kutluer; *Akıl ve İtikat-Kelam Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, s.198. Ayrıca krş. "Kelamcıların da atomların varlığını kabul etmelerine ilk sebep olarak alemin yaratılmış olduğunu ispat etme gayretleridir", bkz. Hacak, s.44. Ayrıca bkz. "Eşariler'e göre Âlem hadistir. Âlem'in hudüsünün delili ise Âlem'in parçalanamayacak derecede küçük parçalardan (eczâü'llezî lâ yeteezze') mürekkep olmasıdır. Onlara göre bu parçalar da muhdestir (hâdis/sonradan orta çıkma). Bu parçalara el-cevherü'l-ferd (basit cevher) de derler.", İbn Rüşd, *el-Keşf an menahici'l-edille*, s.135. Krş. Yunan filozofları ve İslam düşünürleri tarafından atomcu görüşün hangi bağlamda kullanıldığı meselesi için bkz.

Bârî ve yaratma sıfatının ezeli olmasına rağmen, Âlem'in hâdis olduğunu; Bârî'nin ezelde Âlem'i yaratmayı murat etmemekle birlikte Nefs'in Heyûlâ'ya meyletmesi sonucunda iradesini değiştirmeyi takdir ederek Âlem'i inşa ettiğini ifade eder.<sup>424</sup> Özetle Heyûlâ olmasaydı; Nefs, ona meyletmeyecekti. Nefs'in bu meyli olmasa yaratılışın gerçekleşmesi için bir sebep olmayacaktı. Şu halde Heyûlâ, Nefs ile birlikte hem Âlem'in varlığa gelme gerekçesidir; hem de Âlem'in hâdis oluşunun ilkesini teşkil eder.

3. Varlığın maddî (veya mahsûs) tarafı vardır<sup>425</sup> bunu oluşturan da Heyûlâ'dır Heyûlâ'nın varlığına bir başka delil olarak; Âlem ve insanda bulunan cismânî tarafın varlığı zikredilmektedir. Râzî'nin bizzat kendisi; sadece Nefs'in insanı meydana getirmekte yeterli olmayacağını zira insanın cismani (mersûm yani görünen/mahsûs) olan bir tarafının yani bedeninin olduğunu; manevi bir cevher olan Nefs'in bedeni teşkil etmekte yeterli olamayacağını ifade etmiştir.<sup>426</sup> Bîrûnî; Râzî'ye ait ifadeleri nakleder ve konuya biraz daha açıklık getirerek Âlem'de mahsus olan bir tarafın bulunduğunu; oysa manevi şeylerin gözle görülmesinin mümkün olmadığını; şu halde Âlem'in cismani bir tarafının bulunması gerektiğini ifade ederek; söz konusu cismani tarafı oluşturan ilkenin Heyûlâ olduğunu beyan etmiştir.<sup>427</sup>

4. Yoktan yaratmanın (ibda') imkansız (veya hikmete aykırı) oluşu<sup>428</sup>: Heyûlâ'nın varlığı ile ilgili olarak üzerinde en çok konu-

424-Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.21,22.; Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; Âmilî, s.152.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem*, s.282-284.

425-Krş. Eflâtûn'a göre de alemin görünen ve değişen tarafını Heyûlâ oluşturur (**Cevâmîu Kitâbi Timâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlînûs**, vr.7b.); bkz. Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s.268. ; Ayrıca bkz. "Cisim, biçim ve boyutu olan şeydir. Heyûlâ'ya sûret denmesi bu anlamdadır", İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III/230.

426-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.15.

427-Bîrûnî, *Tahkîk*, s.163.

428-Bu anlamda Heyûlâ kelimesi mevcûd, cevher veya zât anlamında olup; ma'dum'un ziddi

lan ve Râzî'nin en fazla itham edildiği mesele onun yoktan yaratmaya karşı çıkıyor olmasıdır.<sup>429</sup> Özellikle Nâsır Hüsrev ve Fahreddîn Râzî bu mesele üzerinde ısrarla durmuşlardır.

Varlığın nasıl ve neden meydana geldiği tartışmaları aşağı yukarı felsefe tarihi ile yaşıttır.<sup>430</sup> Kelamcılar ve ilk Filozof olan Kindî; Âlem'in yoktan yaratıldığını kabul etmişler; hatta bu görüşü daha da ileri götürerek atomların da yoktan yaratıldığını savunmuşlardır.<sup>431</sup> Ancak Râzî, özellikle Heyûlâ'nın varlığı ve kıdemi meselesinde; muarızları olan dehrîler ve tabiatçılara cevap verirken; yaratmayı izah etmiş ve söz konusu yaratılmanın da daha önce varolan başka bir şeyden olduğunu ispata çalışmıştır. Fahreddîn Râzî, Filozofumuzun bu görüşüne felsefî/kelâmî bir cevap verme gayreti içindedir.<sup>432</sup> Fakat Nâsır Hüsrev, Fahreddîn Râzî'nin aksine sadece ilmi açıklamalarla yetinmemiş ve Râzî'yi; Bârî'yı yoktan yaratmaya güç yetiremeyen aciz bir varlık olarak kabul etmekle itham etmiştir.<sup>433</sup>

---

olarak kullanılır. bkz. İbn Sinâ, *et-Ta'likât*, s.16.; İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.327. Ayrıca bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. s.140. krş. İbn Rüşd; "O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır. (Hüd, 11/7)" ayetini delil göstererek; kainatın yaratılışından önce Arş ve Su'yun olduğunu; buradan anladığımız kadarıyla, kainatın yaratılmadan önce; Allah ile beraber mutlak bir yokluğun bulunduğunu söylemenin mümkün olmayacağını; dahası İslam'da Bârî ile beraber mutlak yokluğun bulunduğu dair kesinlikle bir delil getirilemeyeceğini ifade eder. bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s.85vd.

429-Krş. İbn Nedîm; Râzî'nin çağdaşı olan İbnü'r-Râvendî'ye "Lâ şey'e illâ mevcûd (her şeyin varolduğu veya varlıktan başka bir şey olmadığı hakkında)" adıyla bir eser nispet eder (s.217). Şu halde Râvendî'de yokluğu kabul etmemektedir. Parmenides'e göre yokluk yoktur, varlık vardır. bkz. Von Aster, s.53.

430-Krş. Yoktan yaratma tartışması en az felsefe tarihi kadar eskidir. bkz. "Thales'e göre; Yoktan hiçbir şey çıkmaz veya bir başka ifade ile; yokluktan yok çıkar (ex nihilo nihil fit)."; Von Aster, s.50vd. Varlığın ilk ilkesi meselesi için bkz. Aynı yer, s.50vd.

431-Kutluer, *Cevher*, s. 453.; Ayrıca bkz. Kindî, *Resâil*, s.108.; İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.135.

432-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/84.

433-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirin*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.225,226.

Râzî; Fârâbî<sup>434</sup>, İbni Sinâ<sup>435</sup>, İbn Rüşd<sup>436</sup> gibi varlık ile yokluk<sup>437</sup> arasında ayrıntılı bir tasnif yapmamakla birlikte; yoktan yaratmanın gereksiz ve anlamsız olduğunu beyan etmektedir.<sup>438</sup> Râzî'ye göre üç sebepten dolayı yoktan yaratma Bârî'nin şanına uygun değildir: *Birincisi*; yoktan, doğrudan, bir kerede ve düzensiz olarak yaratmak yerine hikmetli, düzenli, bir sistem dahilinde, bir başka şeyden sûret vererek yaratmak; Bârî'nin hikmet ve kudretine daha layıktır. *İkincisi*; varlıktan önce yokluk olması durumunda Bârî'nin yaratma sıfatında bir eksiklik söz konusu olur ki bunun mümkün olmayacağı Bârî'nin sıfatları kısmında izah edilmişti. *Üçüncüsü*, yoktan yaratma insan aklı tarafından anlaşılabilir bir durum değildir. İşte bu nedenlerden dolayı Bârî, Âlem'i yoktan veya yokluktan değil; ezeli olarak varolan Heyûlâ'dan yaratmıştır. Halâ bahsinde de görüleceği üzere Râzî'nin sisteminin bir başka özelliği, Âlem'in varlığa gelişinden öncesi dahil, varlık aleminin içinde veya dışında asla yokluk diye bir şeyin varlığından söz edemeyeceğimiz; dahası Beş İlke (hatta Halâ yani boşluğun bile) ve Âlem dahil her şeyin, varlık dairesi içinde bulunduğu.

## B. Heyûlâ'nın Ezeliliği

Ebû Hâtim'in aktardığına göre Râzî'nin bizzat kendisi;

434-Krş. "Heyûlâ ile Ma'dum arasındaki fark şudur; Heyûlâ, arazi (izafi) olarak yokken bizzât varlığa gelir. Ma'dum ise aslında varlık sahibi değilken izafi olarak varlığı söz konusudur", İbn Sinâ, *et-Ta'likât*, s.16.

435-krş. İbn Sinâ'ye göre Âlem, yokluktan değil ezeli imkandan yaratılmıştır. bkz. Engin Erdem, *İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu, Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı, Ankara: 2006, s.67.

436-Krş. İbn Rüşd; Kur'an'ın zahirine bakıldığında Âlem meydana gelmeden önce Allah ile beraber mutlak bir yokluğun varlığından söz etmenin mümkün olmadığını ifade eder. bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.327.

437-İslam düşüncesinde "yokluk" kavramı için bkz. "a-d-m", Halil b. Ahmed, s.521.; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, V/42.; Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s.55vd.; , el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye, I/45.; , *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/119. Engin Erdem, *İs*.63vd.

438-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirin*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.225,226.

“Heyûlâ'nın kadim olduğunu”<sup>439</sup> savunmuştur. İbnü'n-Nedîm de onun; Abdullah b. Hasan el-Mismaî'ye karşı *er-Redd alâ Mismaî fî reddihi ale'l-kâilîne fî kıdemi'l-Heyûlâ* (*Heyûlâ'nın kıdeminde itiraz eden Mismaî'ye reddiye*)<sup>440</sup> adlı bir eser kaleme aldığından söz eder. Yani Râzî, Heyûlâ'nın ezeli/kadîm olduğunu kabul etmektedir. Daha sonra gelenler de Ebû Hâtîm ve İbnü'n-Nedîm'in açıklamalarını teyit etmişlerdir.<sup>441</sup> Peki Râzî, Heyûlâ'nın var ve aynı zamanda da ezeli olduğunu nasıl ispat etmiştir? *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs* adlı eserinde “Peki (Tabiat'ın kendisinden yaratıldığı) bu madde kadim midir yoksa değil midir? Şayet bu madde hâdis olsaydı, onun ihdâs edilmesi için bir başka sebep/şey gerekirdi.”<sup>442</sup> ifadelerine yer vermektedir. Bîrûnî, Merzûkî ve İbn Hazm da; Râzî'nin, Beş Ezeli İlke kabul ettiğini ifade ederek Heyûlâ'nın da bu ilkelerden birisi olduğunu aktarmışlardır.<sup>443</sup> Râzî'nin Galen'e yazdığı reddiye ile daha sonra kendisinden nakilde bulunanların verdikleri bilgilere dayanarak; filozofa göre Heyûlâ'nın ezeli oluşu konusunda birkaç farklı delil öne sürmek mümkündür:

1. Heyûlâ, Âlem'den önce vardır: Gerek Âlem'in hâdis olması gerekse Âlem'in yaratılışının dolaylı sebebi olarak Heyûlâ'nın gösterilmesi; tıpkı Nefis meselesinde olduğu gibi; Heyûlâ'nın varlığının Âlem'den ve buna bağlı olarak da zamandan önce varolduğuna işaret etmektedir. Şu halde Heyûlâ, zamanın üstünde ve ötesindedir.

439-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.15.; Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.21,22.

440-İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s.358; Bîrûnî; *Fihrist*, s.9. Söz konusu Mismaî, Mu'tezilî kelamcı olan Mismaî, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Şeddâd b. İsâ olmalıdır. 274/887 senesinde vefat etmiştir.bkz. Zehebî, *Târih*, c.XXI, s.474

441-Bîrûnî, *Tahkîk*, s. 163.; Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.; Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; , *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/403.; İbn Hazm, *el-Fasl*, I/35.; Cürçânî, *el-Mevâkıf*, I/438.; Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavlî fi'l-İlmi'l-İlâhî*, s.172,173.

442-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.15.

443-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.; Bîrûnî, *Tahkîk*, s.163.; İbn Hazm, *el-Fasl*, I/35.



O halde ezeldir.

2. Teselsül'ün imkansızlığı: Heyûlâ'nın varlığına dair Filozofumuzun getirmiş olduğu bir diğer delil; Bârî ve Nefis'te olduğu gibi ilk ilkelerin bir noktada son bulması zorunluluğudur. (bu delil aynı zamanda Heyûlâ'nın ezeli oluşuna işaret etmektedir). Râzî'nin muhalifleri olan kelimcılara<sup>444</sup> ve Kindî'ye<sup>445</sup> göre Heyûlâ, Bârî'nin yaratması ile ortaya çıkmıştır; ezeli değil; hâdistirler. Fahreddîn Râzî ve şârihi Kazvîni ile Cürcânî de Râzî'ye ait bu görüşleri benzer ifadelerle aktarmıştır.<sup>446</sup> Buna göre, şayet Heyûlâ, ezeli olmasaydı onun da varlığının bir başka maddeye muhtaç olması gerekirdi ki bu teselsül olur.<sup>447</sup> Teselsülün gereksiz ve de imkansız olduğu meselesi ise, Bârî kısmında izah edilmişti.

3. Yokluğun ve yoktan yaratmanın reddi: Râzî, Heyûlâ'nın varlığına en önemli delil olarak yoktan yaratmanın imkansız oluşunu gösterir. Filozofa göre Heyûlâ'nın ezelde yokluğu söz konusu değildir. Zira bu durumda Heyûlâ, yokken meydana gelmiş olacaktır ki; bu durum bir önceki durumda olduğu gibi bir başka teselsüle yol açar. Şu halde Âlem, yoktan değil; varolan bir başka şeyden yani Heyûlâ'dan yaratılmıştır. Ve bu Heyûlâ, sonradan varedilmiş (hâdis) değil; ezeldir. Heyûlâ, ezeli olduğuna göre ebedi de olması gerekir. Zira hem ezeli olan bir şeyin fâni olması mümkün değildir; hem nasıl ki hiçbir varlık yokluktan meydana gelmez; aynı şekilde varolan hiçbir şey de yok olup gitmez. Âlem bile bozuluşa uğradığında onu oluşturan madde veya parçalar yok olmayacak; tekrar Heyûlâ haline

444-İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.135.

445-Kindî, *Resâil*, s.108.

446-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; , *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/403.; Kazvîni, s.57,58.; Cürcânî,*el-Mevâkıf*, I/438.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.225,226.

447-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekân ve'z-zamân*, s.258,259.; Pines (İng.trc.), s.48-54.

dönüşecektir.<sup>448</sup>

4. Heyûlânın ezeli oluşunun hem bir sebebi hem de sonucu olarak gösterilecek bir başka delil; onun gayri cismâni bir varlığa sahip olması ve bunun sonucu olarak lâ mütenâhi (sonsuz/bitimsiz) oluşudur.<sup>449</sup> Heyûlâ'nın sonsuz olması; atomların da sonsuz sayıda olduğu anlamı taşımaktadır.<sup>450</sup>

### C. Heyûlâ Atomistik Oluşu

Heyûlâ'nın varlık ve ezeliğinden sonra mahiyeti konusuna geçmeden önce üzerinde durulması gereken önemli bir mesele de; Heyûlâ'nın nasıl bir yapıya sahip olduğudur. Râzî'ye göre, Galen; Âlem'deki varlığın çok küçük ve parçalanamayacak derecede cisimlerden (Ecsâm lâ yetecezze<sup>451</sup>/el-Ecsâmü's-Sığâr<sup>452</sup>) oluştuğunu iddia etmiş; ancak söz konusu parçaların (el-Eczâ)<sup>453</sup> cisim olduğunu iddia etmiştir. Râzî'nin kendisi cisim kavramı yerine cüz' kelimesine yer verir.<sup>454</sup> Daha sonra Râzî'nin görüşlerini nakledenler; Râzî'ye göre Heyûlâ'nın parçalanamayacak derecede çok küçük olan bir takım parçalar (el-cüz'ülllezî lâ yetecezze')<sup>455</sup> olduğunu ifade etmişlerdir. Şu halde Heyûlâ, atom dediğimiz parçalardan oluşan bir kütle veya yığındır.<sup>456</sup> Peki Heyûlâ, neden bu küçük parçalardan oluşmaktadır? Bu soruya birkaç farklı açıdan cevap vermek mümkündür:

448-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlinûs*, s.36.; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/84.

449-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlinûs*, s.38,39.

450-Krş. Râzî'nin muhalifi olan Kelamcılara göre atomlar sınırlı sayıdadır. bkz. Muhammed Bâsil et-Tâî, *Dakiku'l-Kelâm-er-Ru'yetü'l-İslâmiyye li Felsefeti't-tabîa*, s. 98. Ayrıca bkz. bkz. Muhsin Mahdi, *Remarks on al-Râzî's Principles*, s.146; Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm-Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, s.113.

451-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlinûs*, s.7,8.

452-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlinûs*, s.36.

453-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlinûs*, s.41.

454-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlinûs*, s.41.

455-Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/403.

456-Atomculuğun tarihi için bkz. Hacak, s.46vd.

(Eflâtûn ve onun izinden gidenlere göre) bu cisimler (atomlar)<sup>457</sup> iki sebepten dolayı parçalanamazlar: Birincisi bunlar cisimlerin ilk kaynağıdır. Eğer bölünebilseler onların da meydana geldiği; onlarda daha küçük parçaların olması gerekirdi. İkincisi mürekkep (bileşik) olan şeyler dağılıp bozuluşa uğrarlar. Oysa bu parçacıklar, bakidir. Cisimler (ecsâm) dağıldığında tekrar bu parçalara dönüşeceklerdir. Yine onlara göre bu parçacıklar mahsûs değildir; yani duyularla algılanamazlar.<sup>458</sup>

Şu halde Râzî'ye göre Heyûlâ'nın atomlardan oluşmasının ilk sebebi; mevcut varlıkların en basiti (ebsat) ve en küçüğü (fî ğâyeti's-sıġâr)<sup>459</sup>; hatta sonsuz küçüklükte olması gerektiğidir.<sup>460</sup> Bu nedenle parçalanamaz ve oluş-bozuluşa uğramazlar. “(unsurları oluşturan) bu parçacıklar çok küçük olduklarından her hangi bir değişme ve dönüşmeye maruz kalmazlar. Parçalanmaları da mümkün değildir.<sup>461</sup>” diyen Râzî'ye göre atomları dolayısıyla Heyûlâ'yı, ezeli ve ebedi yapan bu basit ve parçalanamaz yapılarıdır<sup>462</sup>: Râzî'ye göre Heyûlâ'nın bu sonsuz küçüklükte atomlardan oluşmasının bir diğer sebebi ise şudur: Şayet Heyûlâ, bu basit değil de mürekkep olan

457-Doğru kelime cisim değil cüz' olmalıdır. Muhtemelen filozof, erken dönem eserlerinden birisi olan Galen'e yazdığı bu reddiyede; Galen'in veya mütercimlerin kullandığı kavramları aynen kullanmış fakat kavramların içeriğini farklı şekilde doldurmuştur. Bir başka ifade ile Râzî, kendisinden önce varolan ve tartışılan bu meselede yeni kavramlar üretmeyip; zaten varolan kavramlar üzerinden tartışmasını sürdürmüştür. Zira eser boyunca Râzî'nin takip ettiği usul şöyledir: Râzî, önce Galen'e ait olduğunu düşündüğü görüşleri aynen aktarmış, sonra da bu görüşler içinde kabul etmediklerini delilleriyle izaha çalışmış; fakat kendi görüşlerini doğrudan sistemli olarak izah etme yoluna gitmemiştir. Ayrıca eser boyunca eczâ ve ecsâm kelimeleri çoğu zaman düzensiz ve karmaşık olarak birbirinin yerine kullanılmıştır.

458-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.37.

459-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.38.

460-Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.226.

461-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.41.

462-Krş. “Eflâtûn'a göre ezeli olan her şey, basittir. Parçalanamaz.”, Bedevi, *el-Eflâtûniyye el-muhdese*, s.25.

bir takım parçalardan meydana gelmiş olsaydı; bu durumda bileşik (mürekkebe) varlıklar hâdis yani başka bir şeyden sonradan ortaya çıkmış olduğundan, Heyûlâ'nın ezeli olması imkansız olurdu. Neticice olarak; Heyûlâ'yı ezeli ve ebedi kılan, bu basit, parçalanamaz ve çok küçük olan parçalardan yani atomlardan oluşmasıdır. Kısaca Heyûlâ; cisim, unsur veya suret değil; bizatihi atomlardır.<sup>463</sup> Fakat yine de Râzî'ye göre bu çok küçük yapıda olan atomlar, fiziken bölünemeseler bile vehmî yani teorik olarak bölünebilmektedir.<sup>464</sup>

#### D. Cisim Olmayışı

Heyûlâ'nın atomlardan oluştuğunu kabul eden Râzî, bu atomların cisim olduğunu kabul etmez. Râzî'yi felsefe ve kelam tarihinde farklı ve de önemli kılan en önemli tarafını; ezeli ve aynı zamanda cisim olmayan atomların varlığını kabul etmesi olduğunu söylemek mümkündür. Heyûlâ'nın cisim olmadığına dair Râzî'nin doğrudan bir ifadesi olmamakla birlikte Heyûlâ'nın ezeliliği meselesinde olduğu gibi Galen'e yaptığı eleştiriler dikkate alındığında; sistemde diğer ilkeleri gibi Heyûlâ'nın da cisim olmadığı sonucu çıkmaktadır. Zira Râzî, filozofların Heyûlâ'nın cismâniliği konusunda ihtilaf halinde olmalarına rağmen; Galen'in herhangi bir delil öne sürmeden rahatlıkla atomların cisim olduğunu iddia ettiğini söylemekte ve Galen'i delilsiz görüş beyan etmekle suçlamaktadır.<sup>465</sup> Râzî'nin Heyûlâ görüşü hakkında bize en ayrıntılı bilgi veren Nâsır Hüsrev ile Fahreddin Râzî'nin bir takım aktarımları da Heyûlâ'nın cisim olmadığı kanaatimizi desteklemektedir. Söz konusu karineleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

463-Krş. Râzî'nin takipçisi kabul edilen Bağdâdî, Halâ'nın varlığını kabul etmekle birlikte Heyûlâ'yı ve atomları kabul etmez. Ona göre varlık, madde ve suretten terkip edilmiştir. bkz. Özpilavcı, s.121. Râzî'nin hocam dediği Eflâtûn'da atomlar yerine geometrik şekiller vardır. bkz. Bedevî, *el-Eflâtûniyye el-Muhdese*, s.204.

464-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlinûs*, s.36.; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/403.

465-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlinûs*, s.8.

1. Râzî'ye göre Heyûlâ'nın cisim olmadığına dair ileri sürüle-  
bilecek ilk delil, Heyûlâ'nın ezeli oluşudur. Râzî'nin metafizik sis-  
teminde, sayılabilen veya tanımlanabilen her şey sonludur.<sup>466</sup> Sonlu  
olan bir şey ise asla ezeli olamaz.<sup>467</sup> Oysa cisim belli bir mekânı iş-  
gal eder ve bir şekli vardır. Şu halde cisim, sonludur. Sonlu olduğuna  
göre de ezeli veya ebedî değil; muhdes ve aynı zamanda fânidir.  
Oysa Heyûlâ, ezeldir ve ezeli olduğu için de sonsuzdur; sonsuz sa-  
yıda atomdan oluşur.<sup>468</sup> Şu halde Heyûlâ, cisim olamaz.

2. Heyûlâ'nın bizatihi kendisi cisim değildir. Zira Heyûlâ,  
atomların birleşmesinden değil; dağınık haldeki atomlar yığından  
oluşur. Bu atomlar, dağınık olarak değil de düzenli olarak bir araya  
gelip birleştiklerinde cismi oluştururlar. Peki ya Heyûlâ'yı oluşturan  
bu atomlar, cisim midir? Sistemin yapısına göre atomların da cisim  
olmaması gerekir. Zira öncelikli olarak sistemde cisim dediğimiz ilk  
şey, basit cisim adını verdiğimiz dört unsur ve feleklerdir. Dört unsur  
ve felekler ise atomların birleşmesinden oluşur. Şu halde atomların,  
cisimden önce bir varlığı söz konusudur. Heyûlâ, basit ve parçalana-  
mayacak derecede sonsuz küçüklükte parçalardan yani atomlardan  
oluşur. Buna göre atomlar, mürekkep olmadıkları gibi dört unsura  
benzer şekilde başka atomlardan ya da parçalardan oluşmazlar.<sup>469</sup>  
Aksi halde atomların, sonsuz küçüklükte/en küçük parçalar olmaları<sup>470</sup>  
anlamsız olurdu. İşte daha ilk basit cisimler olan dört unsurun  
oluşmadığı bir dönemde varolan bu sonsuz küçüklükteki atomlar,  
başka parçalardan veya atomlardan oluşmazlar. Bu durumda onla-  
rın, cisim olduğunu söylemek mümkün de değildir. Atomların cisim

466-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.130.; , *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.38,39.; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/97-99.

467-Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-misâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve'z-Zamân*, s.254.

468-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.38,39.

469-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.41.

470-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.38.

olmadığına dair bir başka önemli delil; Heyûlâ'nın sonsuz sayıda atomdan oluşmasıdır.<sup>471</sup> Şayet atomlar cisim olsa idiler, bu durumda sonlu olmaları gerekirdi. Oysa sonlu olan şeyleri bir araya getirerek, sonsuz bir kütle oluşturmak mümkün değildir. Şu halde hem Heyûlâ hem de Heyûlâ'yı oluşturan atomlar, cisim değildirler.

3. Heyûlâ'yı oluşturan atomlar, biçimsiz (boyutsuz ve sûretsiz) ve niteliksizdir (yani arazları yoktur).<sup>472</sup> Oysa cisimler, arazsız olamaz.<sup>473</sup> Bir şeyin cisim olabilmesi için, mekanda yer tutması ve belli bir şekle sahip olması; ayrıca mahsûs (somut veya duyularlar algılanan bir şey) olması gerekir. Mahsûs olmak için ise bir takım keyfiyetlere sahip olmak gerekir. Şu halde niteliksiz ve biçimsiz/şekilsiz/boyutsuz olan atomlar ile bu atomların yığını olan Heyûlâ, cisim değildir.

4. Heyûlâ, duyularla algılanamaz ve onun varlığını duyular ile ispat edemeyiz. Varlığı sadece akıl ile bilinebilir. Şu halde Heyûlâ, mahsus değildir.<sup>474</sup> Varlığı akılla bilinebildiğine göre Heyûlâ'nın da tıpkı Nefis gibi cisim olmaması gerekmektedir.

5. Ezeli olan her şey aynı zamanda ebedîdir. Şu halde ezeli olan Heyûlâ'nın, oluş ve bozuluşa tabi olmaması gerekir. Oysa cisim mürekkeptir ve de buna bağlı olarak oluş ve bozuluşa tabi olur. Şu halde Heyûlâ, mürekkep yani cisim olamaz. Basittir ve cisim değildir.<sup>475</sup>

471 -Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlinûs*, s.38,39.

472 -Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlinûs*, s.8.; Muhsin Mehdi, s.146.; Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.21.; Ayrıca bkz. İbrahim Hakkı; "Ebû Bekir Râzî'de Beş Ezeli İlke", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy.XV, y.2001, s.130.

473 -Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlinûs*, s.8.

474 -Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.138.

475 -Krş. Kelamcılara göre atomlar yaratılmıştır (Kutluer, *Cevher*; s.452,453). Oluş ve bozuluşa tabidirler (Münâ Ahmed, s.32). Mücerret değildirler; mekanda bulunurlar, yer kaplarlar (*A.g.e.*, s.27.). Şekilsiz değildirler; üçgen, dörtgen ve küp gibi şekilleri vardır (*A.g.e.*, s.28). Sınırlı sayıda atom vardır (Kutluer, *Cevher*; s.453.). Aynı zamanda bu atomlar fânîdir/ yok olurlar (Muhsin Mahdi, *Remarks on al-Râzî's Principles*, s.146).

6. Nasîruddîn Tûsî'nin, Fahreddîn Râzî'nin *el-Muhassalî*'na yaptığı şerhte izah ettiğine göre; Beş İlke görüşünü benimseyenlerin asıl amacı, Âlem'in cisim olmayan bir ilkeye dayandığını ispat etmektir. Bu nedenle Beş İlke'den hiçbiri, cisim değildir.<sup>476</sup>

Burada ilk olarak akla gelebilecek iki soru; cisim olmayan Heyûlâ'nın, nasıl olup da Halâ'da mütemekkin<sup>477</sup> olduğu ile boyutsuz ve cisim olmayan atomlardan şekli olan cismânî varlıkların nasıl meydana geldiğidir. Heyûlâ'nın Halâ'da mütemekkin olmsası bir yer kaplama (mütehayyiz olma) anlamında değil; hiçlik (adem) olmama ve belli bir yerde bulunma anlamı taşımaktadır. Yani Heyûlâ vardır ve de Halâ'da bulunur. Halâ üzerinde hangi atomun nerede bulunduğu işaret etmemiz mümkündür. Tıpkı boyutsuz olan noktanın uzayda varolması ve çizgi ile boyutları oluşturması gibi; cisim olmayan atomlar da boşlukta bir yer kaplamaktadır. İşte bu nedenle Heyûlâ, Halâ'da mütemekkindir diyoruz.

Gayri cismânî ve biçimsiz/boyutsuz olan atomlardan şekli olan, mahsûs cisimlerin meydana gelmesi meselesine gelince; Nâsır Hüsrev bu durumda Râzî'ye göre, atomların şekli ve boyutları olması gerektiğini savunmuştur.<sup>478</sup> Gerek Pines'i<sup>479</sup> gerekse Langermann<sup>480</sup> ve Muhsin Mehdi'yi<sup>481</sup> yanıltan ve Râzî'nin atomlarını, Epikür'ün şekli ve boyutu olan minimal parçalarına veya Demokritos'un atomlarına benzediğini iddia etmelerine sebep olan yorum budur. Oysa

476-Nasîruddîn Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed b. Hasan Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s.122.

477-Bîrûnî, *Tahkîk*, s.163.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.233.

478-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.220.

479-Shlomo Pines, **Studies in Islamic Atomism**, The Magness Press, The Hebrew Universty, Jerusalem, 1994.

480-Y. Tzvi Langermann, "Islamic Atomism and Galenic Tradition," **History of Science**, sy.XLVII, y.2009, s.280.; Goodman, s.204,205.

481-Muhsin Mahdi, *Remarks on al-Râzî's Principles*, s.146.

bu sorunun cevabının, Râzî'nin atomlarının, Pisagor'un sayılarına<sup>482</sup> veya Aristoteles'in noktasına<sup>483</sup> benzetmekte olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki: Aristoteles'e göre cisim, üç boyutludur. Onu bölmek istediğimizde cismin iki farklı yüzeyden (düzlem/satıh) oluştuğunu görürüz. Halbuki Tabiat'ta düzlem yoktur; düzlem zihni bir şeydir. Yüzey'i de parçalarına ayırmaya kalktığımızda onun da iki çizgiden (hat) meydana geldiğini görürüz. Oysa çizgi de geometriktir; gerçek dünyada olmayan zihni bir şekildir. Çizgiyi de parçalarına ayırırsak; çizginin en az iki noktadan oluştuğunu görürüz.<sup>484</sup> Sonuçta bir cismi parçalarına ayırdığımızda; geriye fiziken varlığı söz konusu olmayan bir nokta kalmış olur. Bu işlemi tersine çevirip; Râzî'nin atomlarına uygularsak; biçimsiz ve boyutsuz olan en az iki atom bir araya gelerek, çizgiyi; iki çizgi, yüzeyi, iki yüzey de şekli ve boyutu olan, mekanda yer tutan cismi meydana getirmiştir. Buna bağlı olarak kelamcılar arasında yaşanan tartışmaya göre bir cismin, en az altı atomdan oluşması gerektiği (ki tartışmada ileri sürülen en az sayıyı baz aldık) dikkate alınır; bu durumda dört unsurun, en fazla beş atomdan oluştuğunu söylemek mümkündür. Zira yukarıda da izah ettiğimiz gibi; bir çizgi en az iki atomdan oluşur ama bu çizgi bir cisim değildir. Aynı şekilde iki çizgi yani dört atomdan yüzey oluşur; fakat yüzey de bir cisim sayılmaz. Şu halde; bu hesaba göre bir şeyin cisim olabilmesi için; en az altı veya sekiz atomdan oluşması gerekir.<sup>485</sup> Râzî'nin Aristoteles'e ait bu açıklamalardan ha-

482-Krş. "Pisagor'a göre cismani olmayan latif madde de vardır.", Fahreddin er-Râzî, *el-Münâzarât*, s.64. Aslında bunlar Pisagor'un sayılarıdır. Şu halde Râzî'nin sahip olduğu atom anlayışı maddi ve cismani değildir.

483-Krş. "İbn Sînâ'ya göre atomlar, noktaldır.", bkz. Münâ Ahmed, s.33.; Kelam atomları da noktalar halinde ve boyutsuzdur. bkz. Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm-Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, s.105.

484-Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm-Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, s.110. krş. Sonraki dönem kelamcılar da bu görüştedirler. bkz. Aynı yer.

485-Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm-Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, s.1. krş. Eş'arî, atomların bir araya gelerek cisimleri oluşturduğunu savunur. bkz. Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm-Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, s.106. Şu halde ona göre de atomlar cisim olmamalıdır. Kelamcıların çoğunluğuna



berdar olup olmadığını bilmiyoruz fakat yine de Râzî'ye göre bu boyutsuz ve basit atomların bir araya gelerek şekli ve hacmi olan cismani varlıkları oluşturmasında herhangi bir imkansızlık olmadığını söylemek mümkündür.<sup>486</sup> Netice itibariyle söz konusu bu atomların, noktalar olduğunu; atomların boyutu olmasından kastın ise nokta gibi tek boyutlu olmalarının kastedildiğini söylemek mümkündür. Ayrıca nokta gözle görülemez veya cisim olmasa bile vardır ve boşlukta belli bir yeri işgal etmektedir. Halâ meselesinde görüleceği üzere, boşlukta bile hangi noktanın nerede durduğuna işaret etmemiz mümkündür.<sup>487</sup>

### E. Cevher Oluşu

Atomların mahiyeti ile alakalı bir başka önemli mesele; cevher oluşlarıdır. Râzî'ye göre atomlar ezelidir; oluş ve bozuluşa uğramazlar, varlıklarının bir başka sebebi de yoktur (kâim bizâtihi veya vâcib bizâtihi).<sup>488</sup> Şu halde atomlar araz olamaz. Zira arazlar hem hâdistirler; hem de zaten arazların kaynağı Heyûlâ'nın Halâ ile terkididir. Ayrıca filozofa göre atomlar, dört unsur da değildir. Zira dört unsur; atomların birleşmesinden kaynaklanır. Peki atomlar, cevher ve aynı zamanda gayri cismânî ise; ondan farklı yapıda veya şekilde olan cisimler nasıl oluşur? Râzî, bunu atomların farklı miktar ve yoğunlukta terkidinden ve bir de atomlar arasındaki boşluğun (Halâ) oranından kaynaklandığını ifade etmektedir.<sup>489</sup> Râzî, cevher olan bu

---

göre atomların hacmi yoktur. A.g.e., s.7. Burada Râzî'nin cismânî olmayan atom görüşüne sahip olmakta yalnız olmadığı görülmektedir.

486-Râzî'ye göre atomlar biçimsizdir ancak bir araya gelerek biçimleri/boyutları oluştururlar. bkz. Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm-Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, s.112.

487-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/151. krş. İbnü'r-Râvendî de mekansız atomlardan bahseder (A'sem, s.75.). Bu mekansızlık Râzî'nin biçimsiz atom anlayışı ve Halâ anlayışı ile uyusmaktadır.

488-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.84.

489-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînis*, s.36,41. Daha fazla bilgi için bkz. Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-İlmi'l-İlâhî*, s.172,173,221,222,224,227,228.; İng.trc. Pines, s.48-54.

atomların; araz olmadıkları gibi ayrıca ezelde niteliksiz ve niceliksiz (yani arazsız) olduğunu savunmuştur.<sup>490</sup>

Bu parçalanamayan küçük derecede küçük parçalardan ilk oluşan (terkîb olunan) şey Felek'tir. Feleğin kendine has bir cevheri vardır. Diğer dördüne biz Ustukuslar (Ustukussât) diyoruz ki bunlarında her birinin de kendine has cevheri vardır.<sup>491</sup>

(dört unsur ve feleklerin sahip oldukları) keyfiyetleri (nitelikleri ve diğer arazları) oluşturan şey ise; bu atomların birbirleriyle farklı oranlarda ve muhtelif şekillerde birleşmesinden kaynaklanır... Zira atomlar değişmez ve parçalanmazlar. Keyfiyetleri oluşturan şey ise; bu atomların birbirleriyle farklı şekillerde birleşmesinden kaynaklanır.<sup>492</sup>

Özetle Râzî'ye göre bir cismin hafif olması, az sayıda atoma sahip olması ve kendini oluşturan atomların arasındaki boşluğun, fazla oluşuyla alakalıdır. Ağır cisimlerde ise Halâ ve Heyûlâ miktarları arasındaki orantı tersinedir. Cismin sert olması da çok fazla atomlardan oluşması ve atomlar arasındaki boşluğun az olmasıyla-  
dır. Koyuluk ve parlaklık gibi renkler de söz konusu atom ve boşluk miktarı ile orantılıdır.<sup>493</sup>

## F. Bilfiil Mevcut Oluşu

Râzî'nin Heyûlâ görüşü ile alakalı olarak üzerinde durulma-

490-Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlinûs*, s.8,37,38. krş. Eflâtûn'a göre arazlar, bilkuve olarak ezelde Heyûlâ'da bulunurlar. Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s.268.

491-Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s.36.

492-Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s.41.

493-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.172,173. krş. "İlk atomculara (kelamcılar) göre atomlarda araz yoktur. Arazlar atomlar bir araya geldiğinde ortaya çıkar.", Kutluer, *Cevher*, s.453.; Epikür'e göre de dört unsuru oluşturan şey atomlardır. bkz. Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.133.

sı gereken bir başka önemli nokta; Heyûlâ'nın varlığı meselesidir. Buraya kadar Heyûlâ'nın, atomlar olmakla birlikte ezeli olduğu ve fakat gayri cismâni, sonsuz cevherler olduğu üzerinde durduk. Ancak burada bir çelişki veya anlaşılması güç bir mesele vardır: Atomlar bilkuvve midirler? Yoksa bilfiil olarak mı mevcutturlar? Aristoteles'e göre Heyûlâ bilkuvve halindedir;<sup>494</sup> yani zihni olarak vardır; suret alarak cismi oluşturur. Râzî'nin kendisi de bilfiil sonsuzluğun imkansız olduğunu söylemekle birlikte<sup>495</sup> Heyûlâ'nın sonsuz bir boşlukta (Halâ) dağınmış halde bulunan sonsuz sayıda atom olduğunu savunmaktadır. O halde atomlar bilkuvve midirler? Râzî'nin sistemi tetkik edildiği zaman; atomların ve dolayısıyla Heyûlâ'nın bilfiil olarak mevcûd (gerçek/müsbet) olduğu görülecektir.<sup>496</sup> Heyûlâ'nın bilfiil olması gerektiğine ilk delil, Heyûlâ'nın Âlem'den önce ve ezeli olarak varolan bir cevher olmasıdır. Şu halde Heyûlâ, bilkuvve yani imkan olarak bulunsaydı bu durumda onu bilfiil hale getirecek bir başka sebep olması gerekecekti. Heyûlâ'nın bilkuvve halde bilfiil hale geçmesi, bir yaratma eylemi olmaktadır. Halbuki Heyûlâ'nın kendisi bizzat Küllî Nefis ile birlikte yaratılışın sebebidir. Ayrıca Aristocular ile Râzî arasında söz konusu olan ciddi bir farklılık, Aristoteles'e göre madde ve suretin hatta nefislerin bile Âlem yaratılmadan önce mevcut olmadığıdır. Oysa Râzî'ye göre Nefis, Âlem'den önce mevcuttur. Zaman ve Mekan da (yani Dehr ve Halâ), cisme bağlı varlıklar değil cisimden ayrı ve hatta önce olarak mevcutturlar. Yine filozofa göre Âlem'de söz konusu olan mekan ve zaman; cisme veya harekete bağlı birer izafet veya varsayım olmayıp; bizatihi varlıklarını Dehr ve Halâ'dan alan gerçek şeylerdirler; yani bilfiildirler. Âlem bahsinde değineceğimiz üzere

494-Krş. Aristoteles'e göre madde bilkuvvedir yani imkandır. Kutluer, Cevher, s.452.; Pines, s.49.

495-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.130.; , *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.38,39.

496-Paulus Kraus ve Shlomo Pines. "Râzî, Abu Bakr Muhammad b. Zakariya", *İA*, c.IX, s.643.

Râzî'ye göre (renk, ağırlık ve biçim (sûret) gibi) arazların bile birer hakikat olduğunu söylemek mümkündür. Şu halde bu sistemde Heyûlâ da sadece zihinde (bilkuvve veya bilimkân) varolmayan; yani izafi ya da varsayımsal değil bizatihi hâricî gerçekliği (bilfiil) olan bir ilkedir. Heyûlâ'nın bilfiil varolduğuna dair bir başka gerekçe olarak; Nefs'in, ezelde Heyûlâ'ya meyletmış olması gösterilebilir. Şayet Nefs, Heyûlâ'ya meyletmış ise Heyûlâ'nın bilkuvve olması imkansızdır. Zira hâricî gerçekliği olmayan bir şeye Nefs'in ilgi duyması dahası onu harekete geçirmesi nasıl mümkün olabilir? Şu halde gerçek varlığa sahip bir Heyûlâ, bulunmalıdır. Ayrıca Heyûlâ, Halâ'da mütemekkindir ve biz atomların boşlukta yer tutmasını bir şekilde ifade edebiliyoruz. Oysa bilkuvve olan bir şeyin, bir mekanda bulunduğunu söylemek veya bu atom şu boşlukta yer tutar diye gerçekte varolmayan bir şeye işaret etmek mümkün olmaz. Aynı zamanda Heyûlâ, şu anda bile bilfiil olarak mevcuttur. Zira Âlem'de sürekli olarak bir oluş ve bozuluş söz konusudur. Oluşan her şey; dört unsurdan dört unsur ise Heyûlâ'dan meydana gelir. Bozulan her şey ise unsurlara geri döner. Unsurların da atomları ayrılıp atomlara yani Heyûlâ'ya dönüşürler.<sup>497</sup> Yani yaratmanın devamı<sup>498</sup> söz konusudur. Heyûlâ'nın şu anda bilfiil varolmasına, onun ezeli olduğu da ilave edildiği zaman; Heyûlâ'nın ezelde de bilfiil olarak mevcut olması gerekecektir. Burada Heyûlâ'nın bilfiil varolduğuna delil olarak gösterebileceğimiz bir başka şey; İrânşehrî'ye göre

497-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.221,222.

498-Krş. Râzî'nin muhalif olarak gördüğü Kelamcılara göre sürekli yaratma ile atomların varlığı arasındaki ilişki için bkz. Et-Tâî, s.147vd. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta; Râzî'ye göre Âlem'in varlığından önce Bârî'nin başka bir yaratma eyleminde bulunmadığıdır. Yani yaratma eylemi Âlem ile başlamıştır. Ayrıca burada "*peki acaba mevcut Âlem atomlarına ayrıldıktan sonra, Bârî aynı atomlardan başka bir varlık alemi yaratacak mıdır? Yani Bârî tekrar yaratma eylemine devam edecek midir?*" şeklinde bir soru gelmektedir. Râzî'nin eserlerinde böyle bir soruya veya cevabına rastlamak mümkün değildir. Ancak sistemin geneline bakıldığında; Âlem'in tek bir olduğu anlaşılabilir. Zira Alem, Nefs kemaline ulaşsın diye yaratılmıştır. Nefs'in bu amaca ulaşmasından sonra Alem'e gerek kalamayacağından ve başka bir Nefs de olmadığından başka bir varlığın yaratılmasına da gerek olmayabilir. bkz. Âlem bahsi.

Heyûlâ'nın, Allah'ın kudret sıfatına işaret etmesi ve kudret sıfatının tecelli ettiği mahal olmasıdır. Nâsır Hüsrev'e göre Râzî, hocası olan Îrânşehrî'nin bu görüşlerini benimser. Fakat Râzî, Heyûlâ'nın aslında Allah'ın kudret sıfatının kendisi olduğu yani Heyûlâ'nın aslında Allah'ın zatından ayrı bir cevher olmadığını savunan Îrânşehrî'den farklı olarak; Heyûlâ ve diğer üç ilkenin birbirinden ve Bârî'den ayrı cevherler olduğunu iddia etmiştir.<sup>499</sup> Râzî'nin, Îrânşehrî'den bu noktada ayrılıp ayrılmadığı meselesi; tam olarak delillendirilip ispat edilmiş bir mesele olmasa bile<sup>500</sup>; Nâsır Hüsrev'in iddia ettiği kadarını bile kabul ettiğimizde, Heyûlâ, Bârî'nin yaratma sıfatının tecelli ettiği şey olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda Heyûlâ, ya yaratma eyleminden önce ya da en azından bu Âlem'in yaratılışı esnasında varolmalıdır. Her iki durumda da Heyûlâ ve dolayısıyla atomlar; bilfiil, ve zihin haricinde gerçeklikleri olan (müsbet) varlıklardır.<sup>501</sup>

### G. Heyûlâ'nın Diğer Özellikleri

Heyûlâ'nın (adem ve ma'dum'un zıddı anlamında) varolmak, ezellilik ve ebedilik, bilfiil gayri cismâni cevher olmak gibi özellikleri haricinde başka sıfatları da söz konusudur. Bu sıfatlar; Heyûlâ'yı diğer dört ilkeden ve özellikle Bârî'den ayırt etmek ve onun Bârî ile olan ilişkisini ortaya koymak bakımından önemlidir. Râzî'nin bizzat kendisi özellikle *eş-Şükûk alâ Câlînûs*'da Heyûlâ'ya ait bir takım nitelemelerde bulunur. Daha sonra gelenlerden özellikle Fahreddîn Râzî; Filozofa ait Heyûlâ görüşü hakkında önemli bilgileri bize aktarmaktadır. Râzî'nin Heyûlâ görüşünü bize nakle-

499-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.256,258,259.

500-Krş. "Kelamcılar, atomların varlığını, atomların hareketli veya sakin olmalarını; Allah'ın yaratma ve kudret sıfatına delil olarak kullanmışlar ve yine atomların varlığından yola çıkarak bir Bârî'nin varlığını ispata çalışmışlardır." Mûnâ Ahmed Ebû Zeyd, *et-Tasavvuru'z-Zerrî fi'l-Fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî*, s.186,222,230,244,249.

501-Krş. "Eflâtûn, Pisagor'dan etkilenerek maddenin geometrik, sonsuz küçüklükte, bilfiil varolan parçacıklardan meydana geldiğini kabul eder.", Kutluer, *Cevher*, s.454.

den önemli bir isim de Nâsır Hüsrev'dir. Diğer müellifler genelde Râzî'nin Heyûlâ anlayışını birkaç rutin cümle ile geçiştirmişlerdir. Heyûlâ'yı oluşturan atomları incelediğinizde ilk karşımıza çıkan özellik, bu atomların cansız ve aynı zamanda ilim ile idrakten yoksun olmalarıdır. Bârî ve Nefs'in aksine Heyûlâ, cansızdır.<sup>502</sup> Cansız olmasının sonucu olarak; ilmi, iradesi ve aklı/idraki bulunmaz. Zira sistemde; canlı olmak ile fail ve ilim/irade sahibi olmak birbiriyle bağlantılı şeylerdir. Sistemde iki tane canlı ve etkin ilke vardır. O da Bârî ve Nefs'tir. Diğer üç ilke ise cansızdır.<sup>503</sup> Heyûlâ'nın cansız olmasının bir başka sonucu da pasif (münfail/edilgen) olması<sup>504</sup> yani herhangi bir davranış veya eylemde bulunmamasıdır. Kudret ve kuvveti de olmayan Heyûlâ'nın kendi dışındaki şeylere herhangi bir etkisi de yoktur.<sup>505</sup> Aksine ezelde hareketsiz olan Heyûlâ, Nefs'in kendisine yönelmesi ile harekete geçer ve Bârî'nin yaratması ile sûret vererek Tabiat'ı oluşturur. Bu cansız ve hareketsiz olan atomlardan ilk yaratılan şey, felek ve dört unsurdur. Râzî, Tabiat'ın ustukuslar (ustukussât) denilen dört unsurun bileşiminden yaratıldığını; bu dört unsurun ise Heyûlâ'dan yaratılmış olan ilk şeyler olduğunu ifade etmiştir.<sup>506</sup> Dört unsur, basit cisimlerdir<sup>507</sup>; Tabiat ise bileşik (mürekkeb) cisimdir. Büyüklük, küçüklük, ağırlık, renk gibi arazlar ilk defa unsurlarda görülmeye başlar.<sup>508</sup> Râzî'ye göre, Heyûlâ'dan doğrudan yaratılan bir başka şey de Felek'tir. Ona göre felek de dört

502-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.; Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; Cürcânî, *el-Mevâkıf*, I/438.; Âmilî, s.152.; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-müel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I/35.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

503-İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

504-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.; Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; Cürcânî, *el-Mevâkıf*, I/438.; Âmilî, s.152.; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-müel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I/35.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.

505-Cürcânî, *el-Mevâkıf*, I/438.

506-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.36.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.227,228.

507-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.37,38.

508-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.40.

unsur gibi basit bir cevherdir. Feleğin ve dört unsurdan her birinin kendisine mahsus bir özü/varlığı/mahiyeti (cevher) vardır.<sup>509</sup> Âlem bozuluşa uğradıktan sonra tekrar bu unsurlara ayrılacaktır. Unsurlar da atomlara (dağılarak) dönüşecektir.<sup>510</sup> Heyûlâ, cisim olmadığına ve de mekanda yer kaplamadığına göre; hareketsiz olmalıdır: Gerek atomculuğu benimseyen filozoflar gerekse kelamcılar, atomların hareketsiz olması durumunda; atomlardan bir başka şeyin terkip olunması mümkün olmadığı görüşündedirler.<sup>511</sup> Fakat Râzî'nin, atomların hareketi konusundaki fikri; kelamcılardan ve felsefecilerden farklıdır. Fahreddîn Râzî, filozofa göre atomların ezelde dağınık ve hareketsiz halde olduğunu ifade eder.<sup>512</sup> Bîrûnî ise, Râzî'ye; *fî ennehü yümkinü en yekûne sükûnun lem yezel ve 'ftirâkun ve lâ yümkinen en yekûne hareketün ve 'ctimâun lem yezel (cismîn hareketsiz ve bölünmüş halde olmasının ezelde mümkün olması; cismîn ezelde hareketli ve birleşik halde olmasının ise imkansız oluşu hakkında)* adıyla bir eser atfetmektedir.<sup>513</sup> Bu eser; Fahreddîn Râzî'nin, Râzî'ye atfettiği atomların ezelde dağınık ve hareketsiz olduğuna dair görüşü desteklemektedir. Nâsır Hüsrev, Râzî'ye göre Âlem yaratılmadan önce, Heyûlâ'nın bir başka yaratma eylemine tabi olmadığını (yani gayri makhûr) ifade etmektedir.<sup>514</sup> Bu da atomların hareketsiz olduğu fikrini destekleyen bir başka delildir. Yani atomlar ezelde hareketsiz idi. Onu harekete geçiren şey, Nefs'in kendisine meyletmesidir. Ancak burada asıl terkibi yapan ve Heyûlâ'ya düzenli hareketini veren varlık, Bârî'dir. Yani hareketsiz olan Heyûlâ, Nefs'in etkisiyle hareket etmiş ve Bârî'nin kudretiyle cisimleri meydana getirmiştir.

509-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînüs*, s.36.

510-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînüs*, s.36.

511-Münâ Ahmed s.30. krş. Kelamcılara göre atomlar hareketlidir. bkz. *A.g.e.*, s.113.

512-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/403.

513-Bîrûnî; *Fihrist*, s.9.

514-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.225,226.

Aslında kelamcılar ile Râzî arasında mevcut atomların hareketi ile alakalı bu farklılık, Râzî'nin Heyûlâ ve Heyûlâ'nın mekanı olan Halâ'ya yüklediği anlam ile alakalıdır. Zira Halâ bahsinde de değinileceği üzere; Halâ'da yön, söz konusu değildir. Ayrıca Halâ bizim bildiğimiz manada cismâni bir mekan da değildir. Ve asıl önemlisi Halâ sonsuzdur. Atomların da gayri cismâni oldukları düşünülürken; gayri cismani olan bir parça, sonsuz ve yönsüz bir mekanda hareket halinde olsa bile; bizim anladığımız manada bu hareketin kategorize edilmesi mümkün değildir. Zira sonsuz bir mekanda yönsüz ve yine sonsuz bir hareket, yer değiştirme hareketi olamaz. Atomlar basit ve paralanamaz olduğundan buradaki hareket; artma-eksilme veya oluş-bozuluş da değildir. Şu halde burada yönsüz, sonsuz ve tanımsız bir hareket vardır ki bu durumun, bizim anladığımız anlamda bir hareket olarak kabul edilmesi mümkün değildir.

Şu halde; Râzî'nin atom görüşü, Galenci, Epikürcü, Eflatuncu veya Demokritoscu değildir. Zira Râzî'nin kendisi; Eflâtûn'un birbirinden farklı yapıda ama şekilleri olan bir atom anlayışına sahip olduğunu ifade etmiştir.<sup>515</sup> Ayrıca Eflâtûn'da Heyûlâ'nın mutlak manada ezeli bir ilke olduğu söylenemez. Epikür'e gelince Langermann ve Goodman'a göre Râzî, Epikürcü bir atom anlayışına sahiptir.<sup>516</sup> Fakat Epikür<sup>517</sup>, materyalisttir.<sup>518</sup> Zaten Epikür'de atomlar

515-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.36. krş. Eflâtûn ve Aristoteles'te atomlar yerine unsur vardır. bkz. *Cevâmîu Kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlînûs*, vr.7a,7b.; Kindî, *Resâil*, s.150.; Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.135. Ayrıca bkz. Eflâtûn'a göre unsurlar, çeşitli geometrik şekillerden oluşur. (Kutluer, *Halâ*, s.222.) Yani cisimlerdir.

516-Y. Tzvi Langermann, "Islamic Atomism and Galenic Tradition," *History of Science*, sy.XLVII, y.2009, s.280.; Goodman, s.204,205.

517-"Epiküros; Milattan önce 341 ile 270 yılların arasında yaşamıştır. (Von Aster, s. 246.). krş. "Râzî'yi, Demokrit ve Epikür'den ayrıldığı taraf materyalist olmamasıdır. Zira Râzî'ye göre Tanrı ve Nefs de atomistik değildir.", bkz. Lenn E. Goodman, "Muhammad b. Zakariyyâ al-Râzî", *Early Islamic Philosophers in the East*, 204,205.; "Epikür'e göre Tanrı insan suretindedir yani insana benzer.", Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.134.

518-Kutluer, *Halâ*, s.222.



yerine unsur veya minimal parçalar (yani en küçük cisimler)<sup>519</sup> vardır. Ayrıca Râzî; Galen'in biçimsiz ve gayri cismânî atomlar yerine ilk cisim<sup>520</sup>, parçalanamayan cisim (ecsâm lâ yetecezze')<sup>521</sup> ve küçük cisimler (el-ecsâmü's-sığâr) kabul ettiğini savunmaktadır. Demokritos'un atomları ezeli ve buna bağlı olarak oluş ve bozuluşa uğramamakla birlikte, Demokritos; materyalist bir atom anlayışına sahiptir.<sup>522</sup> Aristoteles ve takipçileri ise; atomların varlığını kabul etmeyip Heyûlâ (hyle) kavramı ile İlk Madde ve unsuru kastederler.<sup>523</sup> Yeni-Effâtuncular da atomları reddetmişlerdir.<sup>524</sup>

519-Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm-Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, s.105,115. Dhanani, Epükür'ün atomlarının da cisim olmadığı kanaatindedir (s.105). Fakat yine burada kesin bir şey söylemenin elimizde mevcut verilere göre mümkün olmadığını söyler.

520-Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm-Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, s.7,8.

521-Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm-Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, s.36.; cüz' kavramı için bkz. "c-z-e", Halil b. Ahmed, s.137.; "el-Cüz", Cürçânî, *Ta'rifât*, s.80.; "el-Cüz", Tehânevî, I/558.; "el-Cevherü'l-Ferd" md. *A.g.e.*, I/558.

522-Krş. "Demokritos ve Epikür; varlığın bir başlangıcı olduğunu reddetmek için heyûla ve hâl görüşünü savunmuşlardır.", Kutluer, *Halâ*, s.222.; Oysa kelamcılar ve Râzî, yaratılışı ispat etmek için bu ilkeleri kullanmışlardır. Ayrıca bkz. Lenn E. Goodman, "Muhammad b. Zakariyyâ al-Râzî", **Early Islamic Philosophers in the East**, s.204,205.

523-Krş. Kindî de cismin unsur ve suretten meydana geldiğini söyleyerek unsuru, heyûlâ karşılığı olarak kullanmaktadır. Kindî, *Resâil*, s.150). Ayrıca bkz. İhvân-ı Safâ, III/230.

524-Kutluer, *Akl ve İtikat*, s.183. krş. Râzî'nin en büyük takipçilerinden birisi olarak kabul edilen Bağdâdî'de Heyûlâ yoktur; İlk Heyûlâ var. O da unsur yani ustukuslar. Cisim madde ile suretin birleşmesinden oluşur. Ferruh Özpilavcı, s.257.

**Tablo 1 (Râzî'nin Atom Anlayışının Diğer Atomcu Görüşlerle Karşılaştırılması)**

<u>RÂZÎ</u>	<u>DEMOKRİTOS</u>	<u>EPIKÜR ve GALEN</u>	<u>KELAMCILAR</u>
Ezelî ve ebedîdir.	Ezelî ve ebedîdir.	Ezelî ve ebedîdir.	Yaratılmıştır (muhtes) ve fânîdir.
Sonsuz sayıda atom vardır.	Sonsuz sayıda atom vardır.	Sonsuz sayıda atom vardır.	Atomlar sonlu sayıdadır.
Hareket ve sükûn dahil hiçbir arazı yoktur. Zira ezelde hareketli değildir.	Atomların iki arazı vardır: Hareket ve sükûn. Yani cisimleri oluşturmadan önce hareketlidir.	---	Atomların iki arazı vardır: Hareket ve sükûn. Yani cisimleri oluşturmadan önce hareketlidir. <sup>1</sup>
Birleşerek cismi oluştururlar. Cisimler ayrılınca ise atomlara dönüşürler.	Birleşip ayrılırlar.	Birleşip ayrılırlar.	Birleşip ayrılırlar.
Atomlar, boşluk ile birleşince arazlar oluşur ve arazlar gerçektir.	Araz diye bir şey yoktur. Arazlar vehimden ibarettir.	---	Atomlar, boşluk ile birleşince arazlar oluşur ve arazlar gerçektir. <sup>2</sup>
Mütecânistir.	Mütecânistir.	Mütecânistir.	Mütecânistir. <sup>3</sup>
Cisim değildir.	Cismânîdir.	Cisimdir.	Cisim değildir ama cismânîdir.

1-Konu ile alakalı farklı görüşler için bkz.. Mehmet Bulğen, "İslâm Düşüncesinde Atomculuk", **KADER Kelam Araştırmaları Dergisi**, sy.IX, c.I, yl.2011, s.393-399.

2-Konu ile alakalı farklı görüşler için bkz.. Mehmet Bulğen, "İslâm Düşüncesinde Atomculuk", **KADER Kelam Araştırmaları Dergisi**, sy.IX, c.I, yl.2011, s.393-399.

3-Konu ile alakalı farklı görüşler için bkz.. Mehmet Bulğen, "İslâm Düşüncesinde Atomculuk", **KADER Kelam Araştırmaları Dergisi**, sy.IX, c.I, yl.2011, s.393-399.

Neticede Râzî; Pisagor<sup>525</sup>, Eflâtûn, Epikür<sup>526</sup> ve hatta iki büyük düşman olarak gördüğü Aristoteles ve Galen'in<sup>527</sup> sistemlerini yorumlayıp; yaratılışın bilimsel ama bir o kadar da dinî kaynaklara uygun bir yorumunu yapmaya çalışmıştır. Râzî'nin biçimsiz ve cismânî olmayan bu atom anlayışı; kalamcılarla da benzerlik göstermektedir.<sup>528</sup> Pines'in Râzî hakkında başlatmış olduğu atomların mütecânîs (benzer) veya mütemâsil (aynı) olması tartışmasına gelince<sup>529</sup>; Râzî'nin mevcut eserlerinde böyle bir tartışmaya doğrudan yer verilmemekle birlikte; Fahreddîn Râzî'nin, Halâ ile alakalı olarak Râzî'ye atfettiği görüşler dikkate alındığında; Râzî'nin müteşâbih (veya en azından mütecânîs) atomlar görüşüne sahip olduğunu söyleyebiliriz.<sup>530</sup>

## H. Heyûlâ-Nefis İlişkisi

Burada öncelikle Heyûlâ'nın Nefis ile olan ilişkisi sonra da Bârî ile Heyûlâ'nın nasıl bir ilişki içinde olduğu üzerinde durmak istiyoruz. Söz konusu ilişkiyi; Nefis-Bârî ilişkisinde olduğu gibi iki farklı açıdan ele alacağız: Birincisi, sıfatları bakımından iki ilke

525-Krş. "Pisagor; ruhun basit ve latif bir maddeden oluştuğunu iddia etmiştir.", Fahreddîn er-Râzî, *el-Münâzarât*, s.64. Burada latif manevi manasındadır ve Pisagor, cismani olmayan bir tür maddeden bahsetmektedir.

526-Krş. "Epikür'e göre; atomlar basittir; mürekkebe ve mükevven değildir. Yani oluş ve bozuluşa da uğramazlar.", bkz. Ebû Hâtim, A'lâmu'n-nübüvve, s.135. "Ancak akılla kavranabilen cisimlerdir." A.g.e., s.136. Fakat Epikür materyalisttir ve atomların ezeli olması ile kastettiği şey, maddenin de ezeli olduğudur.

527-Krş. "Râzî, Galen'in fikirlerinden azami derecede istifade etmiştir (zaten hakkında bir eser kaleme alması da Galen'i incelediğini gösteriyor). Gassendi de atomlar konusunda, O'nun gibi düşünmüştür.", Goodman, 204,205.

528-Krş. "Atomlar cisim olmadığından biçimsizdir/boyutsuzdur." bkz. Kutluer, Cevher, s.452. Ayrıca bkz. "Atomlar cismani değildir zira cisim suret ile olur.", A.g.e., s. 452.

529-Pines, s.157.

530-Fahreddîn er-Râzî, Râzî'ye göre Halâ'nın cüzleri müteşâbihtir diyor (Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/246). Pines'e göre Râzî'nin atomları da müteşâbih yani benzer yapıdadır (Pines, s.157). krş. Yunan ve kalam atomlarının benzer yapıda olup olmadığı tartışmaları için bkz. Kutluer, *Cevher*, s.; 452.; Pines, s.159. Kalamcılara göre atomlar özdeştir. bkz. Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm-Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, s.112.

arasındaki fark; ikincisi ise aralarında bir ilişki ya da hiyerarşinin olup olmadığıdır.

Râzî'nin Nefis ve Heyûlâ'ya attığı nitelemeler incelendiğinde; Nefis ve Heyûlâ'nın; ezeli olmak, gayri cismânî bir yapıya sahip olmak, basit, cevher ve hareketsiz olma, oluş ve bozuluşa uğramama gibi bir takım ortak sıfatlara sahip olmakla birlikte; aralarında bazı farklar olduğunu kolaylıkla görmek mümkündür. Bu farkları şöylece sıralayabiliriz: Nefs'in canlı olmasına karşılık Heyûlâ cansızdır.<sup>531</sup> Nefis aktiftir. Heyûlâ ise pasiftir/edilgendir. Herhangi bir fiil veya davranışı da yoktur.<sup>532</sup> Nefs'in duyguları olmasına karşılık Heyûlâ, herhangi bir arzu ve yönelişe sahip değildir. Nefs'in kısmi de olsa ilim ve iradesi vardır. Heyûlâ ise ne ilim ve irade sahibidir; ne de herhangi bir duyu veya duygusu da vardır. Heyûlâ, Nefs'in aksine idrak ve akıl sahibi de değildir. Şu halde Nefis ile Heyûlâ arasında bir takım farklılıklar mevcut olmakla birlikte yine de Heyûlâ ile Nefis arasında bir takım ilişkiler söz konusudur. Heyûlâ'nın Nefis ile olan ilk ilişki biçimi; Nefs'in etkisine maruz kalmasıdır. Zira Nefis, hem mütessir hem de müessirdir. Yani Bârî'nin etkisi altındadır; fakat buna karşılık Heyûlâ üzerinde bir takım etkileri söz konusudur.<sup>533</sup> Heyûlâ ise sadece edilgendir; herhangi bir başka şey üzerinde etkisi söz konusu olamaz. Nefs'in Heyûlâ üzerinde nasıl bir etki sahibi olduğu meselesine gelince; Nefis, Heyûlâ'ya aşık olmuş ve ona meyletmiş ve ilişki sonucunda Heyûlâ'yı oluşturan dağınık ama hareketsiz halde olan atomları harekete geçirmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Heyûlâ'nın Nefs'e doğru bir arzusu veya meyli olmadığı; aksine meyleden tarafın Nefis olduğudur.

531-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; İbn Hazm, *el-Fasl*, I/35.; Cürcânî, *el-Mevâkıf*, I/438.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.; Âmilî, s.152.

532-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.; Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, s.84.; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I/35.; Cürcânî, *el-Mevâkıf*, I/438.; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belağa*, V/106.; Âmilî, s.152.

533-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/403.

Nefs'in Heyûlâ ile olan bir başka ilişki şekli; bu iki ilkenin birbiri ile ilişki kurması sonucunda Âlem'in yaratılmasına dolaylı olarak sebebiyet vermeleridir. Âlem'in yaratılması için her iki ilkenin de varlığı zorunludur. Zira Heyûlâ veya Nefs'ten herhangi biri olmasaydı, söz konusu ilişkinin meydana gelmesi mümkün olmayacaktı. Ayrıca Heyûlâ ve Nefs; gerek Âlem'in gerekse insanın varlığına ait iki farklı ciheti teşkil eden unsurlardır. Nefs, Tabiat'ın ve insanın manevi tarafını oluştururken; Heyûlâ, cismani ve görünen tarafı teşkil etmektedir.<sup>534</sup> Yani Âlem'de canlı dediğimiz her şey, Nefs ile Heyûlâ'nın bir araya gelmesi ile oluşmaktadır. Şu halde Nefs ile Heyûlâ, birbirlerine muhtaç ve varlık olarak birbirlerine bağımlıdırlar. Nefs, Heyûlâ'nın şekle girmesine bir sebeptir. Heyûlâ ise Nefs'in kendi varlık amacını gerçekleştirmesi ve kemalini tamamlamasının ilkesidir.<sup>535</sup> Zira Heyûlâ olmasa; Nefs ona meyletmeyecek bunun sonucunda da Nefs'e akıl verilmeyecekti.<sup>536</sup> Fakat aralarındaki bu sıkı ilişkiye rağmen Halâ ile herhangi bir ilişkisi söz konusu olamaz. Heyûlâ, Halâ'da mütemekkindir (yer kaplar). Buna karşılık Nefs, mütemekkin değildir; Ayrıca Râzî'ye göre Nefs, atomlardan oluşmaz; atomistik değildir.<sup>537</sup> Oysa Heyûlâ atomlardan oluşur; yani cismani olana daha yakındır. Netice itibariyle Nefs ve Heyûlâ; varolma bakımından birbirlerine eşit olmakla birlikte, Bârî'nin sahip oldukları nitelikler bakımından Nefs'e olan üstünlüğü gibi; Nefs de Heyûlâ'dan daha üstün ve ilâhî olana daha yakındır.

## J. Heyûlâ- Bârî İlişkisi

Nefs ve Heyûlâ varlık bakımından birbirine yakın ve bağımlı olmakla birlikte; Heyûlâ'nın, Nefs'e oranla Bârî ile daha sıkı bir

534-Krş. Eflâtûn'a göre "*Âlem sonradan olmadır (hâdis) ve madde ile suretten müteşekkildir.*", *Cevâmîu kitâbi Timâvis fi'l-ilmî't-tabî li Câlînûs*, vr.7a.

535-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.15.

536-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem*, s.286,287.

537-Goodman, s.204,205.

ilişki içinde olduğu söylenebilir. Heyûlâ ile Bârî'nin sahip oldukları özellikler bakımından aralarında ne gibi farklılıkların bulunduğu kısaca değindikten sonra söz konusu ilişki üzerinde duracağız.

Heyûlâ da, Bârî gibi ezellik, cevher ve basit olma gibi bir takım sıfatlara sahiptir. Ama birçok noktada Bârî ile aralarında önemli farklılıklar mevcuttur: Bârî, yaratma sıfatlarına sahiptir. Heyûlâ ise, yaratma sıfatlarına sahip olmamanın ötesinde başka herhangi bir davranış, fiil veya duyguya da sahip değildir. Bârî, kudret sahibidir; buna karşılık Heyûlâ'nın kuvvet veya kudreti yoktur. Bârî; canlı, ilim, hikmet, irade ve akıl sahibi iken Heyûlâ, bu özelliklere sahip değildir. Heyûlâ, mütemekkindir fakat Bârî ne Halâ'da ne de başka bir mekanda mütemekkindir. Atomlara şurada veya burada diye işaret etmek mümkün iken; Bârî için, her hangi bir noktada bulunur şeklinde bir tayin yapmak mümkün olmaz. Ayrıca Heyûlâ, cisim olmasa da cismani olanla ilişkisi vardır; bir araya gelerek cisimleri oluşturur, arazları meydana getirir. Bârî ise, cismânî olan şeylere varlık itibariyle uzaktır.

Heyûlâ ile Bârî arasında mevcut bazı farklılıkları zikrettikten sonra; şimdi Heyûlâ'nın Bârî ile ne şekilde bir ilişki içinde olduğuna kısaca değinmek gerekiyor. Heyûlâ'nın Bârî ile olan ilk ilişki biçimi, yaratma sıfatına konu olmasıdır. Bârî'nin yaratma sıfatına sahip olduğunu kabul eden Râzî'ye göre Bârî, ezelde de yaratma sıfatına sahiptir. Fakat Âlem, hâdistir; ezeli değildir. Bârî'nin Âlem'i yaratma sebebi; Nefis ile birlikte Heyûlâ'nın varlığıdır. Burada dikkat edilmesi gereken asıl önemli nokta; Heyûlâ'nın yaratma eylemine konu olması yani Bârî'nin yaratma sıfatıyla ilişki içinde olmasıdır. İrânşehrî de, Heyûlâ'nın yaratma sıfatı ile alakalı olduğunu ifade etmekle birlikte; İrânşehrî'e göre Heyûlâ, Bârî'den ayrı bir cevher değildir; yaratma sıfatının kendisidir.<sup>538</sup> Râzî, Heyûlâ'nın Bârî'nin

538-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.256,258,259.

yaratma sıfatına delalet ettiğini kabul etmekle birlikte; İrânşehrî'den farklı olarak; Heyûlâ'nın, Bârî'den ayrı; kendi zatiyla kaim bir cevher olduğunu savunmaktadır.<sup>539</sup> Ancak Râzî'nin böyle bir kabulde bulunduğu dair elimizde ciddi kanıtlar yoktur. Aksine Râzî'nin ifadelerinin İrânşehrî'ye ait olduğu söylenen görüşlerle birebir örtüşüğünü kesin olarak söyleyemesek de<sup>540</sup> en azından (önceki iki maddede söz konusu olan yaratma sıfatı ile yaratmaya konu olan şey arasındaki ilişki dikkate alındığında) iki düşünürün söz konusu ifadeleri arasında önemli ve dikkat çeken bir benzerliğin bulunduğunu itiraf etmemiz gerekecektir.<sup>541</sup> Zira Heyûlâ ezelde hareketsiz, dağınık ve biçimsizdir/boyutsuzdur. Onu sûretveren (tasvîr) ve (Nefis tarafından başlatılan düzensiz) hareketine bir nizam veren Bârî'dir.<sup>542</sup> Şu halde Bârî'nin yaratma eylemi olmasaydı, Heyûlâ'nın sûret kazanması ve harekete geçmesi; dahası görünür bir hal alması mümkün olmayacaktı. Ayrıca Âlem'de sürekli bir oluş ve bozuluş söz konusudur. Oluş; Heyûlâ'yı oluşturan atomların bir araya gelerek; önce unsurları sonra da cisimleri oluşturmasıdır. Bozuluş ise; cisimlerin dağılarak unsurlara, unsurların da parçalanıp atomlara dönüşmesidir. Ve bütün bu oluşlar; Bârî'nin irade ve kudretiyle meydana gelmektedir. Tam bu noktada kritik olan başka bir soru sormak gerekiyor; Peki Âlem yokolduktan sonra acaba Âlem'i oluşturan unsurlar kendiliğinden mi yoksa Bârî'nin yardımıyla mı yeniden atomlara ayrışacaktır? Eğer bu soruya; unsurlar kendi başına atomlara dönüşür diye cevap verecek olursak; o halde başlangıçta da bu atomların kendi kendilerine hareket edip Bârî'nin yardımına ihtiyaç duymadan Âlem'i oluşturabilmesinin mümkün olduğunu kabul etmek gereke-

539-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.264.

540-Dhanani'ye göre Râzî, atom ve boşluk görüşünü İrânşehrî'den almıştır. bkz. Alnoor Dhanani, *Atomism in Islamic Thought*, çev. Mehmet Bulğen, "İslâm Düşüncesinde Atomculuk", **KADER Kelam Araştırmaları Dergisi**, sy.IX, c.1, yl.2011, s.398.

541-Krş. "Kelamcılara görme atomlar, Allah'ın kudret ve yaratma sıfatlarına birer delildirler.", Münâ Ahmed, s.244,249.

542-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.21

cektir. Ama böyle bir şey vaki değildir. O halde Âlem'i oluşturan unsurlar; yine Bârî'nin yaratma ve yardımı ile atomlara dönüşecektir. Râzî'nin bizzat kendisi, bu konuya bir açıklık getirmiş değildir. Fakat sistemin başlangıcı dikkate alındığında; unsurların Heyûlâ'ya dönüşme sürecinde Bârî'nin yardımına ihtiyaç duyduklarını söylemek mümkündür. Böyle bir yardım varsa; kesin bir hüküm vermek mümkün olmasa da en azından bir kanaat olarak; Heyûlâ'nın varlığını sürdürmesinde yani ebedi olmasında Bârî'nin yardımı veya bir şekilde müdahalesi söz konusudur denilebilir. Bu da Nâsır Hüsrev ve Fahreddîn Râzî tarafından açıkça zikredilen; “Heyûlâ da diğer ilkeler gibi bizatihi zorunludur (vâcip bizâtihi veya vâcip lizatihi) ve kendi başına varlığını (kâim bi nefsihi) sürdürebilir” şeklindeki genel kabule şüpheyle bakmamızı mecbur kılmaktadır. Heyûlâ ile Bârî arasındaki bir başka ilişki tarzı ise, Bârî'nin, Heyûlâ'nın aksine atomlardan oluşmaması meselesidir. Râzî'ye göre Nefis de Bârî de atomistik değildirler; atomlardan oluşmazlar. Burada Bârî'nin sahip olduğu özellikler bakımından Nefis'ten, Nefs'in ise Heyûlâ'dan üstün olduğu dikkate alındığında Bârî'nin Heyûlâ karşısında daha faziletli ve aşkın olduğunu söylemek mümkündür. Sonuç olarak Heyûlâ gerek sahip olduğu sıfatlar bakımından Bârî'den daha aşağıdadır ve aynı zamanda yaratılışa konu olma ve tabiat yokolduktan sonra varlığı sürdürme gibi konularda Bârî'nin idaresi altındadır. Ve asıl önemlisi Bârî ile Heyûlâ arasındaki ilişkiler ile iki ilkenin özellikleri arasındaki benzerlik dikkatle incelendiğinde, Bârî'nin hayat ve ilim sıfatı ile yakın bir ilişki içinde olan Nefs'in aksine; Heyûlâ ile Bârî arasındaki ilişkinin, Bârî'nin yaratma sıfatı üzerinde yoğunlaştığı görülecektir.

#### IV. HALÂ

Sistemin dördüncü ve herhangi bir file konu olmadığı iddia edilen ilkesi olmakla birlikte; en az Heyûlâ kadar önemli bir başka



ilkesi Halâ'dır. Râzî, *es-Sîretü'l-felsefiyye* adlı eserinde, *fi'z-Zemân ve'l-müdde ve'l-mekân ve'l-halâ* (Zaman, Müddet yani Dehr, Mekân ve Halâ hakkında) adlı bir eser kaleme aldığından bahsetmektedir.<sup>543</sup> Filozof, ayrıca Ebû Hâtîm ile aralarında geçen tartışmada mekan ve zaman konusunda bir kitap kaleme aldığını ifade etmiştir.<sup>544</sup> Bîrûnî de, Râzî'ye ait bu eserlerinin isimlerini zikretmektedir.<sup>545</sup> İbnü'n-Nedîm ise, *Fi'l-Halâ ve'l-mele'* (Boşluk ve Doluluk üzerine) adıyla kendisine Halâ konusu üzerine özel olarak hazırlanmış bir eserden söz etmektedir.<sup>546</sup> Sonraki kaynaklarda Râzî'nin, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-ehviye* (Zamanlar ve Boşluklar Hakkında)<sup>547</sup> isimli bir eseri zikredilmektedir. İsmi geçen eserlerin tek bir kitap mı yoksa ayrı ayrı eserler mi olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte; bu eserlerin isimlerinden, Râzî'nin; Halâ ve Dehr'i kabul ettiğini; ayrıca (bizim anladığımız manada) mekan ve zaman ile kendi anladığı Halâ ve Müddet (Dehr) arasında bir ayırım yaptığını anlıyoruz.

Râzî'nin bizzat kendisi, boşluk<sup>548</sup> manasına gelen Halâ<sup>549</sup>, mekân<sup>550</sup>, Mutlak Mekân<sup>551</sup> ve boyut anlamını ifade eden kutr

543-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sireti'l-felsefiyye*, s.109.

544-Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.19.

545-Bîrûnî, *Fihrist*, s.9.

546-İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.381. Ayrıca bkz. İbn'ül-Kıfî, s.274.

547-Necdâbâdî, s.381.

548-Halâ kelimesi için bkz. "h-l-v", Halil b. Ahmed, s.232.; İbn Manzûr, IV/205.; "Halâ", Cürçânî, *Ta'rifât*, s.105,106. Daha fazla bilgi için ayrıca bkz. İlhan Kutluer, "Halâ", **TDVİA**, c.XV, s.221-225

549-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sireti'l-felsefiyye*, s.109.; , *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînus*, s.7,8,9,33,34,37.; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.381.; İbn Hazm, *el-Fasl*, V/44. Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144,145,148,149.; Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; Kavzîni, s.58.; Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/246.; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/403. İbn'ül-Kıfî, s.274.

550-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sireti'l-felsefiyye*, s.109.; , *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînus*, s.8; Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.19.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve'z-Zamân*, s.259.

551-Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.19.; Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, s.163.; Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144,149.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve'z-Zamân*, s.254.; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-*

(ç.ektâr)<sup>552</sup> kelimelerine yer vermiştir. Kendisinden alıntı yapanlar, Râzî'nin Halâ hakkında kullandığı bu kelimelere ilave olarak; boşluk anlamına gelen Hüe (ç.ehviye)<sup>553</sup>, boyut anlamını ifade eden bu'd (ç.eb'âd)<sup>554</sup> ve boşluğun zıddı (doluluk)<sup>555</sup> anlamında Mele<sup>556</sup>, Küllî Mekân<sup>557</sup> ve Fezâ<sup>□</sup> ifadelerini de ilave etmişlerdir. Burada Beş İlke'den birisi olarak zikredilen Mekân, Halâ veya Kutr kelimeleri ile kastedilen mananın; cüz'î veya izâfî değil<sup>558</sup>; mutlak ontolojik ilke anlamında; cisimden ve yer tutan cevherden bağımsız Küllî bir Mekân olduğunu unutmamak gerekiyor.<sup>559</sup>

### A. Halâ'nın Varlığı

Gerek Râzî'nin kendi eserleri gerekse sonrakilerin alıntıları dikkate alındığında; Râzî'nin, Aristocu anlamda bir mekân kavramı haricinde; genelde Halâ ismiyle bilinen farklı bir mekân algısına sahip olduğu ortadadır. Söz konusu mekânın Râzî tarafından nasıl tanımlandığı meselesinden önce, Halâ'nın varlığı; dahası Âlem'den önce ve ezeli olarak varolduğunun nasıl ispat edildiği konusunu izah etmek gerekmektedir.

1. Râzî'ye göre Halâ'nın varlığına gösterilebilecek ilk delil; Âlem'in yaratıldığı şey olan Heyûlâ'nın mütemekkin oluşudur.<sup>560</sup>

nihal, I/24vd.;

552-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.19.

553-Necdâbâdî, s.381.

554-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/148.

555-"m-l-y", Halil b. Ahmed, s.777.; "m-l-y" veya "m-l-v", İbni Manzûr, XIII;191.; "m-l-e", İbn Manzûr, XIII;191.

556-İbnü'n-Nedîm, s.381.; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/155-166.

557-Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.233.

558-Mekân hakkında geniş bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "Mekân", **TDVİA**, c.XXVIII, s. 550,551. Ayrıca bkz. "m-k-n", İbni Manzûr, 163.; "m-k-n", Halil b. Ahmed, s.774.; Mekân", Cürçânî, *Ta'rifât*, s.224.; Tehânevî, II/1634-1636.; Hayyiz", Cürçânî, *Ta'rifât*, s.98.; Tehânevî, I/725-727.

559-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.19.

560-Krş. "*Eflâtûn'da mahal karşılığı olarak Hüpodokhê kullanılır.*", bkz. "Hüpodokhê", Peters, s.163. Ayrıca bkz. İbn Hazm'a göre; Râzî sistemini Harrânlılardan; onlar da

Yani atomlar yaratılıştan önce de vardı ve belli bir yerde bulunuyorlardı. İşte Heyûlâ'nın mütemekkin olduğu bu yer Halâ'dır.<sup>561</sup>

2. Heyûlâ'yı oluşturan atomlar bir araya gelerek cismi meydana getirmektedir. Fakat cisimler; sûret, renk veya başka özellikler bakımından birbirinden farklıdır. Oysa atomlar; müteşabih veya mütecânistir. Peki cisimlerdeki söz konusu farklılıklar nasıl meydana gelmektedir? Nâsır Hüsrev; Râzî'ye göre cisimlerin nasıl meydana geldiği şöyle izah etmektedir: Gerek Heyûlâ gerekse Halâ cevherdir. Heyûlâ'dan ilk meydana gelen (terkîb olunan) ilk şey dört unsur ve felektir (esîr). Felek, manevi/semâvî varlıkların mekanıdır ve oluş bozuluşa tabi olmaz.<sup>562</sup> Dört unsur (ustukussât; toprak, hava, ateş ve su) birbirinden farklı cevherlerdir. Bunlar arasındaki farklılığın (tefâvüt) sebebi; atomların arasındaki boşluğun miktarı ve bir de atomların yoğunluğu ile alakalıdır.<sup>563</sup> Kısaca cisimlerin sahip olduğu; sûret, renk, ağırlık, sertlik gibi tüm keyfiyetler yani arazlar; Heyûlâ'nın farklı oranlarda birleşmesine; bunun yanında asıl önemlisi Halâ'nın oranına bağlıdır.<sup>564</sup>

3. Halâ, Âlem'in meydana gelişinin gerçekleştiği mahaldir.<sup>565</sup> Nâsır Hüsrev; gerek Îrânşehrî gerekse Îrânşehrî'nin talebesi olarak kabul ettiği Râzî'ye göre Mekân yani Halâ'nın Allah'ın kudret sıfa-

Mecüsiler'den almıştır. İbn hazm, Mecusilerde Halâ karşılığı olarak Câm olduğunu iddia etmiştir. İbn Hazm, el-Fasl fi'l-mil ve'l-ehvâ ve'n-nihal, I/35.

561-Bîrûnî, *Tahkik*, s.163.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.233.; Muhsin Mahdi, *Remarks on al-Râzî's Principles*, s.146.

562-Krş. "Eflâtûn ve diğerlerinde "aithêr"; dairesel hareketi olan dört unsur haricinde beşinci cevher anlamında. Latince, aether; İngilizce, ether, Osmanlıca esîr.", bkz. "aithêr", Peters, s.30. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, "Felek", *TDVİA*, c.XII, s. 303-306.

563-krş. Râzî'nin atom görüşünün kaynağı olarak gösterilen Epikür'e göre atomların birleşmesi ile arazlar çıkar. Dahani s. 11. Râzî'nin muhalefet ettiği Kelamcılara göre ise arazlar sonradan meydana gelir. Aynı yer

564-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.9.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.172,173,224,227,228.

565-Krş. "Eflâtûn için mekan (khora), oluş ve bozuluşun içinde gerçekleştiği yerdir.", bkz. Kutluer, *Cevher*, s.551. "Khôra; yer, toprak, boşluk ve açıklık manasında mekan karşılığı olarak kullanılır.", "Khôrâ", Peters, s.187. Ayrıca bkz. "Pou", Peters, s.311.

tına delalet ettiğini ifade etmektedir.<sup>566</sup>

4. Halâ olmasa cisimleri veya kuşatılan cisim ile kuşatan mekanı; (hatta Heyûlâ'yı oluşturan atomları), birbirinden ayıramazdık (tedâhülü ecssâm).<sup>567</sup>

5. Halâ'nın varlığının önemli bir başka gerekçesi; hareketin imkanı meselesidir. Âlem'de bir hareket vardır. Bu hareketin kaynağı Bârî, Nefis ve bir de Halâ'nın çekim (câzibe veya cezbe) kuvvetidir.<sup>568</sup> Fakat burada önemli bir başka husus; hareketin meydana gelebilmesi için boşluğun bulunması gereğidir (fakat burada boşluk hareketin ilk ilkesi değil sadece harekete imkan tanıyan ve hareketin devamlılığını sağlayan şeydir). Fahreddîn Râzî, filozofun bu görüşünü şöyle özetlemektedir:

Halâ'nın varlığına bir başka delil de boşluk (halâ/fezâ) olmadan hareketin imkansız olmasıdır. Zira bir cisim bir yerden bir başka yere hareket ettiğinde orada ya boşluk ya da doluluk (Mele') vardır. Şayet burada bir doluluk varsa o zaman söz konusu cisim buraya geldiğinde ya cisim ile mele' aynı mahalli işgal etmiş olacaktır ki bu durumda cisimler iç içe girmiş olur (tedâhülü ecssâm) ki bu mümkün değildir. Ya da cismin intikal ettiği mahaldeki mele başka bir yere intikal etmelidir ki; bu mele'nin intikal ettiği yerde bir başka mele' olacağından (zira boşluğu yani halâ'yı kabul etmediğimizi varsaymıştık)

566-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve'z-Zamân*, s.255,256,264,266. krş. "Eflâtûn'da Hüpokeîmenon; dayanak, konu. Osmanlıca mevzû karşılığı kullanılır.", bkz. "Hüpokeîmenon", Peters, s.164.

567-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/155-166. krş. "Zenon ve takipçilerine yani Revâkiyyûn'a göre Halâ vardır. Sonsuzdur ve de cisimlerin birbirinden farklı olmalarını temin ederler.", bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Münâzarât*, s.69.

568-Krş. "Eflâtûn'da boşluk vardır. Ve cisim bu boşluğu doldurur. O cismin yerine bir başkası geçer. Âlem'deki dinamikliğin sebebi budur.", bkz. Kutluer, *Halâ*, s.222.

bu durumda oradaki mele' de bir başka yere intikal etmelidir ki bu bir kısır döngü (devr) olur. Şu halde geriye tek bir ihtimal vardır; o da Halâ'nın varlığıdır.<sup>569</sup>

Halâ'yı reddedenler; hareketin gerçekleşmesi için boşluğun varlığına gerek olmadığını (hatta boşluğun bulunmamasının zaruri olduğunu) savunmuşsalar da Râzî'ye göre cismin hareket edebilmesi için bir boşluğun var olması gerekmektedir.<sup>570</sup> Kelamcılar da hareketin gerçekleşebilmesi için boşluğun bulunması gerektiği konusunda Râzî ile benzer fikirdedirler.<sup>571</sup> Bu görüşün özünü; tarihte sârikatü'l-mâ veya serrâkâtü'l-mâ adıyla bilinen deney oluşturur.<sup>572</sup> Buna göre; baş aşağı çevrilen boş bir şişeye su dolar. Bu da boşluğun bir çekim kuvveti olduğunun ispatıdır. Bu boşluk atomları ve cisimleri çeker. Bu durumda atomlar veya cisim o boşluğa doğru hareket eder. Boşluğa hareket eden bu cisim veya atomlardan boşalan yere başka cisimler veya atomlar çekilir (aşağıya bkz. Halâ'nın çekim kuvveti). Böylece hem hareketin meydana gelmesi sağlanmış olur hem de bu devr-i dâim, hareketin devamına imkan sağlamaktadır.

6. Halâ'nın varlığının bir başka delili; insan zihninde mekan algısının cisimden önce ve cisimden bağımsız olarak bulunmasıdır. Râzî'ye göre cisim ortadan kalksa bile o cismin zihnimizdeki şekli kaybolmaz. Hatta bir cismin şeklini hatırlamasak veya felekler tümüyle yok olsa bile<sup>573</sup> yine de zihnimizden yön ve mekan algısı-

569-Asıl metinde Râzî ile birlikte Halâ'yı kabul eden diğer düşünürlerin genel görüşü iç içe aktarıldığından Râzî'den alıntı yapan diğer müellifler göz önünde bulundurularak bunların nakillerine paralel olan görüşler buraya özet olarak aktarılmıştır. Tam metin için bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/155-166.

570-Krş. Boşluğun (Halâ) reddi için bkz. İbn Sînâ, *Fizik*, I/170vd.; İbn Sînâ, *e-Ta'likât*, s.95.

571-Bedevî, *Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî*, s.32.

572-Kutluer, *Akıl ve İtikat*, s.183.; , *Halâ*, s.224.

573-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.19.

nın silinmesi mümkün değildir.<sup>574</sup> Özetle Râzî'ye göre mekan olmadan mekanda yer tutma da söz konusu olamaz. Yani mekan, yer tutmadan öncedir. Ancak yer tutan veya yer tutma olmadan, mekanın varlığı mümkündür.<sup>575</sup> Sonuç olarak Râzî'ye göre Beş İlkeden birisi olan Halâ vardır ve birkaç farklı manaya gelmektedir. Hala; Heyûlâ'nın yer tuttuğu mekandır. Yarattılışın konusu olma açısından mevzû' yani mahaldir. Ayrıca, atomlar arasındaki boşluktur. Âlem'i kuşatan yer yani uzaydır. Halâ, harekete imkan sağlayan yerdir/mahaldir. Son olarak Halâ; cisimleri birbirinden ayıran sınırdır (yani Âlem'in içindeki boşluktur) ve daha da önemlisi, Âlem'deki mekan ile zihnimizdeki yön ve boyut kavramının kaynağıdır.<sup>576</sup>

## B. Halâ'nın Ezeliliği

Şu halde bir Mutlak Mekân yani Halâ vardır. Ve daha da önemlisi bu Mutlak Mekân ezeldir; Âlem'den öncedir. “eğer mekan sonlu ise, şu halde bu mekan başka bir mekanın içinde olmalıdır. Bu durumda da sonsuza doğru uzanan bir mekan zinciri söz konusu olmaktadır”<sup>577</sup> diyen Râzî'ye göre söz konusu teselsül bir noktada son bulmalıdır; bu da Halâ'dır. Yani Halâ ezeldir. Râzî'nin Halâ'nın ezeliliğini birkaç farklı açıdan delillendirdiğini söylemek mümkündür: Öncelikli olarak Halâ, Âlem'den önce mevcuttur. Zira hem Âlem'in meydana geldiği mahaldir; hem Âlem'deki cisimlerin farklı olmasının sebebidir. Şu halde Halâ, Âlem'den ve dolayısıyla (Aristocu anlamada) zamandan öncedir.<sup>578</sup> Ayrıca Halâ; hem Âlem'i

574-Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/ 179,180.; Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/145,149.; Cürcânî, *el-Mevâkıf*, I/438.; Kavzîni, s.58.

575-Aydın, s.134.

576-Galen'e göre de Halâ, Âlem'deki mekanın kaynağıdır ve Râzî de bunu kabul eder. bkz. Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.8. Ayrıca bkz. Halâ tartışmaları hakkında geniş bilgi için bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/155-166.

577-Ebubekir Zekerîyyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.129. krş. “*Epikür ve takipçilerine göre; cisimlerin hareket edebilmesi için bir boşluk (halâ) olmalıdır.*”, bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Münâzarât*, s.70.

578-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve'z-Zamân*,

kuşatan mekandır<sup>579</sup> hem de Âlem'de bulunan mekanın kaynağıdır. Râzî'ye göre Âlem, sonludur. Şu halde Âlem'in bittiği yerde ya bir yokluk ya da bir başka şey vardır. Âlem'in bittiği yerde yokluk vardır dersek; varlık ile yokluk komşu olur yani birbirine bitişebilir demiş oluruz ki bu büyük bir saçmalaktır. O halde Âlem'in bittiği noktada bir başka mekan vardır.<sup>580</sup> Bu da, Halâ'dır. Şu halde Halâ, ezeli olmalıdır. Aksi halde onu da kuşatan bir mekan olması gerekirdi ki bu da teselsül ilâ gayri nihaye (sonsuz dek uzayıp giden sebepler zinciri) olurdu.<sup>581</sup> Teselsül ise imkansız ve gereksizdir. Halâ'nın ezeliğine bir başka delil, cisim olmayan ve sonsuz<sup>582</sup> olan Heyûlâ'nın mütemekkin olduğu Halâ'nın da gayri cismânî ve de sonsuz olması gerektiğidir. Zaten Râzî'ye göre gayri cismânî ve sonsuz/sınırsız olan bir şey aynı zamanda ezeli olmalıdır.<sup>583</sup> Şu halde Heyûlâ'nın bulunduğu mekan olması açısından Heyûlâ ezeli olduğuna göre; Halâ'nın da ezeli olması gerekmektedir.<sup>584</sup> Son olarak Halâ, zihnimizde sûret ve cisimlere bağlı olmadan bulunur. Cisimler ve şekiller hatta felekler yok olsa bile; yön ve mekan algısı zihnimizden silinmez.<sup>585</sup> Aynı zamanda O; tek<sup>586</sup> ve basit bir cevherdir; oluş ve bozuluşa uğramaz yani fânî de değildir.<sup>587</sup> Bu durumda Halâ ezeli olmanın yanında aynı zamanda ebedîdir. Şu halde; bizim anladığı-

---

s.264.

579-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve 'z-Zamân*, s.264.

580-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.132.

581-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.129.

582-Aydın, s.134.

583-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.130.; , *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînüs*, s.38,39.; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/97-99.

584-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve 'z-Zamân*, s.259.

585-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.19.

586-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve 'z-Zamân*, s.266.

587-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/ 179,180.

mız manada cisme bağlı olan mekanın<sup>588</sup> izafî mekanın haricinde Râzî'ye göre, sonsuz, sınırsız, ezeli (lem yezel<sup>589</sup>, vâcib li zâtihî<sup>□</sup> veya ıztırârî<sup>590</sup>), cisimden, Âlem'den ve hatta feleklerden önce bağımsız bir mekan vardır. Bu da Halâ'dır.<sup>591</sup>

### C. Cisim Olmayışı ve Cevher Oluşu

Râzî, Ebû Hâtim ile aralarında geçen tartışmada, İzâfî Mekân'ın araz olduğunu (tıpkı Aristoteles gibi) savunarak; Mutlak Mekân'ın araz olmaması gerektiğini ima etmiştir.<sup>592</sup> Meşhur *el-Ezmine ve'l-emkine* adlı eserin müellifi olan Merzûkî, bu duruma açıklık getirerek Râzî'ye göre Halâ'nın kendi, özü itibariyle varlığını devam ettiren (kâim bi nefsihî veya kâim bi zâtihî) bir şey yani cevher olduğunu ifade etmiştir.<sup>593</sup> Şu halde Halâ, cevherdir. Buna ilave olarak yine Filozofumuz; Âlem'in ve Âlem'de mevcut olan mekanın cismânî ve sonlu olduğunu kabul etmiş; bunun aksine cisim ve sınırlı olmayan bir başka mekana işaret etmiştir.<sup>594</sup> Şu halde Râzî'ye göre Mutlak Mekan; cisim olmayan bir cevherdir. Halâ'nın gayri cismânî ve aynı zamanda cevher olmasına birkaç farklı açıdan izah getirmek mümkündür. İlk olarak, yukarda sayılan sebeplerden dolayı Halâ ezeli olmalıdır. Cisim veya cismânî olan bir şeyin ezeli olması mümkün değildir.<sup>595</sup> Şu halde Halâ, gayri cismânîdir.

588-Muhsin Mahdî, *Remarks on al-Râzî's Principles*, s.147.

589-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

590-Bîrûnî, *Tahkik*, s.163.

591-Krş. Newton'a göre varlık; zaman ve mekandan bağımsız olamaz; yani varlık bizatihi kendi özünde zaman ve mekanı taşır. Zira varlığın kaynağı Tanrı'dır. Sonuç olarak varolmak (veya varlık) sonsuzdur. Buna bağlı olarak zaman ve mekan da sonsuzdur. Yani cisme muhtaç değildir. bkz. Erdem, s.15.

592-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.19. Ebû Hâtim'in bu nakli ile Râzî'nin eş-Şükûk'taki, Âlem'deki mekanın izafî olduğuna dair ifadeleri, sistemdeki Halâ ve mekan tanımı ile uyuşmamaktadır. Zira sistemde mekan, cisme bağlı olmadan cisimden önce varolan bir şeydir. Cisim, aslında varolan bir mekanda sadece yer tutar. bkz. Âlem bahsi.

593-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

594-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.129.

595-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.130.



Ayrıca Halâ hem ezeldir hem de Halâ'da yer tutan Heyûlâ sonsuzdur. Şu halde Halâ sonsuz olmalıdır. Cisim veya cismâni olan bir şey sonsuz olamaz; zira cisimlerin biçim ve mekanı vardır yani cisimler sonludur (mütenâhî).<sup>596</sup> Şu halde sonsuz ve bitimsiz olan (lâ mütenâhî)<sup>597</sup> Halâ da, gayr- cismâni olmalıdır.<sup>598</sup> Son olarak Halâ, insan zihninde ve Âlem'den önce vardır. Yani cisme muhtaç değildir. Cisimlerin Âlem ile birlikte varolduğu düşünülduğünde; gerek Âlem'den önce varolması gerekse zihinde bulunabilmesi açısından Halâ cisim<sup>599</sup> veya cismâni değildir<sup>600</sup>; akılla bilinebilir. Mahsus değildir<sup>601</sup> yani duyularla algılanamaz.

Halâ'nın varlığı, cisme ve hatta feleklere bağlı olmadığından<sup>602</sup> araz değildir<sup>603</sup>; kendi özü itibarıyla varlığı vardır (kâim bi nefsihî); başka bir şeye ihtiyaç duymadan varlığını sürdürebilir. Zira Râzî'ye göre "Cisim, Mekan'ın sınırları değildir. Aksine onda belli bir yer işgal eden şeydir".<sup>604</sup> Yani cisimler, mekanı belirlemezler; mekan cisme bağlı bir araz değildir. Aksine cisimler, mekana tabidir; mekan onları sınırlandırır ve belirler. Şu halde (mutlak) mekân yani Halâ, cevherdir fakat basittir. Zira arazlar, mürekkep yani bileşiktir. Bileşik olan şeylerin hâdis olduklarını daha önce izah etmiştik. Şu halde Halâ hem cevherdir hem de basittir; parçalanamaz,

596-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.130.

597-Mütenâhî kavramı için bkz. İlhan Kutluer, "Mütenâhî", **TDVİA**, c.XXXII, s. 193-194.

598-Krş. "Eflâtûn'da Âpeiron; sınırlanmamış veya tanımlanmamış anlamında kullanılır.", bkz. "Âpeiron", Peters, s.36. Ayrıca bkz. "Pêras; Osmanlıca nâ-mütenâhî kelimesinin karşılığı olarak bitimsiz ve sınırsız manasında.", "Pêras", Peters, s.286.

599-Nasîruddîn Tûsî, s.122

600-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

601-Râzî burada Galen ile benzer fikre sahiptir. bkz. Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'l-Şükûk alâ Câlînûs*, s.8. krş. "Epikür'e göre ilk ilkeler sadece akılla algılanabilen cisimlerdir. Sermedi'dirler ve fesada uğramazlar.", bkz. Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.136.

602-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/149.; Fahrreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.84.

603-Aydın, s.136. krş. Râzî'nin üstad kabul ettiği Câbir b. Hayyân'a göre cisim mekansız olamaz. Mekan, cismin her hangi bir zamanda başlangıcını ifade eder. Kemmiyyet ve keyfiyeti vardır. Bedevî, *Eflâtûn fî'l-İslâm*, s.268.

604-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/148.

bölünemez, oluş ve bozuluşa uğramaz. Sonuç olarak sonsuz, ezeli ve kendi başına varlığını sürdürebilen, oluş ve bozuluşa uğramayan ve araz da<sup>605</sup> olmayan Halâ; cisim veya cismânî olmayan basit bir cevher olmalıdır.<sup>606</sup>

#### **D. Bilfiil Mevut Oluşu: Mutlak Yokluk Değildir, Noktalara Bölünebilir**

Gerek arazların varlığının mahiyetine ışık tutması açısından, gerekse Râzî'nin İslam Tarihi boyunca bu kadar şiddetli eleştiriyeye tabi tutulduğunu anlamak açısından; Râzî'nin Halâ'dan ne anladığını izah etmek gerekmektedir. Modern dönemde Râzî'nin üzerinde en çok araştırma yapılan görüşü, Heyûlâ olmakla birlikte; aslında en az Heyûlâ kadar önemli olan bir konudur. Yeni-Eflâtûncular dahil felsefecilerin tamamı (Bağdâdî hariç) Halâ'yı (Âlem'den önce varolan ezeli bir mekan) reddederken<sup>607</sup>; kelamcılarının ekserisi (Bağdat mu'tezile ekolü ve bazı Mâurîdîler hariç) Halâ'nın varlığını kabul etmektedir.<sup>608</sup> Filozof olmakla birlikte Halâ'nın varlığını kabul eden Râzî'yi önemli kılan bir başka husus; onun Halâ'ya yüklediği anlamdır. Halâ'yı kabul eden diğer düşünürler gibi Râzî de Halâ'nın boşluk (fâriğ)<sup>609</sup> olduğunu kabul etmiştir. Zira atomculuğu kabul etmenin zaruri bir sonucu olarak bir boşluğun kabulü de gerekmektedir. Halâ'nın varlığını kabul edenlere göre, boşluk olmaması durumunda cisimlerin hareket etmesi veya birbirinden ayrılması hatta atomları birbirinden ayırabilmek, mümkün değildir. Bu da dolulu-

605-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

606-A.g.e., I/149.; Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.224.

607-Ibn Sînâ, *e-Ta'likât*, s.95.

608-Halâ tartışmaları için bkz. İlhan Kutluer, *Halâ*, s.221-225.; , *Akul ve İtikat*, s.183vd. Ayrıca tartışmalar ve delilleri hakkında geniş bilgi için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/403vd; V;167vd.

609-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/148.

ğun (yani Mele') reddi anlamına gelmektedir.<sup>610</sup>

Peki söz konusu boşluğun mahiyeti nedir? Bu boşluk nasıl tanımlanmaktadır? Burada üzerinde durulması gereken ve ayrıca tenkit veya değerlendirilmesi zorunlu olan iki rivayet söz konusudur. Önemli olması açısından burada öncelikle Fahreddîn Râzî ve Merzûkî'ye ait rivayetleri aynıyla vermek istiyoruz:

Râzî; Halâ'yı oluşturan cüzlerin (eczâü'l-halâ) müteşabih olduğunu ifade etmiştir.<sup>611</sup>

Razî ve takipçilerine göre Halâ, ağır veya hafif değildir. Şu halde Halâ, nokta olmalıdır (ya da noktalarından oluşmalıdır). Zira sadece nokta ağır veya hafif gibi sıfatlarla nitelenemez.<sup>612</sup>

Müddet gibi Mekan da ezeli ve ebedidir; başlangıç ve bitimi yoktur. Yokluk da değildir; asla yokluğu söz konusu olmamıştır ve de olmayacaktır.<sup>613</sup>

Halâ, hava da olamaz. Zira havanın rengi (arazları) vardır.<sup>614</sup>

Râzî'nin bizzat kendisi Halâ'nın yokluk olmadığını ima eder şekilde bir açıklamada bulunmuştur:

Şayet Âlem, bir noktada sona eriyorsa; acaba Âlem'in son bulunduğu bu noktadan itibaren başka bir şey var mıdır yoksa hiçbir şey yok mudur (veya yokluk mu vardır)? (Seleucus<sup>615</sup> diyor ki); evet

610-Tartışmalar için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/155-166.

611-Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/246.

612-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/151.

613-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/149.

614-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/151.

615-Roma döneminde yaşamış birden fazla Seleucus vardır. Ama burada kastedilen İmparatorluk yapmış olan diğerleri değil; filozof yönü de olan Seleucus of Alexandria

Âlem'in sona erdiği yerde başka bir şey vardır denilirse; biz de diyoruz ki, zaten biz de bu görüşü savunmaktayız. Eğer Âlem'in bittiği yerden itibaren hiçbir şey yoktur (yani yokluk vardır) denilecek olursa, bu durumda; yok olan bir şey ile yan yana olmak veya irtibat kurmak yahut sınırdış olmak mümkündür demek zorunda kalırsınız.<sup>616</sup>

Yani Âlem sonlu olduğuna göre; Âlem'in bittiği noktada ya yokluk ya da başka bir mekan vardır. Yokluk vardır diyemeyiz; zira varlık ile yokluğun yan yana durması veya bitişik olması mümkün değildir. Şu halde burada yokluk değil Âlem'i kuşatan başka bir şey olmalıdır. Bu kuşatan şey de Halâ'dır. Şu halde Halâ, yokluk değildir. Şu halde; Râzî'ye göre Halâ, boşluk olmakla birlikte mutlak yokluk değildir.<sup>617</sup> Peki doluluk olmayan ama yokluk da olmayan Halâ'nın ezeli olarak varolması ne demektir? Zira Râzî'ye göre Beş İlke; kurgu veya zihni varlıklar değil; bizatihi gerçekliği olan, hatta cevher olan varlıklardır.<sup>618</sup>

Fahreddîn Râzî, Halâ'nın parçaları (eczâu'l-halâ) olduğunu ve Merzûkî de söz konusu parçaların nokta olduğunu ifade ederken; acaba kasıtları; tıpkı atomların, zihni olarak parçalanabilmeleri gibi sonsuz ve bitimsiz olan Halâ'nın bir takım bölümlere ayrılması veya

---

olmalıdır. bkz. <http://www.muncherian.com/Daniel11v2.pdf>.

616-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.132.

617-Ibn Rüşd de Âlem'in varlığından önce (veya sonra) hiçbir surette yokluğun varlığından söz edilemeyeceğini; ayrıca Âlem yaratılmadan önce bir mekan ve maddenin (arş ve su) bulunduğunu; buranın ilahi bir mekan olduğunu ifade etmektedir. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.327. krş. için bkz. Arş'ı su üzerinde iken, hanginizin daha güzel işi işleyeceğini ortaya koymak için, gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur. (Hûd Sûresi, 11/7). Arş meselesi hakkında tartışmalar için bkz. Mâtürîdî, s.86vd. Ayrıca bkz. Hûd Sûresi, 11/7 tefsiri için. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XVII;149-151.

618-Krş. "Halâ'nın değişik tanımları yapılmıştır. Bazılarına göre cisimden bağımsız şekilde varolan boyuttur. Bir tanıma göre varolması imkansız şeydir. Bir kısmı da boşluğu (Halâ), cismin doldurduğu varsayılan farazi boşluk olarak tanımlamışlardır." bkz. Kutluer, *Akıl ve İtikat*, s.184. İlk tanım Râzî'nin tanımıdır. İkinci tanım Bağdâdî'ye aittir (bkz. Bağdâdî, II/209). Son görüş ise kelamcıların görüşüdür.

bir başka ifade ile hangi atomun nerede yer tuttuğuna işaret etmemize imkan veren bir takım koordinatlar mıdır? Pines; Fahreddin Râzî'nin "eczâü'l-halâ" ibaresini "empty gaps (boşluk alanları yani bir nevi haritalandırma veya koordinatlandırma)" olarak tercüme etmiştir.<sup>619</sup> Fakat burada eczâü'l-halâ ve nokta ibaresinden kastedilen mananın; Pines'in anladığından daha fazla olduğu kanaatindeyiz. Zira özellikle Merzûkî'nin Halâ'nın parçalarının, noktalar olması gerektiğine dair yorumu, Pines'in kastettiğinden farklı bir bağlamda ele alınmaktadır. Merzûkî'nin burada üzerinde durduğu tartışmanın özeti şöyledir:

Halâ, yokluk (adem veya ma'dûm) değildir. (Aristocu mekan algısında olduğu gibi) izafet de değildir. Varlığı vardır. Ezelidir, cevherdir. Ancak boşluktur. Zira belli bir yer kaplamaz (gayri mütemekkin). Birbirine benzer parçalardan oluşur. Fakat bu parçalar atom değildir. Halâ, mahsus (duyularla algılanan) da değildir; ağırlık veya (Heyûlâ gibi en azından gayri cismâni de olsa bir) cirmi (hacmi) yoktur. Bu durumda Halâ'nın hava olma ihtimali akla gelmektedir<sup>620</sup> ama bu da olamaz zira havanın rengi vardır; oysa Halâ, renksizdir, dahası diğer arzılardan da mücerret olarak mevcuttur. O halde Halâ, (Aristoteles veya Zenon'un ifade ettiği gibi sonsuz<sup>621</sup>) noktalar(dan oluşmakta)dır.<sup>622</sup> Şu halde Râzî'ye göre Halâ, mutlak yokluk değil-

619-Pines, s.55.

620-Söz konusu Serrâkâtü'l-mâ deneyi iki şekilde yapılmaktadır. Birinci deneyde hava dolu şişe suya batırılmakta ve suyu içine aldığı görülmektedir. Bu durumda boşluk hava manasına gelmektedir ve hacmi ağır olan cisimler, hacmi veya yoğunluğu küçük olan cismi itmektirler (def). (bkz. Fârâbî, Halâ, s. 4). Fakat Râzî hem boşluğun hava olduğunu hem de ağır veya büyük cisimlerin küçüğünü çekip itmediğini; söz konusu çekim kuvvetinin Halâ olduğunu ve de Halâ'nın keyfiyet olarak cisimden üstün olması açısından cismi çektiğini beyan etmektedir (Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînis*, s.33.).

621-Krş. "Zenon'da mekan sonsuz sayıda noktalardan oluşur", bkz. Von Aster, s.57.

622-Krş. "Pisagor'a göre mevcûdât; sayılardan oluşur ve boşluğu içerir. Bu boşluk (Halâ) sonsuzdur ve de Hava'dan ibarettir. Son derece de latiftir (manevi, gözle görülemeyen). Pisagor, boşluğun varlığına sayıların arasını ayırması gereken bir şeyin olması gerektiğini delil olarak göstermiştir. Zira aksi halde hem sayılar (aded) hem de bu sayılardan oluşan cisimleri birbirinden ayıramazdık. Sonuç olarak bütün cisimler tek bir cisim olurdu. Ayrıca

dir.<sup>623</sup> Kelamcıların aksine mevhum<sup>624</sup> (izafet, varsayım veya zihni) değildir; mevcuttur (yani vardır, varlık sahibidir).<sup>625</sup> Ezeli cevherdir. Beş İlke'den birisidir. Kısaca ontolojik karışılığı vardır.<sup>626</sup> Yani bilkuvve değil; bilfiildir (gerçek/müsbet);<sup>627</sup> ontolojik bir gerçekliktir.<sup>628</sup> Zira;

1. Halâ, Bârî'nin yaratma sıfatı ile ilişki içindedir (yaratmanın konusudur).<sup>629</sup> Bu durumda yokluk olamaz. Zira yok olan bir şey, bir file konu olamaz.

2. Halâ, Âlem'i kuşatan varlıktır. Âlem varolduğuna göre onu kuşatan şey, yokluk olamaz. Zira yokluk, varlıkla birlikte bulunamaz veya onunla ilişki kuramaz.<sup>630</sup>

3. Cevherdir. Âlem'den önce vardır ve de ezeldir. Aynı zamanda ezeldir. Şu halde bizatihi varlıktır; faraziye değildir.

4. Heyûlâ bilfiildir ve de gerçektir; yokluk değildir. Onu kuşatan ve ona mahal olan Halâ'nın da yokluk veya bilkuvve olması mümkün olmaz.

5. Halâ, bu'd(boyut)dur;<sup>631</sup> yani (nokta gibi de olsa) varlığı söz

---

*sayılar mütecânistir ancak buna karşılık cisimler birbirinden farklıdır. İşte bu farkı oluşturan şey; Halâ'dır.*", Fahreddin er-Râzî, *el-Münâzarât*, s.63.

623-Krş. Râzî'nin takipçisi olarak kabul edilen Bağdâdî'ye göre Halâ, saf yokluktur. bkz. Bağdâdî, *el-Mu'etber*, II/209.

624-Kutluer, *Akil ve İtikat*, s.201.

625-Münâ Ahmed, s.157.

626-Kutluer, *Cevher*, s.551.

627-Paulus Kraus ve Shlomo Pines. "Râzî, Abu Bakr Muhammad b. Zakariya", *İA*, c.IX, s.643.

628-*Akil ve İtikat*, s.202. Ayrıca bkz. "Râzî'ye göre Mekân, ontolojik bir ilkedir ve bu manada mutlak. Cisimden bağımsızdır. Sonsuzdur ve sınırsızdır. Atomlar arası mekanik ilişkiyi sağlayan bir boşluktur.", bkz. Kutluer, *Cevher*, s.551. krş. "Eflâtûn'da hala mutlak ilke değildir." Kutluer, *Akil ve İtikat*, s.185,186.

629-Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve 'z-Zamân*, s.277.

630-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba 'de 'l-tabîa*, s.132.

631-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve 'l-emkine*, I/148.

konusudur. Şu halde gerçektir; vardır. Zira yok olan bir şeyden bo-  
yut veya var olarak bahsetmemiz mümkün değildir.<sup>632</sup> Ancak yine  
de Râzî'ye göre Halâ, Mele' (doluluk) ile aynı şey olmasa da<sup>633</sup> en  
azından yokluk da olmayıp; atomların bulunmadığı yer (fâriğ/boş  
alan) manasında anlaşılabilir.<sup>634</sup>

### E. Halâ'nın Diğer Özellikleri

Buraya kadar Halâ'nın; ezeli ve basit bir cevher olma, bilfil ve  
gerçek varlık sahibi; Heyûlâ, Âlem ve feleklerin içinde bulunduğu  
gayri cismânî ve sonsuz mekan olma, gibi özelliklerinin olduğundan  
bahsettik. Fakat Râzî'nin Halâ'ya attığı başka nitelemeler de söz  
konusudur. Halâ'nın en bariz özelliklerinden birisi cansız oluşudur.  
Tıpkı Heyûlâ gibi, Halâ cansızdır.<sup>635</sup> Cansız olması nedeniyle ilim,  
akıl veya idraki yoktur. Ayrıca duygu veya irade sahibi de değil-  
dir. Klasik dönem araştırmacılarının Halâ'ya yüklediği anlamlardan  
birisini de Halâ'nın ne fâil (veya müessir, etkin/aktif) ne de münfâil  
(veya müteessir, edilgen/pasif) oluşudur.<sup>636</sup> Halâ'nın sadece câzibesini  
(bazı kaynaklarda cezbesi, çekim kuvveti manasında) vardır.<sup>637</sup> Bu-  
rada söz konusu çekim kuvveti, atomları bir arada tutan kudret ma-  
nasında veya atomların ve dolayısıyla cisimlerin hareketini sağlayan  
etkin olmalıdır. Ancak gerek Halâ'nın herhangi bir fiile konu olma-  
ması gerek çekim kuvvetinin olması görüşü bazı açılardan sıkıntılı  
görünmektedir. Zira Halâ, farklı oranlarda Heyûlâ ile birleşerek ci-

632-Krş. Halâ'nın yokluk olmadığını iddia edenler, ikinci bir (serrâkâtü'l-mâ) deneyi yapmışlardır. Bu deneyde şişenin içindeki havayı ağızlarıyla emerek; şişenin ağzını kapatmışlardır. Böylece Halâ'nın hava olmadığını ama yokluk da olmadığını zira şişenin içinde bir şey olduğunu iddia etmişlerdir. bkz. Fârâbî, *Halâ*, s.4,7.

633-Krş. "Bağdâdî'ye göre boşluk ile doluluk farklı şeylerdir ve boşluk, zihinde doluluktan daha öncedir", bk Kutluer, *Akıl ve İtikat*, s.208.

634-Kutluer, *Akıl ve İtikat*, s.185.

635-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

636-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/145.; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, II/403.

637-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükük alâ Câlînûs*, s.33.; Cürcânî, *el-Mevâkıf*, I/438.; bkz. Kutluer, *Akıl ve İtikat*, s.185.

simleri oluşturmaktadır. Şu halde farklı oranlarda bulunması söz konusudur ki bu bir etkinin sonucu ile; yani Bârî'nin takdir ve iradesiy-le gerçekleşmektedir. Şu halde Halâ'nın ne etken ne de edilgen olduğuna dair rivayetlerin hangi manada olduğu tam olarak izah edilmiş değildir. Halâ'nın cazibesi meselesine gelince; ezelde hareketsiz olan Heyûlâ, Nefs'in meyli ile harekete geçmiş ve Bârî'nin tekvinine konu olmak suretiyle Heyûlâ ile terkip olunmuştur. Bir başka ifade ile Heyûlâ'nın ilk defa harekete geçmesi Nefs'in; Halâ ile birleşmesi ise Bârî'nin etkisi iledir.<sup>638</sup> Peki o zaman Halâ'nın etkisi hangi anlamdadır? Burada söz konusu cazibe; hareketin başlangıcı değil de, devamı ile alakalı olmalıdır (veya atomları bir arada tutan güç manasında da anlamak mümkündür<sup>639</sup>). Zira Filozof, varlık (ve özellikle de Heyûlâ) üzerinde Bârî, Nefs ve bir de Halâ olmak üzere üç farklı ilkenin etkisi olduğunu ifade etmektedir.<sup>640</sup> Bu durumda Halâ'nın cazibe kuvveti ve etkisi, hareketin devamı ve de Heyûlâ'yı oluşturan atomların bir arada bulunması ile alakalı olmalıdır.<sup>641</sup> Râzî, Halâ'nın çekim kuvveti ile alakalı olarak; Halâ'nın kemiyet olarak değil keyfiyet olarak büyük olması nedeniyle Heyûlâ'yı çektiğini ifade etmektedir<sup>642</sup>; yani önemli olan boşluğun atomlardan büyük ya da çok olması değildir; boşluk atomlara göre daha güçlü olduğundan atomları çeker (yukarı bkz. serrâkâtü'l-mâ).

638-“Râzî'ye göre; atomlar veya bir başka ifade ile Madde (matter, clay) veya Heyûlâ (substance) daima vardırlar. Ayrıca dağınık haldedirler ve yaratma ile belli bir şekil halini alırlar. Atomlar yaratılıştan önce mutlak mekanda bulunurlar.”; Muhsin Mahdi, *Remarks on al-Râzî's Principles*, s.146.

639-Krş. “Râzî'ye göre boşluk, atomlar arasındaki mekanik ilişkiyi sağlayan şeydir.”; bkz. Kutluer, *Cevher*, s.551.

640-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.37.

641-Krş. Boşluğun varlığını savunanlara göre boşluk hareketin hem imkanı hem de sebebidir. bkz. Kutluer, *Akıl ve İtikat*, s.184. Oysa Râzî'ye göre hareketin ilk çıkış sebebi Nefs'in meyli ve Bârî'nin Heyûlâ'yı düzene sokmasıdır. Boşluk ise sadece hareketin imkan ve devamı için gereklidir.

642-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.33. Ayrıca bkz. Fârâbî, *Halâ*, s.4.



Hala, boşluk veya nokta olma açısından biçimsizdir. Ayrıca gayri cismânî olması açısından sonsuzdur.<sup>643</sup> Sonsuz olması hasebiyle Halâ'nın yönü yoktur (yön kavramı olmakla birlikte sonsuz bir mekanda yön kavramının bir anlam veya karşılığı yoktur). Zira sonsuz boşluk olan Halâ'nın kısım veya parçaları müteşâbihtir (benzer veya homojen).<sup>644</sup> Kısaca Halâ, yön­süz ve tanımsız, sonsuz bir boşluktur (veya uzay da diyebiliriz).<sup>645</sup> Yine Halâ'nın içinde yer tutan (mütehayyiz) cisim yoktur.<sup>646</sup> Fakat Halâ'nın boşluk olması veya içinde hiçbir cismin olmayışı; yine de bir cismin yer tutmasına mani değildir. Zira Halâ, aynı zamanda Âlem'i kuşatan veya doğru ifadesi ile Âlem'in içinde bulunduğu mahaldir. Nasıl ki boyutsuz atomlardan; şekli ve hacmi olan cisimler meydana geliyorsa; aynı şekilde Halâ'nın cisimden hâlî oluşu bir imkansızlık değil; sadece varolmak için cisme muhtaç olmayışın bir ifadesidir. Kısaca Halâ'nın içinde cisim yoktur ama yine de Halâ, cisimleri içine almaya elverişlidir.<sup>647</sup>

Halâ, bu'd<sup>648</sup> veya aktâr'dır (kutr'un çoğulu)<sup>649</sup>. Yani Aristoteles'in iki boyutlu (sath veya sath-ı müşterek/düzlem veya ortak yüzey)<sup>650</sup> mekanının aksine Halâ, üç boyutludur diyebiliriz. Zira Halâ, küre şeklinde olan Âlem'i kuşatan mekan olduğu gibi

643-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve'z-Zamân*, s.266.

644-Fahreddîn er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/246. krş. "Epirkür'e göre de Halâ, müteşâbih'tir.", bkz.Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.134.

645-Ibn Hazm, *el-Fasl*, I/35.

646-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve'z-Zamân*, s.253.

647-Krş. "Halâ, içinde yer tutan şeyin olmadığı mekandır. Mekan ise içinde yer tutan (cisim) olan yerdir. Heyûlâ ise; suretlerin mahal ve mevzuudur", Bağdâdî, I/54.; "Eflâtûn'un asıl görüşüne göre mekan; keyfiyete (araz) veya belli bir şekle sahip olmayan ancak biçim, boyut ve arazları olan şeyleri kuşatmaya müsait boyuttur (bu'd). Fakat mekan bu şeyleri kuşatırken kendi mahiyetinde herhangi bir değişiklik söz konusu olmaz.", Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s.266.

648-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/148.

649-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.19.

650-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/148.; Kutluer, *Halâ*, s.224.

aynı zamanda Âlem'in içindeki cisimleri örneğin yine yuvarlak olan Arz'ı kuşatan mekandır. Şu halde söz konusu cisimler üç boyutlu olduğuna göre, Halâ üç boyutlu da olmalıdır. Fakat yine de Râzî'ye göre Halâ'nın çeşitli boyutlardan oluştuğu görüşü ile onun noktalar-dan oluşan yönsüz bir mekan oluşu ilk bakışta çelişkili gibi görünmektedir. Fakat yine de burada üç boyutlu olmaktan kastın; bütün cisimleri, Âlem'i, feleği hatta Heyûlâ'yı kuşatan bilfiil, gerçek ve sonsuz bir mekan olması mümkündür.<sup>651</sup>

Burada Râzî'nin Halâ görüşü ile alakalı olarak üzerinde durulması gereken son bir nokta; Râzî'nin kendine mahsus bir Halâ görüşünün olduğudur. Zira Râzî, boşluğun varlığını kabul eden Yunan filozoflarından, kelimacıardan ve hatta Bağdâdî'den, birçok noktada ayrılmaktadır. Demokritos<sup>652</sup> ve Epikür'e (ayrıca Lucretius'a) göre Halâ sonsuz olmakla birlikte; bu iki filozof materyalist olduklarından; Halâ'nın varlığını, Âlem'deki varlığın bir başlangıcı olduğunu (yani yaratılışını) inkar etmek için kullanmışlardır.<sup>653</sup> Boşluğu, mutlak bir ilke ve ontolojik gerçeklik kabul eden Râzî'nin aksine Eflâtûn'da Halâ, mutlak ezeli ilke değildir.<sup>654</sup> Râzî'nin kendisi Empedokles'in görüşünü tercih ettiğini söylemekle birlikte<sup>655</sup>; Empedokles'e göre Heyûlâ yaratılmıştır ve yaratılan şeylerin ilkidir.<sup>656</sup> Şu halde ona göre, Halâ da ezeli ilke değildir. Halâ'nın yokluk olduğunu kabul etmeyen Râzî'nin aksine; Elea okuluna göre boşluk, hiçlikle aynı anlamda olup evrenin ilkesidir.<sup>657</sup> Burada dikkate değer

651-Krş. "Bâğdâdî'ye göre de Halâ üç boyutlu olup cisim değildir. Zira ona göre cisim olmak için üç boyutlu olmak yetmez; cisim olmanın bir ikinci şartı mahsûs (somut, duyuyla algılanabilen) olmaktır.", bkz. Kutluer, *Akıl ve İtikat*, s.207.

652-Bkz. Kutluer, *Akıl ve İtikat*, s.184.; , *Halâ*, s.221.

653-Kutluer, *Halâ*, s.222. krş. "Epikür; her şeyin içinde hareket ettiği maddi ve hisle algılanabilir bir Hala'dan bahseder.", Fahrutun Râzî, *Münâzarât*, s.70.

654-Kutluer, *Akıl ve İtikat*, s.185,186.

655-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.38,39.

656-Ebü Hâtım, *A'lâmu 'n-nübüvve*, s. 139.

657-Kutluer, *Cevher*, s.551.

bir nokta; Râzî'nin atom ve boşluk görüşü ile en büyük düşman ilan ettiği Galen'in (Câlnûs) görüşleri arasındaki benzerliktir. Galen'e göre de Halâ, mahsûs değildir.<sup>658</sup> Âlem'deki mekanın kaynağıdır.<sup>659</sup> Ama Râzî, Galen'i tabiatçı veya dehrî olmakla itham etmekte ve Galen'e göre atomların (ve buna bağlı olarak da boşluğun) cisim veya cismâni olduğunu savunmaktadır.<sup>660</sup> Bir başka ifade ile Râzî, Galen ile aynı görüşte olmadığını beyan etmektedir. Bütün bu açıklamalardan Râzî'nin, Pisagorcü<sup>661</sup> ve bir ölçüde de Eflâtuncü olduğunu söylemek mümkün görülmele birlikte; yine de Yunanlılara göre Halâ'nın, Âlem'i kuşatan uzay ile atomların hareketine imkan tanıyan boşluktan ibaret olduğunu hatırdâ tutmak gerekir.<sup>662</sup> Oysa Râzî, Halâ'ya bundan daha fazla anlam yükleyerek; Âlem'deki mekanın ve arazların kaynağı olarak Halâ'yı göstermiş, onun gayri cismâni, sonsuz bir cevher olduğunu kabul ederek; Halâ'yı Bârî'nin yaratma sıfatı ile irtibatlandırmış ve boşluğu, yaratılışın ispatı için kullanmıştır. Halâ'nın sonsuzluğu meselesinde Râzî'nin, ilk bakışta Zenon gibi düşündüğünü söylemek mümkünmüş gibi görünse de<sup>663</sup>, Zenon da materyalist bir görüşe sahiptir.<sup>664</sup> Şu halde Râzî'nin Zenon'u tam olarak takip veya taklit ettiğini söylemek mümkün değildir.

İslam düşünce tarihinde Halâ'nın varlığını kabul edenlere gelince (ashâbu'l-halâ); Bağdat Mu'tezile ekolü; atomcu olmakla birlikte boşluğun varlığını kabul etmezler. Bu noktada Râzî'den ayrılır-

658-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.8.

659-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.8.

660-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.7,8,36,41.

661-Krş. "Pisagor'da sayıları birbirinden ayırt etmek için, boşluk olması gerekir.", bkz. Kutluer, *Akil ve İtikat*, s.187. Ayrıca bkz. "Râzî'nin mekan anlayışı Demokritoscu ve Eflâtuncudur.", Kutluer, *Cevher*, s.551. "Sonsuz boşluk iddiasında bulunan ilk kişi, Pisagor'dur.", Fahreddin er-Râzî, *el-Münâzarât*, s.69.

662-Kutluer, *Akil ve İtikat*, s.184.

663-Krş. "Zenon'da mekan sonsuz sayıda noktalardan oluşur", bkz. Von Aster, s.57.

664-Krş. "Zenon ve takipçilerinde yani Revâkiyyûn'da mekan da zaman da küçük parçalardan oluşur yani maddî(csimâni)dir.", Fahreddin er-Râzî, *el-Münâzarât*, s.69.

lar.<sup>665</sup> Halâ'nın varlığını kabul eden kelmacılar göre Halâ, mevcûd (gerçek varlık) değil, mev'hûm'dur (faraziye dir).<sup>666</sup> Bağdâdî'ye gelince; O da; boşluğun, mutlak manada yokluk olduğunu savunmakla Râzî'den ayrılmıştır.<sup>667</sup> Ancak bütün bu farklılıklara rağmen yine de Râzî'nin boşluk anlayışı, Halâ'nın kelâmi bir mesele haline gelmesinde bir rol oynamıştır diyebiliriz.<sup>668</sup> Ayrıca Râzî'nin boşluğa yüklediği anlam ve boşluğun varlığını ispat için öne sürdüğü delillerin, kelmacılar tarafından da benimsenip kabul gördüğünü söylemek gerekiyor.<sup>669</sup>

### F. Halâ-Heyûlâ İlişkisi

Son olarak; Halâ'nın varlık ve mahiyetinin tam anlaşılabilmesi açısından; Halâ'nın diğer ilkeler ile ilişkileri üzerinde durmak ve bu ilkeler ile arasında bir kıyaslama yapmak istiyoruz. Sistemde Halâ'ya en yakın olması açısından; üzerinde durmak istediğimiz ilk ilişki, Halâ'nın Heyûlâ ile olan ilişkisidir. Ezelî, ebedî, sonsuz ve basit cevher olma, cansız, akıl ve idrakten yoksun bulunma gibi özellikler açısından Halâ ile Heyûlâ'nın sahip olduğu tüm özellikler, aşağı yukarı aynı mahiyettedir. Aralarındaki en önemli fark; Heyûlâ'nın Nefs'in doğrudan tesiri altında olmasına karşılık; Halâ'nın Nefis'ten dolaylı olarak etkilenmesidir. Buna karşılık Halâ'nın Heyûlâ'ya karşı bir üstünlüğü; sahip olduğu çekim kuvvetidir. Halâ ile Heyûlâ arasında mevcut olan bu mahiyet ve özelliklerin benzerliği; aralarındaki ilişkiye de yansımakta ve Halâ ile Heyûlâ arasında, karşılıklı, sıkı ve benzer ilişkiler kurmamıza yol açmaktadır. Şöyle ki; Halâ,

665-Kutluer, *Akil ve İtikat*, s.183.

666-Halâ, s.224.; Münâ Ahmed, s.156,157.

667-Bağdâdî, II/209. krş. İhvân-ı Safâ da Halâ'nın mahiyeti meselesinde Râzî gibi düşünmektedir: "Halâ, içinde yer tutan şeyin olmadığı boş (fâriğ) mekandır", bkz. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I/385.

668-Kutluer, *Akil ve İtikat*, s.191.; A'sem, s.157.

669-Münâ Ahmed, s.157.

Heyûlâ'nın atomistik düzeyde mütemekkin olduğu mekandır.<sup>670</sup> Yani varlığı bir manada Heyûlâ'ya bağlı görünmektedir. Ama bu ilişkiyi tersine de çevirmek mümkündür. Zira şayet Halâ olmasaydı; Heyûlâ'nın bilfiil varolmasından ve sonsuz olmasından söz etmemiz mümkün olmayacaktı. Zira Bârî ve Nefs'in aksine; Heyûlâ, belli bir yeri işgal eden atomlardan oluşmaktadır. Şu halde Halâ olmasaydı; burada bilfiil varolan atomlardan söz edemeyecektik. Gerek Halâ, gerekse Heyûlâ, cevherdirler ve bir araya gelmek suretiyle arazları oluştururlar.<sup>671</sup> Şu halde Halâ veya Heyûlâ'dan birinin yokluğu düşünülüğünde arazların ve dolayısıyla cisimlerin meydana gelmesi mümkün olmazdı. Ayrıca Heyûlâ'nın atomlarını bir arada tutan, atomları birbirinden ayıran ve dahası atomların hareketini sağlayan şey, Halâ ve Halâ'nın çekim kuvvetidir.<sup>672</sup>

Halâ, yönsüz ve sonsuz mekandır. Bu da Heyûlâ'ya sonsuzluk kazandırmaktadır. Aynı durum Heyûlâ için de geçerli olup; Heyûlâ'nın sonsuz olmasının, Halâ'nın da sonsuz ve bitimsiz olmasına yol açtığı söylenebilir. Ayrıca Halâ'nın yönsüz ve sonsuz olması; Heyûlâ'ya tanımsız, bitimsiz ve sonsuz bir harekete sahip olma özelliği kazandırmıştır. Zira Âlem kısmında da görüleceği üzere (bkz. Âlem bahsi) Râzî'ye göre gerek döngüsel (dâirevi, devrî) gerekse doğrusal hareket sınırlıdır. Ona göre (Galen ve Aristoteles'in aksine) sonsuz hareketi sağlaya şey; hareketin dairesel olması değildir. Şu halde Heyûlâ'nın sonsuz hareketini sağlayan şey, Halâ'nın yönsüz, biçimsiz, boyutsuz ve sınırsız oluşudur.

Halâ, Heyûlâ'nın; Heyûlâ da Halâ'nın cüz'îleşme sebebidir. Küllî olan Halâ, Heyûlâ ile birleşince ferdileşir. Küllî Heyûlâ da aynı şekilde Halâ ile birleşmek suretiyle cüzileşir. Ayrıca burada bir başka dikkate değer husus; her ikisi de cisim olmayan Halâ ve

670-Bîrûnî, *Tahkîk*, s.163.

671-Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.224vd.

672-Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I/246.

Heyûlâ'nın bir araya gelerek cismi oluşturmasıdır.

Heyûlâ ile Halâ arasında mevcut üzerinde durulması gereken önemli bir ilişki türü ise; Halâ'nın noktalara benzer cüzlerden oluşmasıdır.<sup>673</sup> Söz konusu bu cüzlerin, atom olmadığı ortadadır fakat yine de Halâ'yı meydana getiren söz konusu parçaların noktalar olduğunu söylemek mümkündür. Râzî'nin atomlarının da noktalara benzediği düşünüldüğünde ve ayrıca Halâ'nın yokluk olmadığı da buna eklendiğinde Halâ'nın cüzleri ile Heyûlâ'nın atomları arasındaki ilişki daha da karmaşık hale gelmektedir. Râzî'nin bizzat kendisi; Heyûlâ'yı oluşturan nokta benzeri atomlarla, Halâ'yı meydana getiren noktalara benzer parçalar arasında doğrudan bir ilişki ya da ayrıma gitmiş değildir. Zira elimizde bulunan metinlerde bu konu ile alakalı bir açıklama yoktur. Merzûkî'nin ifadeleri ise konuya sadece dikkat çekmekte fakat ayrıntı vermemektedir. Burada özetle söylemek gerekirse; varlık dairesi içerisinde atomların olduğu yer, Heyûlâ'dır; bulunmadığı yer ise Halâ'dır. Şu halde Halâ boşluk ise; Heyûlâ'nın, doluluk (Mele') olduğunu söylemek mümkündür.<sup>674</sup> Sonuç olarak Halâ ile Heyûlâ arasında, gerek varlık gerekse mahiyet yönünden; bir benzerlik ve karşılıklı ilişki/bağımlılık söz konusudur. Buradan hareketle Halâ ile Heyûlâ'nın varlık mertebesi bakımından eşit olduğunu söylemek mümkün olsa da Heyûlâ'nın Nefs'e olan yakınlığı ve Nefis'le doğrudan ilişki kurması ve doğrudan yaratma sıfatına konu olması; ona , Halâ karşısında bir üstünlük kazandırmaktadır.<sup>675</sup>

673-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/151.

674-Râzî, Halâ ve Mele' hakkında bir eser kaleme almıştır. Eserin ismine bakıldığında Halâ ile Mele' farklı şeyler gibi görünmektedir. Fakat yine de Râzî'nin tam olarak neye Mele' dediği konusunda, bugün elimizde bulunan bilgilere dayanarak bir kanaat sahibi olmamız imkanı yoktur. bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.381. Ayrıca bkz. İbn'ül-Kıfî, *Uyû'u'l-Enbâ*, s.274. krş. "Zenon ve takipçilerinde yani Revâkiyyûn'da mekan da zaman da küçük parçalardan yani Heyûlâ'dan oluşur.", Fahreddîn er-Râzî, *el-Münâzarât*, s.69.

675-Krş. "Eflâtûn; Heyûlâ ve Beled'in (Mekân'in) aynı şey olduğunu savunmuştur. O, bu sözleriyle Sokrat'a benzemektedir. Zira Sokrat; aklın, tabii suretlerin mekanı olduğunu söyler. Zira suretlerin şekli yoktur; biçimsizdirler/boyutsuzdurlar. Mekan ve keyfiyetleri de yoktur..."

## G. Halâ-Nefis İlişkisi

Heyûlâ'ya göre daha aşkın ve manevi olup; ilâhî olana daha yakın bir mahiyet arzeden Nefs'in, Halâ ile olan benzerlik ve ilişkisi; Heyûlâ ile olan ilişkisine yakındır. Ezeli ve gayri cismânî cevher olmak gibi bir takım ortak özelliklere sahip olsalar bile; Nefis ile Halâ arasında bazı farklılıklar mevcuttur. Canlı olan Nefs'in aksine; Halâ cansızdır. Yine Nefs'in, Halâ'dan farklı olarak duyguları ve algıları, ilmi ve kısmi de olsa iradesi vardır. Oysa Halâ, cansızdır; ilim, irade ve duyguları yoktur. Halâ'nın, Nefis ile olan ilişkisine gelince: Nefis, Halâ'da mütemekkin olan Heyûlâ ile ilişki kurmuştur. Şu halde söz konusu ilişki (Nefis, Heyûlâ'ya doğru harekete geçtiğine göre) Halâ'da gerçekleşmiştir; yani dolaylı da olsa Nefs'in, Halâ ile ilişkisi söz konusudur.

Küllî Nefis, Heyûlâ ile ilişki kurduğunda cüzileşir. Halâ da aynı şekilde, Heyûlâ ile birleşip cüzileşerek; cisimleri ve de canlı varlıkların bedenlerini meydana getirmektedir. Nefis ise, canlı varlıkların ruhlarını teşkil etmekle; hem Halâ hem de Heyûlâ ile bir şekilde ilişki kurmuş olmaktadır. Zira Heyûlâ'yı ilk harekete geçiren sebep, Nefis'tir. Ve ayrıca Nefis faildir/etkindir. Şu halde Nefis, Heyûlâ'yı harekete geçirip Halâ ile birleşmesine dolaylı olarak sebep olmak suretiyle, doğrudan olmasa da bir şekilde Halâ'yı da etkilemiştir. Heyûlâ'nın hareketini Bârî, bir düzene bağlamış ve bundan sonra Halâ'nın cezbe gücü ile söz konusu hareket, Âlem'de devam etmiştir.<sup>676</sup>

Nefis, Heyûlâ ile ilişki kurmadan önce ilahi bir alemde bulun-

---

*Eflâtûn'a göre Ufuk da basittir. Cirm'i vardır ama değişmez ve dönüşmez. Bu ufuğu oluşturan şey Küllî Heyûlâ'dır.*; Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s.266. Ayrıca bkz. "Epikür'e göre Heyûlâ, Halâ'dan üstün ve öncedir. Zira Halâ da Heyûlâ'dan oluşmuştur.", Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.135.

676-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.21,22.

maktaydı.<sup>677</sup> Kemalini tamamladıktan sonra tekrar bu alemine geri dönecektir. Fakat söz konusu alem, Halâ değildir. Zira Heyûlâ'nın aksine Nefis, mütemekkin değildir; yani Halâ'ya muhtaç değildir, Halâ'da yer kaplamaz. Şu halde Nefis (özellikleri bakımından üstün olmanın yanında) varlık olarak da Halâ'dan üstündür ve Halâ'nın ötesindedir.

## H. Halâ-Bârî İlişkisi

Son olarak Halâ'nın, Bârî ile olan ilişkisinden bahsetmek gerekirse; ilk olarak şunu söylemek gerekir ki; Bârî; (ezeli olmak açısından ortak bir özelliğe sahip olmakla birlikte) yaratma ve fiil sıfatlarına sahip olma, akıl, ilim ve idrak sahibi, iradesi ve kudreti olan bir varlık olma gibi özellikler bakımından, Halâ'dan daha üstün ve aşkındır. Bârî ile diğer ilkeler arasındaki en önemli fark olan; Bârî'nin cisimle doğrudan ilişki kurmama ve cüzileşmeme gibi üstünlüğü; Halâ'ya karşı da geçerlidir. Ayrıca Bârî, mütemekkin değildir; yani yer tutmaz, mekan veya Halâ'ya muhtaç değildir. Fakat Bârî'nin, Halâ'ya karşı olan üstünlüğü, sadece özellikler bağlamında değildir. Halâ ile Bârî arasındaki ilişki biçimi dikkate alındığında; Bârî'nin, Halâ'ya göre ne derece aşkın ve üstün bir varlık olduğu daha da açık bir şekilde anlaşılacaktır. Şöyle ki; Halâ'nın Heyûlâ ile birleşmesi, Bârî'nin irade ve kudretiyledir. Zira Âlem'in yaratılmasına karar veren ve bu konuda Nefs'e yardım eden Bârî'dir. Bu durumda Halâ'nın cüzileşmesi (atomlar ile birleşmesi ve ayrıca cisimleri kuşatan cüzi mekana dönüşmesi) de Bârî'nin takdir ve kudretiyle gerçekleşmiş olmaktadır. Cisimlere sûret verme (tekvîn) Bârî'ye ait bir eylem olduğundan; atomlar arasındaki boşluğun miktarını belirleyen de Bârî olmaktadır. Şu halde Halâ, Yaratıcı'nın etkisi altındadır diyebiliriz.

677-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem*, s.286,287.



Nefis tarafından harekete geçirilen Heyûlâ'nın hareketine düzen veren, Âlem'i yaratıp oradaki cisimleri takdir eden; dahası Âlem'deki varlığın devamını sağlayan Bârî olduğuna göre Halâ'nın atomları bir arada tutan ve atomların hareketine süreklilik kazandıran çekim kuvvetinin kaynağının doğrudan Bârî olduğunu söylemek mümkün olmasa bile; cisimleri takdir eden ve cisimlerin ömürlerini belirleyen Bârî olduğuna göre yine de Halâ'nın bu etkisi (çekim kuvveti) Bârî'nin yardım veya izniyledir diyebiliriz. Sonuç olarak; Heyûlâ'da olduğu gibi; Halâ da, Bârî'nin yaratma, irade ve kudret tecelli etmektedir. Burada Fahreddîn er-Râzî ile Nâsır Hüsrev'e göre Râzî'nin hocası olan Îrânşehrî arasında bir benzerlik göze çarpmaktadır. Nâsır Hüsrev'e göre Îrânşehrî, Halâ'nın Bârî'ye ait yaratma ve kudret sıfatına delalet ettiği; hatta Halâ ve Heyûlâ'nın Bârî'nin kudret sıfatının aynısı olduğunu kabul etmektedir. Fakat Halâ ve Heyûlâ'yı, Bârî'nin sıfatları ile eşleştiren Îrânşehrî'nin aksine Râzî, bu güzel görüşleri ifsat ederek Halâ ve Heyûlâ'yı, Bârî'nin sıfatlarından ayrı, bağımsız birer cevher olarak kabul etmiştir.<sup>678</sup> Fakat Nâsır Hüsrev, Halâ ve Heyûlâ'yı birbirinden bağımsız cevherler olarak kabul eden Râzî'nin, bu ilkelerin, hiçbir şekilde Bârî'nin sıfatları ile ilişki içinde olmadığına dair görüş beyan edip etmediği meselesini muğlak bırakmıştır. Fakat yine de yukarıda Bârî ile Halâ arasında izah edilen ilişki biçimlerinden; Bârî'nin Halâ'dan üstün olduğunu ve Halâ'nın bir şekilde Bârî'nin idaresi altında olduğunu söylemek mümkündür. Hem Heyûlâ ve Nefis ile birlikte Âlem'in yaratılışında bir unsur olmak hem de yaratılışın gerçekleştiği mahal olmak açısından Heyûlâ gibi Halâ da, Bârî'nin yaratma sıfatıyla dikkat çekici bir ilişki içindedir.

## V. DEHR

Râzî'nin metafiziğinde; varlığın ilkeleri diyebileceğimiz siste-

678-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve 'z-Zamân*, s.255,256,264,266

min beşinci ve sonuncusu olmakla birlikte; özellikle ilkeler arasındaki ilişki ile ilkelerin ezililiği meselesinin anlaşılmasında önemli bir rol oynayan ilkesi; Dehr'dir. Râzî'nin bizzat kendisi *Fi'z-Zemân ve'l-Müdde ve'l-Mekân ve'l-Halâ* (Zaman ve Müddet ile Mekân ve Halâ hakkında) adıyla bir eser kalem aldığından söz etmektedir.<sup>679</sup> Ayrıca Bîrûnî, Râzî'nin eserlerine dair kaleme almış olduğu fihristinde; kendisine ait *el-Farku beyne ibtidâi'l-müddeti ve beyne ibtidâi'l-harekât* (hareketlerin başlangıcı ile müddetin başlangıcı arasındaki fark) adlı bir eserden bahsetmektedir.<sup>680</sup> Bugün elimizde mevcut olmayan eserlerin başlıkları dikkate alındığında; Filozofun, mekân ile Halâ arasında olduğu gibi; zaman ile Müddet (yani Dehr) arasında da bir ayrıma gittiğini; ayrıca Müddet ile hareketi birbirinden ayırdığını söylemek mümkündür. Kendisine, sonraki araştırmacılar tarafından; hareketten ve cisimlerden bağımsız, Beş İlke'den birisi olan bir zaman anlayışı (Dehr veya Müddet) atfedilenlerin iddialarını desteklemesi açısından; söz konusu eserlerin isimleri önem arz etmektedir. Burada söz konusu iddiaları destekleyen ve Râzî'nin zaman kavramı dışında Dehr görüşüne sahip olduğuna dair en önemli işaretler, onun; Proklos, Aristoteles, Galen, Sâbit b. Kurrâ ve Kindî'nin zaman ve hareket anlayışlarına yönelmiş olduğu tenkitlerde aranmalıdır.<sup>681</sup> Râzî'nin kendisi; zaman<sup>682</sup>, Müddet<sup>683</sup> ve

679-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sireti'l-felsefiyye*, s.109.

680-Bîrûnî; *Fihrist*, s.9.

681-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sireti'l-felsefiyye*, s.109.; , *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.128,129,191.

682-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.129,130,131.; Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.19.; Necdâbâdî, s.381. Zaman ve vakit kavramları için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/104,105.; "Zamân", Cürçânî, *Ta'rifât*, s.117.; Tehânevî, I/909-912; "Vakit", Cürçânî, *Ta'rifât*, s.249.; Tehânevî, II/1801.

683-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sireti'l-felsefiyye*, s.109.; Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.14-16.; Bîrûnî, *Tahkîk*, 163.; Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/145,148,149,150.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekani ve'z-Zamân*, s.264. Müddet hakkında bilgi için bkz. "m-d-d", Halil b. Ahmed, s.757,758.; İbn Manzûr, XIII;50-53.; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/103.

Dehr<sup>684</sup> kavramlarına yer verirken; kendisi hakkında rivayette bulunan klasik eserlerde bu kavramlardan ayrı olarak Mutlak Zamân<sup>685</sup>, Ebed<sup>686</sup> ve Sermed<sup>687</sup> ifadeleri kullanılmaktadır. Gerek Râzî hakkında araştırma yapanların gerekse Dehr'e karşı çıkanların genelde kullandığı kavram olması açısından bu çalışmamızda genelde Dehr kelimesini tercih etmeyi uygun bulduk.<sup>688</sup>

### A. Dehr'in Varlığı

Diğer ilkelerde olduğu gibi burada da ilk olarak; Râzî tarafından, Dehr'in varlığının ve buna bağlı olarak ezeliğinin nasıl delillendirildiği üzerinde durmak istiyoruz. Râzî; Aristocu anlamda zaman kavramının aksine, izâfî veya farazî olmayan, cisimden ve hareketten hatta feleklerden bağımsız (tıpkı mekan algısı gibi) bir zaman anlayışına sahiptir ve biz buna Müddet, Mutlak Zaman veya kısaca Dehr diyoruz. Beş İlke sisteminde Nefis, Heyûlâ veya Halâ'nın aksine Dehr'in varlığı ile ezeli oluşunu birbirinden ayrı olarak düşünmek ve ele almak mümkün değildir. Zira Dehr; ezeliklik ve ebediliğin bir ölçüsü olması hasebiyle, ezeliklik ve ebedilik ile aynı şey gibi görünmektedir. Maalesef filozofun Dehr hakkındaki görüşlerine dair mevcut metinler bugün elimizde bulunmamaktadır. Râzî'nin Dehr hakkındaki görüşlerini daha sonra kendisinden alıntı yapanların nakillerinden öğrenebiliyoruz. Her ne kadar söz konusu

684-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.131.; Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/145.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fî'l-Mekan ve'z-Zamân*, s.264.; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/76,77,79,99.; Cürcânî, *el-Mevâkıf*, I/438. Dehr hakkında bilgi için bkz. "d-h-r", Halil b. Ahmed, s.278.; İbn Manzûr, IV/424-426.; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/105. "Dehr", Cürcânî, *Ta'rifât*, s.109.; Tehânevî, II/799-800.

685-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.14-16.; İbn Hazm, *el-Fasl*, I/24vd.

686-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.14-16. Ezel ve ebed kavramları için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/105.

687-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.14-16.; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/75.

688-Krş. Eflâtûn'da, Dehr karşılığı olarak Aîôn, bkz. "Aîôn", Peters, s.19.; Khrônôs, vakit ve izâfî zaman anlamında. "Khrônôs", Peters, s.188. Ayrıca Eflâtûn'da ebed ve ebedî manasında Aeïdios veya aïdios. bkz. "Aeïdios", Peters, s.18.

nakiller dolaylı kaynaklar olmaları hasebiyle Râzî'nin fikirlerini tam olarak yansıtmada hususunda bir takım şüphelere muhatap olsalar bile; elimizdeki yegane kaynaklar olmaları hasebiyle; Râzî'nin Dehr görüşü ile alakalı olarak bize bir takım bilgileri aktaran söz konusu bu kaynakları; sistemin diğer Dört İlke'sine dair filozofun kendi yaptığı açıklamalar ile karşılaştırmak suretiyle kullanma mecburiyetimiz olduğu kanaatindeyiz<sup>689</sup>:

1. "Râzî'ye göre Varlık içersinde kadim ve hadis veya daha önce, daha sonra gibi kıyaslar yapıyoruz. Şu halde (Âlem'deki varlıktan başka ve önce) Dehr olmalıdır"<sup>690</sup>; "Müddet (Dehr); kendisiyle öncelik veya sonralığın ölçüldüğü şeydir."<sup>691</sup> Zira vardı, yoktu, meydana geldi gibi bütün ifade ve hükümler; birer zamani kıyas veya tanımlamadırlar. Şu halde Âlem, hâdistir (veya muhdestir) veya Âlem yoktu, sonradan ortaya çıktı derken bile bir zaman süreci içersine bütün bu olup bitenleri aktarıyoruz.<sup>692</sup> Oysa Aristoteles'e göre zaman; Tabiat ve cisimler ile birlikte ortaya çıkmış bir izafetten ibarettir.<sup>693</sup> Şu halde bizim anladığımız manada zamandan (yani Âlem'den) önce, bir zamanın varlığı söz konusudur ve bu, Dehr'dir. Şu halde Dehr; felek, cisimler ve dolayısıyla hareketten önce vardır ve de Âlem ile feleklerden önce olması hasebiyle (izâfî zamandan da önce olduğuna göre) Dehr, ezeldir<sup>694</sup>; tekvinden öncedir yani yara-

689-Krş. "Kelamcıların çoğuna göre; Dehr; hâdistir. Felsefecilerin çoğu ise Dehr'i kabul etmişlerdir. Dehr'i kabul edenler birkaç türdür. Birinci gruba göre Dehr'in varlığı zaruridir ve bunun için delil getirmeye hacet yoktur. İkinci grup ise; Dehr'in zorunlu olduğunu kabul etmekle birlikte bir takım deliller getirerek Dehr'in varlığını ispata çalışmışlardır. Râzî, birinci gruptandır.", bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/99.

690-Bîrûnî, *Tahkîk*, s.243.

691-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/150.

692-Krş. Râzî'nin takipçileri arasında zikredilen Bağdâdî'ye göre zihindeki zaman algısı, varlık (vücûd) algısından öncedir. bkz. Bağdâdî, *Mu'teber*, II/40.

693-Aristoteles, *Metafizik*, s.261,471.; Ayrıca krş. Aristoteles; feleğin hareketinin dairesel olduğunu kabul ederek; dairesel hayatın döngüsel olarak sonsuz olduğunu savunmaktadır. bkz. *A.g.e.*, s.498.

694-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/145.; Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; Kavzîni, s.58; Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirin*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve'z-*

ılmamıştır.<sup>695</sup> Âlem'den önce de bir zamanın olması gerektiğinin en büyük ispatı; insan zihninin zamansız düşünmesinin imkansız olmasından dolayı<sup>696</sup>; zaman yoktur diyemeyişimizdir. Zira zaman yoktu veya zaman ortaya çıkmadan önce, zamanın yokluğu söz konusuydu derken bile bir zaman sürecinden bahsetmemizden dolayı; bir zamanın varlığını ispat etmiş oluyoruz. Oysa bizim kabulümüz; zamanın ezelde yok olmasıydı ki şu halde biz kendi kabulümüz ile çelişkiye düşmüş durumdayız. Bir başka ifade ile zamanın yokluğunu düşündüğümüzde; burada zamanın hâdis olması gerekecekti ki; bu durumda zamandan önce bir başka zamanın varlığını kabul etmek zorunda kalacaktık. Bu da teselsül olacağından; saçma ve gereksizdir.<sup>697</sup> Şu halde zaman ezelde de vardır; yokluğu mümkün değildir ve de kendisine yokluk tekaddüm etmemiştir.<sup>698</sup> Sonuç olarak (Mutlak) zaman (Dehr) ezeldir.

2. Varlıkta bir tarafta Bârî (Bârî); diğer tarafta ise yaratılan şeyler (Âlem) vardır. Şu halde burada; Âlem ve Bârî ya zaman olarak beraberdirler; ya da Bârî ile Âlem arasındaki bu söz konusu zaman farkı, sonludur. Veya Âlem ile Bârî arasında sonsuz bir zaman dilimi vardır. İlk ikisi saçma ve gereksizdir. Üçüncü şık doğrudur. Zira Bârî ile Âlem beraber olsa Âlem de kadim olur. Şayet aralarındaki zaman farkı sınırlı olsa bu durumda Bârî de sınırlı bir zamanda bulunmuş olur ki; bu durumda onun da hâdis olması lazım gelir. Şu halde Bârî ile Âlem arasındaki bu kıyasi zaman, sonsuz bir zaman

---

*Zamân*, s.264; Cürcânî, *el-Mevâkıf*, I/438.

695-Muhsin Mahdî, *Remarks on al-Râzî's Principles*, s.146,147.

696-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/145.

697-Fahredden er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/97-99.

698-Krş. Felsefe tarihi boyunca ezeli olmak, mükemmel ve değişmez olmakla aynı anlamda anlaşılmaktadır. bkz. "Ezeli olan dönüşmez ve değişmez (istihâle), yer değiştirmez (intikâl)... Eksik (nâkıs) değildir.", Kindî, *Resâil*, s.114. Ayrıca bkz." "Ezeli, yokluğu (leys) mümkün veya vaki olmayan şeydir. Ezeli olanın, sebebi veya faili yoktur. Varolmak ya da varlığını devam ettirmek (kavâm) için başkasına muhtaç değildir.", Aynı yer, s.113,169.; "Kadim, öncesinde hiçbir yokluğunu bulunmadığı şeydir.", Bağdâdî, *el-Bağdadi*, I/141.

dilimidir. Bu da Dehr'dir.<sup>699</sup> Yani Dehr, hâdis olanları; kadim olanlardan ayırmak için gereklidir.

3. Nefis, Heyûlâ ve Halâ, ezeldir derken; burada izâfî zamandan önce de bir varlıktan dahası ezeli oluştan bahsetmekteyiz. Âlem'den önce varolan bu ilkelerin varlığından, Dehr sayesinde bahsedebiliyoruz..<sup>700</sup> Kısaca Dehr, ezeliğin ifadesi; hatta bizatihi ezeliğin kendisidir.

4. Âlem yaratılmadan önce de bir takım olaylar vuku bulmuştur. Örneğin Nefis, Heyûlâ'ya meyletmiştir. Heyûlâ, bundan sonra Halâ ile birleşmiştir. Bütün bu olaylar Âlem'den ve dolayısıyla zamandan öncedir. Ayrıca felekler ve Âlem yok olduktan sonra da Nefis, Heyûlâ ve Halâ varlıklarını devam ettireceklerdir. Şu halde Âlem yok olduktan sonra da bir varlık söz konusudur. Eğer bir varlık varsa; bu varlığı tanımlayacak bir zaman da olmalıdır. Bu da Dehr'dir. Yani Dehr, ebedidir; ebediliğin kendisidir.<sup>701</sup>

5. Aristoteles, Proklos, Kindî ve Sabit b. Kurra'ya göre göre zaman; günler, aylar ve yıllardır. Oysa bugün Pazar; dün Cumartesi'ydi derken; ya dün ile birlikte bugün de vardır demiş oluyoruz ki bu durumda bir anda iki farklı zamanın mevcudiyetini kabul etmiş oluruz ki bu bir çelişkidir. Veya Cumartesi bugün yoktur ama biz ondan bahsederiz diye iddia etmiş oluruz ki bu durumda yok olan bir şeyden şu anda vardır diye bahsetmiş oluyoruz ki bu da saçmalaktır. Şu halde burada çelişkiye düşmemek için başka bir zaman anlayışı, tanımlı veya boyutu olmalıdır<sup>702</sup>; ki bu da Dehr'dir. Zira günlerden ve aylardan bağımsız bir zaman vardır ve takvim ya da saat dediğimiz şey bu zamanın birer sayım ve tarifinden ibarettir.<sup>703</sup> Yoksa aylar

699-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/97-99.

700-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/21-26.

701-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.16.

702-Ebübekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.128-130.

703-Krş. "Cisim (cirm), zaman ve hareket birliktedirler; asla birbirinden ayrılamazlar."

ya da saatler bizatihi zamanın kendisi değildir. Burada çelişen veya değişen şey zaman değil bizim zaman algımız veya zamana ait söylemlerimizdir. Şu halde dün Cumartesi idi derken; biz Mutlak Zaman olan Dehr'den değil; Dehr'in sayımından ibaret olan zamandan bahsediyoruz. Tıpkı ezeli olan ve değişmeyen Heyûlâ'dan değişen ve yok olan fâni cisimlerin sadır olması gibi; ezeli ve değişmez olan Mutlak Zaman'dan değişken ve izafi; sayılabilir ve tanımlanabilir, sınırlı zaman feyezana eder.

6. Aristoculara göre zaman, feleğin hareketinin sayısı veya hareketin kendisi ya da Güneş'in doğuşu ve batışı ile belirlenen vaktittir. Oysa; feleğin varlığından haberdar olmayan veya Güneş'in doğup battığını göremeyen bir kimse bile bir takım öncelik sonralık varsayımlarında bulunabilir. Hatta hiçbir felsefi ya da astronomik bilgisi olmayan cahil insanlar bile seneleri bilmekte ve bir tarih anlayışına sahip bulunmaktadır. Şu halde; zaman kavramı feleklere veya cisme bağlı olmadan insan zihninde mevcuttur.<sup>704</sup>

7. (İzafi) zaman, yıllara; yıllar, aylara; aylar ise, haftalara ve günlere hatta saatlere bölünebilmektedir. Bu bölünme bir kıyastır ve izafidir; yani izafi zaman gerçek değildir (şu halde bizim zaman dediğimiz şey, bir varsayım ve kabulden ibarettir. Halbuki yukarda sayılan sebeplerden dolayı gerçek bir zaman bulunmalıdır). Zaman'dan uzun ve kısa diye bahsediyoruz. Örneğin bir günü; bir kimse uzun bir diğeri de kısa olarak algılayabiliyor. İnsanlar, zamanın bazen hızlı bazen de yavaş ilerlediğini hayal ediyor/algılıyor. Ayrıca bir takım şeylerin hareketleri diğerlerine göre hızlı veya yavaş olabilmektedir. (bu durumda hareketin veya cismin mekana ait noktaları katetmesi şeklinde tanımlanan bir zaman anlayışı gerçeği yansıtmamakta ve çelişkili bir ifade olmaktadır). Şu halde bizim saydığımız ve algıladığımız bu izafi zaman haricinde bir başka (gerçek) zaman olmalı-

bkz. Kindî, *Resail*, s.205.

704-Fahredden er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/21-26.

dır (ki bu da Müddet yani Dehr'dir.<sup>705</sup> Şayet bu gerçek zaman yani Dehr olmasaydı; kısaca zaman, hareketin sayısından ve hareket de zamanın parçalarının sayımından ibaret olsaydı; birbirinden farklı hızlara sahip olan iki cismin farklı hareket etmeleri veya farklı hızda olmaları da mümkün olmazdı.<sup>706</sup>

8. Ezeli olması açısından Dehr, sonsuz ve bitimsizdir (lâ mütenâhî). Başlangıcı olmadığı gibi bir bitimi ya da sonu da yoktur. Bir başka ifade ile Dehr; sonsuz, sınırsız (lâ mütenâhî) ve tanımsız (gayr-ı muayyen), sayılamayan (lâ yüaddü) bir zamandır. Sonuç olarak; Âlem'den, felekten ve cisimlerden; hatta Âlem'deki zamandan ve bizim zihnimizdeki zaman algısından önce; cisimlerden bağımsız, ezeli, ebedî ve de sınırsız; gerçek ve Mutlak (Küllî) bir Zaman mevcuttur. Ki biz bu zamana Müddet veya Dehr diyoruz.<sup>707</sup>

## **B. Dehr, Felek veya Hareketin Sayısı Olmayıp Araz Değildir ve Gayri Cismânî Bir Cevherdir**

Dehr'in varlığı ve ezeliği kadar önemli bir başka özelliği; araz olmayışı ve cevher oluşu; aynı zamanda da cisim veya cismânî olmayışıdır. Dehr; gerek cisim ve Âlem'den önce olması yani ezeli olması gerekse sonsuz ve sınırsız olması bakımından cisim veya cismânî değildir. Feleklere ve cisme; hatta bizim zihnimizdeki za-

705-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/21-26.

706-Bedevî, *Râzî*, s.33.

707-Dehr ve Zamanın varlığı konusunda tartışmalar ve tarafların delilleri hakkında geniş bilgi için bkz."Dördüncü bölüm; "Zaman'ın mahiyetinin araştırılması": Aristoteles, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre zaman, en büyük (veya en dıştaki) feleğin hareketinin sayısıdır (mikdâr). "el-Mu'teber" adlı eserin sahibi Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî ise zamanı, varlığın veya varoluşun (vücûd) sayımı olarak tarif etmiştir. Bir başka guruba göre zaman, en büyük feleğin hareketinin (sayısı değil) bizzat hareketinin kendisidir. Zamanın soyut bir varsayım olduğunu iddia edenler de olmuştur. Bir başka gurup ise (zamanın noktalara benzeyen "ân"lardan olduğunu kabul ederler ki bunlara göre) nasıl ki bir nokta hareket ederek çizgiyi (hat) oluşturuyorsa "Ân" da zamanı meydana getirir (yef'al)... Fakat eski filozofların çoğu (Yunan ile Yeni-Eflatuncular kastediliyor olabilir) zamanın kadim bir cevher olduğunu, bizatihi zorunlu olduğu; zamanın ne felekler ile ne de feleğin hareketi ile alakasının olmadığını; feleğin sadece zamana ait parçaları saydığını ifade etmektedirler. (Müdet'in) felek tarafından sayılan kısmına zaman; sayılamayan asıl kısmına ise Dehr veya Sermed denilir", Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/21vd,75vd.*



man algısına bağlı olmaması açısından Dehr, araz da değildir.<sup>708</sup> Kendi zatiyla kaimdir<sup>709</sup> yani cevherdir.<sup>710</sup> Varlığının bir başka sebebi yoktur yani zorunludur (vâcib bizâtihi veya lizâtihi<sup>711</sup>). Burada dikkate değer bir başka husus; Dehr'in varlığı için, kadim veya ezelik gibi kavramların ya da ezeli varlıkların olmasının da, zaruri olmayışıdır. Zira Dehr; önce-sonra, kadîm-hâdis gibi bütün zamânî kıyasların ölçüsü olması<sup>712</sup> açısından bütün bu tanımlardan öncedir. Bir başka ifade ile; şayet Dehr olmasaydı biz ne hâdis varlıkların ortaya çıkışından ne de ilkelerin ezeli oluşundan bahsedebilirdik. Eğer biz Nefis, ezeldir diyebiliyorsak; bu Dehr'in varlığı sayesinde. Şayet Dehr, olmasaydı; Nefis, Heyûlâ veya Halâ ezelidir dememiz mümkün olmazdı. Şu halde aynı zamanda ezeli varlıkların varlığının sayısı/ölçüsü olan Dehr, ezeli varlıklardan bağımsız olarak da varlığını sürdürebilir. Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için Dehr ile Felek arasındaki ilişkiyi misal olarak verebiliriz. Aristoteles'e göre zaman, cismin hareketinin sayısı veya feleklerin hareketidir. Yani şayet cisim hareket etmese veya felekler hareketsiz olsa idi; zaman diye bir algıdan söz edemezdik.<sup>713</sup> Kısaca Aristoteles'e göre zaman, arazdır; cisim ve mekana bağlı olarak var olan bir varsayımdır. Oysa Râzî'ye göre cisim veya felekler, Dehr'in ve hatta Âlem'deki zamanın sebebi değildir.<sup>714</sup> Ayrıca zaten felek ve cisimlerin kendileri, hem hâdis hem de fânidirler. Bir başka ifade ile hareket, zamanı doğurmaz; sadece gösterir veya ölçer.<sup>715</sup> Zira gerek Dehr gerekse

708-Krş. Râzî burada takipçisi olarak kabul edilen Bağdâdî'den ayrılmaktadır. bkz. "(cüz'î) Zaman, cevher değil arazdır.", Mu'teber, I/74.

709-Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve'z-Zamân*, s.270,271.

710-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/149.

711-Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s.84.; Kavzîni, s.58.

712-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/150.

713-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de'l-tabîa*, s.128,129.

714-Ibn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I/24vd.

715-Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.142.

Dehr'den Âlem'e feyezân eden cüz'î/izâfî zaman, birer varsayım değil; hakikattirler. Dehr'in, cisim veya felekten bağımsız olmasının en büyük delili; Dehr'in, Âlem ve felekten önce varolması hatta ezeli olmasıdır. Cisim veya felekler, gerçek olan bu zamanı sadece sayabilirler.<sup>716</sup> Hatta günler, aylar ve saatler bile zamanın kendisi olmayıp sadece varolan bu zamana ait bizim ifade ve betimlemelerimizden ibarettir (tıpkı Halâ'nın ve Halâ'dan feyezân eden mekânın kuşatan cisim ile kuşatılan cisim arasındaki boyut olmayıp; cismin zaten varolan mekanda sadece yer tutması gibi). Şu halde felek ve cisimler yok olsalar bile bizim zihnimizden bir zaman algısını silmek mümkün olmaz<sup>717</sup>; bunun sebebi aslında bizim zihnimizin böyle algılaması değil zaten bir Dehr olduğundan ve bizim o Dehr'i idrak etmemizdir. Yani biz algıladığımız veya saydığımız için zaman veya Dehr yoktur; Dehr ve zaman varolduğu için biz zamanı algılayıp sayabiliriz. Dehr ile Dehr'i sayan şeyler arasında varlık açısından bir bağımlılık olmaması açısından; Dehr'in ezeli oluşu, cisimlerin de ezeli oluşunu gerektirmez. Yine Dehr, kendisini ölçen bir varlığın olmadığı zaman olması açısından; Dehr'in tek bir ve devamlı an oluşu, cisimlerin de tek bir ve aynı; değişmeyen şeyler olmasına yol açmaz (bu durumda Dehr, bir andır demek; Âlem'in başlangıcı ile sonu veya varlığı ile yokluğu aynıdır veya Aristoteles ile biz aynı zamanda yaşıyor olmak zorunda kalırız gibi saçma bir sonuca da gitmiş olmayız). Râzî Dehr ile ilgili görüşlerini daha da ileri götürerek aslında bizim saydığımız şeyin Küllî Zaman değil, Âlem'deki cüz'î zaman olduğunu; zira Dehr'in sonsuz olması hasebiyle; sayılabilen bir şeyin sonlu olması gerektiğinden<sup>718</sup> Dehr'in sayılmasının mümkün olamayacağını savunmuştur.<sup>719</sup> Ayrıca Dehr,

716-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/148.

717-Krş. "Cisimler ve hareket ortadan kalksa bile zaman yani öncelik ve sonralık hissini zihinlerimizden silinmesi imkansızdır.", Bağdâdî, I/90.

718-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/97-99.

719-Bîrûnî, *Tahkîk*, 163.; Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/148.

parçalanamaz; basittir ve bu nedenle de oluş veya bozuluşa maruz kalmaz. Râzî'ye göre Dehr'in sonsuzluğunu ve buna bağlı ezeliğini ve ebediliğini sağlayan şey; Proklos gibi döngüsel (dairevi) harekete sahip olması değil; bu basit ve parçalanamaz yapısıdır diyebiliriz.<sup>720</sup> Tıpkı basit ve parçalanamaz olan Heyûlâ'nın mürekkep olmaması ve buna bağlı olarak da fâni olmaması yani ezeli ve ebedi olması gibi; basit ve tek bir (Vâhid<sup>721</sup>) ân olan Dehr; değişme ve parçalanmaya maruz kalmadığından<sup>722</sup> tanımlanamaz veya sayılamaz/ölçülemez.<sup>723</sup> Buna bağlı olarak da tek bir andan ibaret olması açısından Dehr, ezeli ve ebedidir.<sup>724</sup> Şu halde Râzî'ye göre Dehr, ândır.<sup>725</sup> Ve bu "ân", bir tekdir.<sup>726</sup> Ayrıca Dehr, sonsuz ve devamlıdır.<sup>727</sup> Şu halde

720- "Dehr'i kabul edenlerin bazıları; Dehr'in dairevi bir hareketin sayısı olduğunu iddia ederek Dehr'in sonsuz olduğunu ispata çalışmışlardır.", Bîrûnî, *Tahkik*, s.243. Râzî, bunlardan değildir. Ayrıca krş. "Herakleitus'ta sonsuz oluş ve bozuluş yani bir döngü vardır.", bkz. Von Aster, s.43. Râzî bu gruba dahil değildir. Kuvvetle muhtemel, burada sözü edilenler; Hind, İrân veya Harrân'a ait dinler veya felsefeler olmalıdır. Ona göre doğrusal ya da döngüsel olsun sayılabilen her şey sonludur. Râzî'ye göre Dehr'i sonsuz yapan şey, basit ve tek bir oluşudur.

721-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/76.

722-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/97-99.

723-Bayraktar, s.83.

724-Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.14-16.

725-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa*, s.131.

726-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/76. Fakat burada Dehr'in tek bir olmasıyla, Yeni-Eflâtuncu manada feleğin hareketi olan sonsuz zamanın tek bir oluşunu karıştırmamak gerekiyor. Râzî; Sabit b. Kurrâ ile Kindî'nin; "zamanın, feleğin hareketine bağlı olarak dairevi veya tek bir andan ibaret oluşu sebebiyle sonsuz olması" fikrine itiraz etmektedir. Zira bu durumda; zaman bir tekdir diyecek olsak; zamanda bir değişme veya farklılık olmayacağından; zamanın saydığı şeyin de değişmesinin imkansız olması gerekecekti. Bu durumda Arristo'nun da bugün yaşıyor olması gerekirdi ki bu saçma ve cahilane bir iddiadır. Oysa Dehr'in tek bir an olmasında ise durum farklıdır. Zira Dehr'in saydığı şeyler zaten değişmeyen ve ezeli olan varlıklardır. Ayrıca Dehr, zaten kendisini ölçen bir cisim veya başka bir varlığa bağlı olmadan vardır. Yani varlığı cisim veya diğer ezeli varlıklardan bağımsızdır. Varlıklar Dehr'den bir pay alarak varlıklarını sürdürürler. Bu durumda Dehr'de bir değişiklik olmaması durumu, cisim ve feleklerde bir değişimin olmasına mani değildir. Yani bir başka ifade ile; Dehr'in tek bir oluşu; oluş ve bozuluşa, cisimlerin akışına mani değildir. Ayrıca Râzî'ye göre, bizim Dehr'e ait tanımlamalarımız Dehr'in de öyle olmasını gerektirmez (bkz. Makâle fi mâ ba'de't-tabîa, s.128,129).

727-Ebû Hâtîm, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.14.

Dehr, ân-ı dâim'dir.<sup>728</sup> Akıp giden bir cevherdir (cevherün yecrî).<sup>729</sup>

### C. Bilfiil Vardır

Cisim veya cismânî olmayan, sonsuz ve sınırsız, ezeli cevher olması bakımından Dehr de, tıpkı Heyûlâ ve Halâ gibi yokluk değildir<sup>730</sup>; varlık sahibidir ve de gerçektir (müsbet).<sup>731</sup> Mutlak Zaman'ın; feleklerin hareketi veya cismin hareketinin sayısı olmaması; aksine cisimlerin ve feleğin bizatihi varolan bir zamanı sayıyor olmalarından dolayı Dehr, cisme bağlı bizim zihnimizin bir varsayımı değildir. Ayrıca Dehr, Heyûlâ veya Nefs'in ezeliğine bağlı olan bir şey değil; bunların varlığından bağımsız olarak da mevcut olması ve örneğin Halâ'nın kendisi ile birlikte varolan Dehr sayesinde ezeli olarak tanımlanmasından; yani ezeli bir cevher oluşu nedeniyle Dehr, bilkuvve de değildir; ezelden beri varolmak ve cevher olmak bakımından Dehr, bilfiil olarak vardır. Zira Dehr, önce-sonra hatta kadîm-hâdis gibi bütün tanımlamalardan önce<sup>732</sup> ve bağımsız olarak varolduğundan dolayı bir imkan veya faraziye yahut yüklem olamaz. O, bizatihi gerçektir; zihni veya farazi değildir. Âlem'den ve insandan önce vardır. Ve ebediyen de varolacaktır. Fakat mahsûs yani duyularla algılanabilir değildir. Hatta Dehr, saat veya takvimle de ölçülemez.<sup>733</sup> Sadece akıl ile bilinmesi mümkündür. Aslında takvim, günler veya saatler, Küllî ve Mutlak Zaman'ın hatta cüzi zamanın bile bizatihi kendisi değil; sadece bu zamana yönelik bizim algılarımızdan ibarettir. Şu halde Dehr; saat, takvim ve günlerden, hareketten ve hatta bizim zaman algımızdan daha başka bir gerçek-

728-Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/97-99. krş. Râzî'nin felsefi düşüncesinin kaynakları arasında zikredebileceğimiz Câbir'e göre Zaman parçasız, tek bir cevherdir. Cinslerin ilki ve üstüdür. Câbir b. Hayyân'dan aktaran, Cirar Cihâmî, s.336.

729-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.128,129.; Bedevî, *Râzî*, s.33.

730-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/149.

731-Paulus Kraus ve Shlomo Pines, *Râzî*, s.643.

732-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/150.

733-Bîrûnî, *Tahkîk*, 163.; Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/148.

lik ve varlığa sahiptir.<sup>734</sup>

#### D. Dehr'in Diğer Özellikleri

Dehr'in; ezeli, sonsuz, bilfiil varolan, sınırsız gayri cismânî, tek bir ve basit cevher olması haricinde bir takım başka özellikleri de mevcuttur. Örneğin Dehr, cansızdır.<sup>735</sup> Buna bağlı olarak ilim, irade ve duyguları yoktur. Aklî veya hissî idrak gibi bir durumda Dehr için söz konusu olamaz. Mütemekkin değildir. Mekanda yer tutmaz. Boyutu veya hacmi de yoktur. Cansız olmasına bağlı olarak etkin (fâil/müessir) veya edilgen (münfail/müteessir) de değildir.<sup>736</sup> Yani doğrudan bir fiil icra etmez veya bir fiile doğrudan maruz kalmaz. Ancak Bârî ile ilişkisi üzerinde dururken değineceğimiz üzere dolaylı olarak bir takım etkilere maruzdur; cüzileşir ve cisim ile ilişki kurar.

Diğer taraftan Râzî; Dehr'in, sonsuz hareketli olduğunu ifade etmekle<sup>737</sup> meseleyi karmaşık bir hale getirmiştir. Zira burada Dehr'in, hareketli olmasından bahsederken iki noktayı gözden kaçırmamak gerekir. Birincisi Dehr'in, mekanda yer tutmaması; ikincisi ise Dehr'in; değişmeyen ve parçalanmayan tek bir andan ibaret olmasıdır. Mekanda yer tutmaması açısından Dehr'in, yer değiştirme anlamında fiziksel bir hareketinin olması mümkün değildir. Ezeli ve ebedî tek bir andan ibaret olması açısından da Dehr'in, herhangi bir hareket veya değişime konu olması mümkün değildir. Ayrıca hareket sayılabilir ve sayılabilen bir şey, ezeli veya ebedi olamaz. Tıpkı Heyûlâ'nın, sonsuz ve yönsüz bir mekanda tanımsız bir hareketi gibi Dehr de; bizim tarif edemediğimiz veya anlayamadığımız bir

734-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.128,129.; Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.14-16.

735-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

736-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/145.; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/403.; Cürçânî, *el-Mevâkıf*, I/438.

737-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.14-16.

harekete sahiptir. Fiziki veya Aristocu manada söylemek gerekirse aslında Dehr, hareketli değildir.

Râzî'nin Dehr algısında bir başka önemli husus; onun sonsuzluk ile ilgili yapmış olduğu tarifdir. Yeni-Eflâtunculara (örneğin Proklos) iki türlü zaman vardır.<sup>738</sup> Birisi feleğin hareketi olup devamlıdır. Diğeri ise feleğin altındaki hareketin sayısı olup, sonludur. Fakat Râzî, bu ayrımı kabul etmez.<sup>739</sup> Râzî'ye göre hem feleğin hareketi hem de feleğin altında bulunan cisimlerin hareketi, aynı olup; ikisi de sonludur.<sup>740</sup> Dahası hem hareket hem de harekete bağlı zaman hâdistir.<sup>741</sup> Dehr ise, bu iki hareketten farklıdır; yani zaman değildir. Bir başka ifade ile; Râzî, Yeni-Eflâtunculardan ve hatta takipçisi olduğu Eflâtûn'dan daha farklı bir zaman anlayışına sahiptir. Zira Eflâtûn'da bile Dehr bu kadar aşkın ve mutlak bir ilke değildir.<sup>742</sup> Herekleitus'e göre, sonsuzluğu sağlayan şey; sürekli oluş ve bozuluş yani kısır döngüdür. Demokritos da atomların sürekli ve karmaşık hareket etmesi şeklinde ezeliyeti tarif etmiştir.<sup>743</sup> Fakat Râzî'ye göre Dehr, atomlardan veya onların hareketinden hatta Halâ'dan, ayrıca cisimden yani oluş ve bozuluştan bağımsız ve ayrı olarak varolmakla birlikte aynı zamanda da ezelidir. Şu halde Râzî;

738-Krş. "İki tür zaman vardır. Birincisi tek bir hal üzere devamlı olandır ki bu feleklerin (veya gezegenlerin/kevâkib) kendisidir. İkincisi ise sürekli olarak oluş ve bozuluş alemine intikal eden zamandır." bzk. Câbir b. Hayyân'dan nakil Cirar Cihâmî, s.336.

739-Paulus Kraus ve Shlomo Pines, Râzî, s.643.

740-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.128.

741-Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/100,101.

742-Krş. Eflâtûn'da bir ölümlülük vardır ve Tanrı ölümlülüğün bir taklidini yaparak; Âlem'de zamanı var etmiştir. Bu zaman, Tanrı'nın müsaade ettiği ölçüde bakidir; yani Tanrı'nın irade ve takdirine bağlıdır. bzk. Cevâmîu kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmi't-tabîi li Câlînûs, 5a. Ayrıca bzk. "Eflâtûn'da Dehr, aklî Âlem'in (yani felekler ve semânın/ilahi varlıkların) ölçüsüdür.", Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.142.; "Eflatun; zamanın feleğin hareketi olduğuna karşı çıkmaktadır. Zira felekler birden çoktur ve hareketleri de birbirinden farklıdır. Oysa zaman çeşitli ve farklı değildir. Bir tekdir. Aynıdır. Şu halde zamana; feleğin hareketi değil bu hareketlerin sayıdır. Aslında hareket zaman ile bilinir.", thk. Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s.265

743-Von Aster, s.43.

Dehr görüşünde Eflâtûn, Demokritos ve Proclos'dan ayrılmaktadır. Râzî'nin, Sâbiileri, Mecûsileri veya Berâhime'yi taklit ettiği iddialarına gelince; gerek Sâbiiler gerekse Mecusilerde; sonsuz bir zaman bulunmakla birlikte söz konusu zaman, sayılabilir ve bu sonsuz zamanın, devirleri vardır.<sup>744</sup> Oysa Râzî'ye göre Dehr, sayılamaz ve bölümlere ayıramaz. Râzî, *Makâle fi mâ ba 'de 't-tabîa* adlı eserinde kendisinden önce düşünürlerin iki tür zaman anlayışına sahip olduklarından bahsederek; adı geçen iki tür zamanın da sonlu olduğuna işaret etmektedir.<sup>745</sup> Bu zamanlardan birincisi, Proclos'un feleğin altındaki cisimlere ait olduğunu söylediği doğrusal hareketin; ikincisi ise feleğin hareketi olan döngüsel hareketin ölçüsü olan zamandır. Proclos'a göre doğrusal hareket sonlu; döngüsel hareket ise sonsuzdur. Oysa Râzî'ye göre gerek doğrusal gerekse döngüsel hareket sonludur ve biz her iki hareketin de ölçüsüne zaman diyoruz. Oysa Dehr, bu iki tür hareketin ölçüsünden farklı bir şeydir. İbn Sînâ da söz konusu üçlü zaman ayırımını kullanır ve zaman, Dehr ve Sermed olmak üzere üç türlü kavrama yer verir. İbn Sînâ'nın bu kavramlara dair yaptığı açıklamalar dikkate alındığında; zamanın cismânî Âlem'e ait varlıkların hareketi, Dehr'in ise aklî varlıklara örneğin nefis ve faal aklın varlığına dair tasavvurlar olduğunu söylemek mümkündür. Sermed ise muhtemelen ilâhî olana ait ezeli ve sonsuz varlıklar ile ilgili olmalıdır.<sup>746</sup> İbn Sînâ'nın görüşlerine olan benzerliği, Râzî'nin iddia edildiği gibi felsefe tarihinde çok da önemsiz veya unutulmuş bir filozof olmadığına işaret etmektedir.

### E. Dehr'in Heyûlâ ve Halâ ile İlişkisi

Dehr dört ilkenin izah ve anlaşılması için önemli olmakla birlikte; maalesef Fahreddîn Râzî ve Merzûkî hariç diğer müellifler bu konu üzerinde yeterince durmuş değillerdir. Elimizde mevcut olan

744-Şinasi Gündüz, *Son Gnostik Sâbiler-İnanç Esasları ve İbadetleri*, s.118vd.

745-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba 'de 't-tabîa*, s.128,129.

746-Krş. İbn Sînâ, *Metafizik*, I/145vd.

verilere dayanarak kısa da olsa Dehr'in ne olduğu veya ne olmadığı üzerinde durduk. Burada son olarak Dehr'in daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağını düşündüğümüz; Dehr ile diğer dört ilkenin ilişkisi üzerinde durmak istiyoruz. İlk olarak; Dehr'in, Heyûlâ ve Halâ ile olan ilişkisini ele alacağız. Varlık ve özellikleri açısından birbirine yakın/eşit olması açısından Halâ ile Heyûlâ'yı birlikte değerlendirmeyi uygun gördük.

Dehr; cansız olma, irade, ilim ve akıldan yoksun olma, hareketsiz ve sonsuz/ezeli olma gibi özellikler açısından Heyûlâ ve Halâ ile ortaktır. Ayrıca her üç ilke de; cismânî olmayan bilfiil varlık sahibi cevherlerdir. Heyûlâ'nın aksine Dehr de, Halâ gibi doğrudan bir fiile konu olmamaktadır. Dehr'i Heyûlâ'dan ayıran bir başka özellik; Dehr'in atomistik olmamasıdır. Zira Heyûlâ, sonsuz sayıda atomlardan oluşurken; Dehr tek bir ândır. Dehr; Halâ'dan farklı olarak cezbe kuvvesine sahip değildir. Ayrıca Halâ, bir takım noktalardan oluşmakta veya bir şekilde Halâ üzerinde belli koordinatlar vermek; mesela A atomu, X noktasında bulunur veya Âlem, Halâ'nın içindedir gibi bir takım izahlar yapmak mümkündür. Aynı şekilde Heyûlâ'nın atomları da bir şekilde fiilen olmasa bile<sup>747</sup> zihnen bölünebilmektedir. Oysa Dehr için böyle bir bölümlenme veya işaretleme yapmak mümkün değildir. Örneğin; Nefis, Heyûlâ'ya, Dehr'in Y zamanında meyletmiştir veya Âlem X noktasında yaratılacak Dehr'in Z noktasında son bulacak da diyemeyiz. Bu da Dehr'e; Heyûlâ ve Halâ aleyhine bir ilahilik kazandırmaktadır. Kısaca Heyûlâ, atomlardan oluşur. Halâ da bir manada atomistiktir; noktalara ayrılabilir. Oysa Dehr bir tektir veya tek bir noktadır.

Dehr'in Halâ ile olan ilk ilişkisi; Halâ'nın ezeliyet sebebi Dehr olmamakla birlikte; Halâ'nın ezeliyetinin (lem yezel veya lâ yezâl) ifadesinin, Dehr'e bağlı olmasıdır. Yani biz Halâ ezeliyedir derken

747-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.39.



Dehr'e tabi olan bir açıklama yapmaktayız. Ayrıca Râzî'nin sisteminde; sonsuz ve sınırsız olma ile ezeli/ebedi olmak eşit ve karşılıklı zorunlu ilişki içindedir.<sup>748</sup> Bir başka ifade ile; sonsuz olan, ezeli olur veya ezeli olan, aynı zamanda sonsuz da olmak zorundadır. Sistemde, sonsuzluğun/bitimsizliğin ifadesi, Halâ; ezeliğin ifadesi ise, Dehr'dir. Şu halde Dehr ile Halâ arasında; özellikle Heyûlâ'nın ezelik ve sonsuzluğunu ifade etmek açısından bir bağımlık ve birliktelik söz konusudur. Son olarak; Dehr, mütemekkin değildir. Yani Halâ'da veya başka bir mahalde yer kaplamaz. Şu halde Dehr, Halâ'nın ötesindedir.

Dehr'in Heyûlâ olan ilişkisi ise öncelikle Dehr meselesinde olduğu gibi Heyûlâ'nın ezeliğinin de, Dehr ile ifade edilmesidir. Bir başka ifade ile; Heyûlâ'nın varlık ve ezeliği, sonsuz ve yönsüz mekan olan Halâ'da, yine ancak sonsuz olan Dehr ile ifade edilebilir. Diğer taraftan Dehr, Heyûlâ'nın aksine mütemekkin değildir. Belli bir mekanı bulunmaz. Yani Halâ'nın sınırları içinde değildir. Ve ayrıca Dehr, atomistik değildir; atomlardan oluşmaz. tek bir noktadır. Basittir. Bu da Dehr'e Heyûlâ karşısında bir üstünlük kazandırmaktadır.

Sonuç olarak; Dehr de, Heyûlâ ve Halâ ile bazı ortak özelliklere sahip olmanın yanında her Üç İlke de, Âlem'in yaratılışı esnasında cüzileşirler. Ancak Heyûlâ ve Halâ'nın ezeliği, Dehr ile ifade edilir. Şayet Dehr olmasaydı; bu iki ilkenin ezeliğini ifade etmek mümkün olmayacaktı.<sup>749</sup> Peki acaba Heyûlâ ve Halâ olmasaydı; Âlem'den önce bir varlığın söz konusu olmaması hasebiyle yine de Dehr'in varlığından söz edebilecek miydik? Bu sorunun cevabı; Dehr'in, Bârî ile olan irtibatında gizli olmakla birlikte burada şu ka-

748-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve'z-Zamân*, s.254.

749-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve'z-Zamân*, s.270,271.

darını söylemek mümkündür, İbn Miskeveyh'in<sup>750</sup> ve İbn Hazm'in<sup>751</sup> iddialarının aksine, Râzî'ye göre Dehr; Heyûlâ'nın, Halâ'daki sonsuz hareketinin veya hareketsizliğinin sayısı değildir. Veya bu iki ilkenin varlığına ait izafetler de olamaz. Aksine bu iki ilke; sadece varolan bir Dehr'den kendi paylarına düşen ezeliği yüklenirler. Ayrıca Dehr, atomistik veya mütemekkin de olmadığından Dehr'in, varlık ve mahiyet bakımından Halâ ve Heyûlâ'dan daha üstün ve ilâhî olana daha yakın olduğunu söylemek mümkündür.<sup>752</sup>

### F. Dehr-Nefis İlişkisi

Dehr'in, Nefis ile olan ilişkisine gelince; Dehr ile Nefis; ezelik, gayri cismânî cevher olma, mütemekkin olmama, basit ve parçalanamaz tek bir yapıya sahip olma; atomistik olmama gibi özellikler bakımından ortaktırlar. Nefs'in, Dehr'e olan üstünlüğü ise, sahip olduğu akıl, idrak ve hislerdir. Özellikler bakımından yaptığımız bu kısa kıyaslamadan sonra; aralarındaki bu ilişkiyi birkaç farklı açıdan ele almak mümkündür. Dehr'in Nefis ile olan ilk ilişkisi; Nefs'in, Dehr'de varolmasıdır. Nefs'in varlık, ezelik ve ebediliğinin kaynağı, Dehr olmamakla birlikte; ancak Dehr'in varlığı sayesinde Nefs'in varlığından veya ezeliğinden söz edebiliyoruz. Şu halde Dehr, Nefs'ten önce varolmasa bile en azından Nefis ile beraber mevcuttur. Yine Nefis, Dehr içinde Heyûlâ'ya meyleder. Yine Dehr'e bağlı olarak cüzileşip cisimlerle ilişki kurar. Ve asıl önemlisi yine aynı şekilde Dehr'de, asıl Âlem'ine dönüş yapar.

Diğer taraftan Dehr, doğrudan bir fiile konu olmamakla birlikte; dolaylı olarak Nefs'in etkisinde kalmıştır diyebiliriz. Zira Nefis, Heyûlâ'ya meyletmeseydi; Âlem, yaratılmamış olacaktı. Âlem, yaratılmasaydı; bu durumda Dehr'in cüzileşmesi de söz konusu ol-

750-İbn Miskeveyh'ten nakleden Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve'z-Zamân*, s.270.

751-İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîl ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I/33.

752-Krş. Eflâtûn'a göre her zatıyla kaim olan cevher zamansızdır ve Dehr'e tabidir. bkz. Bedevî, *el-Eflâtûniyye el-muhdese*, s.25.

mayacaktı. Şu halde Dehr, dolaylı olarak Nefs'in etkisinde kalarak cüzleşmiş ve cisimle bir şekilde irtibat kurarak; sayılabilir hale gelmiştir.

Râzî'ye göre Dehr, bütün zamani kıyaslardan öncedir. Burada, vardı, yoktu gibi tanımlamalarında zamana ait hükümler olduğu göz önünde tutulduğunda ve Nefs'in, hayat ile özdeşleştiği düşünüldüğü zaman; sistemde Dehr'in, Nefs'ten ve hayattan önce olduğunu söylemek mümkündür. Zira burada; Nefis veya diğer ilkeler varolduğu için Dehr vardır diyemeyiz. Aksine Dehr, varolduğu için diğer üç ilke (Nefis, Heyûlâ ve Halâ) ezeldir; dahası vardır diyebiliyoruz. Şu halde Dehr, Nefs'ten daha fazla Bârî'ye ve dolayısıyla ilâhi Âlem'e yakındır. Peki acaba Dehr; varlığa ait bir yüklem midir yoksa zaman ile alakalı bir betimleme midir? Dehr'in, kendi varlığı da vardır ve bu varlık, ezeli olmaktan ayrı bir sıfat olmalıdır. Şu halde Dehr, varlık değil; ezeliliktir. Bu durumda Dehr ile kastedilen ezeliliğin, ontolojik değil; zamana ait bir öncelik veya ezelilik olduğunu söylemek mümkündür. Zira Aşağıda da üzerinde duracağımız gibi, Nefis, Heyûlâ ve Halâ; sahip oldukları özellik ve mahiyet bakımından Dehr'den daha aşağıdadır fakat ezelidirler. Şu halde bu ilkelerin ezeliliği, zamanın içinde, kendilerine kendi türlerinden bir başka varlığın tekaddüm etmemiş olması ve yine söz konusu ilkelerin, Âlem'den önce varolmalarının bir ifadesidir diyebiliriz. Râzî'nin "gayri mütenâhi olan her şey Dehr ile beraberdir"<sup>753</sup> ifadesinden kastının; bu şeylerin varlığı Dehr ile bilinebilir manasında olup, yukarıda izah ettiğimiz bağlamda beyan edilmiş olmalıdır.

### G. Dehr- Bârî İlişkisi

Son olarak Dehr'in, Bârî ile olan ilişkisi üzerinde duracağız ki; bu ilişki biçimi hem diğer ilkelerin anlaşılmasında; hem de sistemin çözümlenmesinde bize bazı önemli ipuçları vermesi açısından

753-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.39.

kritik bir noktayı teşkil etmektedir. Zira; Râzî'nin ontolojik ilkele-ri; genelde Beş Ezeli İlke veya Beş Kadim adıyla bilinir. Burada Dehr'in, Bârî ile olan ilişkisinin; Bârî ile diğer Üç İlke'nin ezeliliğini tanımlamak; dahası (Dehr dahil) Beş İlke'nin ezeliklik ve varlık açısından eşit veya denk olup olmadığını izah etmek açısından bize bazı fikirler verecektir. Zira sistemin temel karakteri olan ezeliliğin karşılığı, Dehr'dir; bir başka ifade ile ezeliklik dediğimiz şey; bizim Dehr'e ait tanımlamalarımızdan ibarettir; kısaca ezeliklik ve ebedilik bizatihi Dehr'in kendisidir.

Buraya kadar Dehr'in, diğer üç ilke ile ele aldığımız ilişkilere dayanarak; diğer üç ilkenin, Dehr'e göre daha aşağıda bulunması gerektiğini söylemek mümkündür. Şöyle ki; Râzî'nin sisteminde zaman, harekete ve cisimlere bağlı değildir. Yani cisim hareket ettiğinde hareketi ve değişimi ifade etmek için zamanı varsayarız gibi bir görüşü Râzî kabul etmez. Ona göre, tam tersine; zaman varolduğu için (ve zaman algısı cismânî varlıktan önce olduğuna göre) cisim de varolmak için zamanı saymak zorundadır. Aynı şekilde; Nefis, Heyûlâ ve Halâ da, var ve ezeli olmak için Dehr'e bir şekilde bağlı olmak ya da onunla ilişki kurmak zorundadırlar. Sonuç olarak Dehr, diğer Üç İlke'den üstündür diyebiliriz.

İşte tam bu noktada; gerek klasik müelliflerin gerekse modern araştırmacıların iddia ettiğinin aksine; ortaya çok farklı bir sonuç çıkmaktadır. Zira Dehr'in, diğer Üç İlke ile olan ilişkisi (ki buna Nefs'in, Halâ ve Heyûlâ'dan aşkın olduğunu da eklersek); Beş İlke sisteminde bir parçalanmaya yol açmakta veya bizi, bu ilkeleri kendi içlerinde bir şekilde tasnife tabi tutmaya mecbur kılmaktadır. Zira bu zamana kadar Râzî hakkında araştırma yapanlar; Beş İlke'nin her biri, diğerinden bağımsız; aynı ölçüde ezeli ve de mutlak ilke olduğunu kabul etmişlerdir. Fakat gerek Nefs'in, Halâ ve Heyûlâ'ya olan aşkınlığı; gerekse Dehr'in (Bârî dışındaki) diğer üç ilkeye olan

üstünlüğü, (Dehr'in diğer Üç İlke'ye olan bu üstünlüğünün yanında bu ilkelerin varlığında bir değişiklik olması-örneğin Heyûlâ'nın unsurlara dönüşmesi veya Nefs'in Heyûlâ'ya meyletmesi gibi- meselesi de ilave edildiğinde) sistemi yeniden düşünme zarureti doğurmuştur. Sistemi yeniden düşünme ve ilkeler arasında bir tasnif yapmayı bir sonraki bölüme bırakarak burada diğer üç ilkeden önce olan Dehr'in, Bârî ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu ele almak istiyoruz.

Dehr ile Bârî'nin sahip oldukları özellikler açısından, aralarında bir kıyaslama yapıldığında Bârî'nin, Dehr'e göre aşkın ve üstün bir konumda olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Zira her ne kadar gerek Bârî gerekse Dehr; gayri cismânî, ezeli ve sonsuz cevher olma; ayrıca mekanda yer tutmama ve de en önemlisi diğer üç ilkeye (Nefs, Heyûlâ ve Halâ) göre önce ve aşkın olma gibi bir takım ortak özelliklere sahip olsalar da; Dehr, Bârî'nin sahip olduğu; kudret, yaratma, eylem, akıl, ilim, idrak, hikmet, irade ve hayat sıfatlarından yoksundur. Şu halde sahip oldukları nitelikler açısından Bârî, Dehr'den mutlak bir şekilde üstündür. Aralarındaki ilişki tarzına gelince; söz konusu ilişkiyi birkaç farklı açıdan izah etmek mümkündür. Öncelikli olarak Dehr, yaratmaya konu olmuştur. Zira Âlem'in yaratılışından sonra Dehr, cüzileşerek, zamanı meydana getirmiştir. Söz konusu bu cüzileşme Bârî'nin kudret ve takdiri ile gerçekleşmiştir. Aynı zamanda Dehr, hareketsizdir ve sayılamaz. Bir tekdir, bölünemez. Oysa kaynağı Dehr olan izafî zaman sayılabilir ve bölünebilir. Şu halde Dehr; Bârî'nin iradesi ile hareketsiz iken harekete geçmiştir. Bu durumda Bârî'nin tesiri altındadır.

Dehr, diğer üç ilkeden üstündür fakat onun Bârî karşısındaki konumuna dair kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bu soruya net bir cevap vermek mümkün olmasa bile en azından Dehr'in, Bârî'den daha üstün konumda olduğunu söyleme imkanımız yoktur. Şu halde Dehr, ya varlık olarak Bârî ile beraberdir veya ondan sonradır. Bârî'den var

ve ezelfi diye söz edebiliyoruz. Fakat bu durumda, Bârî'de Dehr'in içinde midir yani Bârî'nin de bir zamanı var mıdır? Maalesef bu sorulara da kesin bir cevap veremiyoruz. Zira diğer ilkeler, bir şekilde Âlem ile ilişkiye girmekte ve de cüzileşmektedirler. Aslında Dehr, bu ilkelerin Âlem'e olan konumunu yani önceliğini ve Âlem'in yok oluşundan sonraki varlığını ifade etmektedir. Bârî ise, cisim ile doğrudan ilişki kurup cüzileşmemekte; bir başka ifade ile şahsında bir değişiklik olmamaktadır. Fakat yine de Bârî için, "Âlem'den önce ve sonra varolması" gibi bir tanımlamaya ihtiyaç duyduğumuzdan; Bârî'nin de, bir şekilde Dehr ile ilişki içinde olduğunu söylemek mümkündür.

Sistemin bu noktadaki açmazınının, İranşehrî'nin görüşü ile çözülebileceği kanaatindeyiz. Nâsır Hüsrev'e göre, Râzî ve hocası İranşehrî; Dehr'in Allah'ın ilim; hareket ve zaman ise fiil sıfatı ile alakalı olduğunu savunmuşlardır. Fakat İranşehrî, Dehr'i doğrudan Allah'ın ilim sıfatı veya bu sıfatın bir tezahürü sayarken; Râzî, Dehr'i ayrı bir ilke olarak kabul etmiştir.<sup>754</sup> Kısaca Nâsır Hüsrev'e göre İranşehrî, Dehr'in Allah'ın zat ve sıfatlarından ayrı bir şey olmadığını; Bârî ile Dehr arasında varolan söz konusu ayrımının sadece isimde olduğunu kabul ederken; Râzî, Dehr'in, Allah'ın zat ve sıfatlarından bağımsız bir cevher olduğunu iddia etmiştir. Ancak Nâsır Hüsrev'in bu naklinden; her ne kadar Râzî'ye göre Dehr, Bârî'den bağımsız bir cevher olsa da; yine de Râzî'nin, Dehr'i; Bârî'nin ilim veya kudret sıfatı ile bir şekilde irtibatlandığını söylemek mümkündür. Kısaca Râzî'ye göre Dehr, Bârî'nin ilim ve kudret sıfatı olmasa bile; en azından ilim ve yaratma sıfatları ile ayrılmaz bir ilişki içindedir. Fakat Râzî'nin, İranşehrî'ye ait bu görüşü ne derecede benimsediğini ve Dehr ile Bârî'nin sıfatları arasında tam olarak nasıl bir ilişki kurduğunu; elimizde mevcut metinlere dayanarak tam ola-

754-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve'z-Zamân*, s.266.

rak ortaya koyamadığımızdan; Râzî'nin sisteminin bir başka eksik tarafının burası olduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Fakat yine de Dehr, Bârî'ye ve dolayısıyla ilâhi olan en yakın ilkedir<sup>755</sup> ve bu durumda diğer üç ilkeden (Nefis, Heyûlâ ve Halâ) aşkın ve üstündür.<sup>756</sup> Dehr, varlık olarak Bârî ile ayrılmaz bir ilişki içinde olmakla birlikte (bir nevi eşit veya denk); yine de Bârî'nin iradesi ve etkisi altında olması hasebiyle bir şekilde Bârî'den mer-tebe olarak daha aşağıda bulunmaktadır.<sup>757</sup> Ayrıca Râzî'nin, Dehr'in ispatına gerekçe olarak öne sürdüğü bir delilin de Âlem ile Bârî'yi ayırmak olduğu düşünülürse<sup>758</sup>; Dehr'in, (zaman bakımından olma-sa bile) varlık olarak Bârî'ye göre ikinci sırada olduğunu söylemek mümkündür.

## VI. DEĞERLENDİRME

Buraya kadar; Beş Ontolojik İlke'den her birisini tek tek ele alarak; nasıl bir varlık ve mahiyete sahip olduklarını inceleme-ye çalıştık ve kısaca her bir ilkenin, diğeriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu izah ettik. Burada son olarak; Beş İlke'yi toplu olarak bir karşılaştırmaya tabi tutarak bir nevi konuyu özetlemek istiyoruz.

755-Krş. İslâmî lüteratürde Dehr algısı için bkz. "*Dehr'e sövmeyin zira Dehr, Allah'ır (bir rivayette Allah'ın kendisi, Dehr'dir).*", Buhari, *Edeb* 101; Müslim, *Elfaz*, 516; Ebu Davud, *Edeb* 81; Muvatta, *Kelam* 3. Ayrıca bkz. "*Resulullah SAV'den gelen birçok duada; Efendimiz; "Ya Ezel! Ya Ebed" gibi hitaplarla Allah'a hitap etmektedir.*", Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/77. Kuran-ı Kerim'de Dehr; iki ayet-i kerimede (Câsiye, 45/24; Dehr(İnsan), 76/1). Ayeti kerimelerin tefsiri için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVIII;231,232; XXX;208,209.

756-Krş. İbn Sînâ'da Dehr, feleğin sonsuz hareketi iken; Sermed felekten üstün ve ilahidir. bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, I/175vd. Ayrıca bkz. Râzî'den sonra bazı Müslüman düşünürler Dehr'i, Yaratıcı'nın sıfatlarıyla ilişkilendirmişlerdir. Örneğin: Dâvûd Kayserî'ye göre de Mutlak Zaman vardır ve bu zaman gerçektir. Dâvudu Kayserî, Mutlak Zaman'ın varlığını ve gerçekliğini; (buna bağlı olarak da ezeli ve ebedi oluşunu), Allah'ın varlığıyla ve beka sıfatıyla ilişkilendirmiştir. Edrem, s.20.

757-Krş. Yeni-Eflâtûnculara göre Enniyyet (ilk varlık-tanrı); dehr'den üstündür (e'lâ) ve ondan öncedir (kabl). bkz. *Kitâbu'l-İzâh li Aristutâlis fi hayri'l-mahz*, vr.2b.; İlk Enniyyet; dehr'in de illetidir. Aynı yer.

758-Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/97-99.

Zira çalışmamızın temel amacı; buraya kadar tek tek ele alınan ilkelere bir sistem dahilinde ve birbirleri ile ilişki içinde düşünmeyi sağlamaktır. Beş İlke'den her birisinin temel özellikleri dikkate alınıp bunları birer cümleyle ifade etmek istediğimizde; aşağıdaki tabloyu elde etmiş bulunuyoruz (bkz. Tablo 1).

Tablo 1'i incelediğimizde; Bârî'nin, diğer Dört İlke'den; hayat, ilim, irade, hikmet ve kudret sıfatları bakımından üstün olduğu; ayrıca Bârî'nin kendi dışındaki herhangi bir başka şeye muhtaç olmadığı; varlığında bir değişme ya da dönüşme olmadığından; buna ilaveten cüzileşmesi de söz konusu olmamasına binaen; Bârî'nin varlığının tam olduğu görülecektir. Buna bağlı olarak Bârî'nin varlığında, bir artma ya da eksilme olmaz. Oysa diğer ilkelerin varlığında bir cüzileşme vardır. Örneğin yine Nefis varlık bakımında olmasa da yine de bir takım özellikler bakımından tam değildir. Zira Âlem'in yaratılışındaki hikmet sayesinde kemalini tamamlayarak asıl Âlem'ine dönüş yapacaktır. Heyûlâ ve Halâ da sürekli olarak unsurları meydana getirmek yani unsurlara dönüşmekte; bozuluşa uğrayan unsurlar ve cisimler ise tekrar Heyûlâ ve Halâ haline gelmektedir. Şu halde bu iki ilkenin de varlığında (artma veya eksilme vardır diyemesek de; zira sonsuz ve sınırsız olan bir şeyde artma ya da eksilme olmaz) en azından bir değişme söz konusu olduğundan; diğer Dört İlkenin Bârî gibi varlıklarının tam olduğunu söylemek mümkün olmaz. Şu halde bunların varlığının ezeli oluşu ile Bârî'nin ezeliliği arasında kategorik bir ayrımın olduğunu belirtmek gerekmektedir.



**Tablo 2 (İlkelerin Sahip Oldukları Özelliklerin Karşılaştırılması)**

<b><u>BÂRÎ</u></b>	<b><u>NEFS</u></b>	<b><u>HEYÛLÂ</u></b>	<b><u>HALÂ</u></b>	<b><u>DEHR</u></b>
Canlıdır.	Canlıdır.	Cansızdır.	Cansızdır.	Cansızdır.
İlmi tamdır.	İlmi eksiktir.	İlmi yoktur.	İlmi yoktur.	İlmi yoktur.
Fiili vardır.	Eylemi/fiili yoktur. Ca'li (etkisi) vardır.	Herhangi bir fiil veya etkisi yoktur.	Cezbesi (çekim kuvveti) vardır.	Herhangi bir fiil veya etkisi yoktur.
Kudreti (kuvve) tamdır.	Kudreti eksiktir.	Kudreti yoktur.	Kudreti yoktur.	Kudreti yoktur.
Tam faildir.	Fiili eksiktir. Allah'ın yardımı ile fillerini icra eder.	Fiili yoktur.	Fiili yoktur.	Fiili yoktur.
İradesi tamdır. Herhangi bir şeyden etkilenmez.	İradesi eksiktir. Bârî'nin irade ve kudretinden etkilenir.	İradesi yoktur.	İradesi yoktur.	İradesi yoktur.
İradesi vardır.	Arzuları vardır.	İradesi ve arzuları yoktur.	İradesi ve arzuları yoktur.	İradesi ve arzuları yoktur.
Doğru olanı yapar.	Hata eder.	Herhangi bir eylemde bulunmaz.	Herhangi bir eylemde bulunmaz.	Herhangi bir eylemde bulunmaz.
Hikmet sahibidir.	Hikmet sahibi değildir. Keyfi hareket eder.	Herhangi bir eylemde bulunmaz.	Herhangi bir eylemde bulunmaz.	Herhangi bir eylemde bulunmaz.

EBÜBEKİR ZEKERİYYÂ ER-RÂZÎ'NİN FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

Cirmi yoktur. Zira mütemekkin olmadığı gibi atomlardan da oluşmaz.	Cirmi yoktur; basittir.	Cirmi sınırsızdır.	Cirmi sınırsızdır.	Cirmi yoktur. Zira mütemekkin olmadığı gibi atomlardan da oluşmaz.
Lâ mütenahîdir.	Lâ mütenahîdir.	Lâ mütenahîdir.	Lâ mütenahîdir.	Lâ mütenahîdir
Mekandan münezzehdir yani mütemekkin değildir. Mekanda olan şeylerle irtibatı da yoktur.	Mekanda yer tutmaz fakat yer tutan cisimle irtibatı vardır; ferdileşerek, canlı varlıkların bedenleri ile birleşmiştir.	Halâ'da atomistik düzeyde mütemekkindir.	Mütemekkin olmamakla birlikte mütemekkin olan cisimlerle ve Âlem ile ilişkisi vardır; Âlem'i kuşatır.	Mekân'da yer tutmaz. İlahî Âlem'e yani Bârî'ye yakındır.

(Tablo 2 devamı)

<u>BÂRÎ</u>	<u>NEFS</u>	<u>HEYÛLÂ</u>	<u>HALÂ</u>	<u>DEHR</u>
Cismani değildir. Cisim veya cismânî olanla doğrudan ilişkisi yoktur.	Cismani değildir. Cisim veya cismânî olanla doğrudan ilişkisi vardır.	Cismani değildir. Cisim veya cismânî olanla doğrudan ilişkisi vardır.	Cismani değildir. Cisim veya cismânî olanla doğrudan ilişkisi vardır.	Cismani değildir. Cisim veya cismânî olanla doğrudan ilişkisi vardır.
Hareketsizdir. Hareketli şeylerle irtibatı yoktur.	Hareketsizdir. Ancak Heyula'ya meyletmiştir. Hareketli şeylerle ilişkisi vardır.	Ezelerde hareketsiz iken Nefs'in etkisiyle harekete geçmiştir.	Hareketsiz olmakla birlikte Heyûlâ ile birleşmiştir. Ayrıca cüzileşerek izâfî mekanı oluşturur.	Hareketsizdir fakat hareketli şeylerle ilişkisi vardır. Ayrıca cüzileşerek Âlem'deki izâfî zamanı meydana getirmiştir.
Arazları kabul etmez.	Arazları kabul eder; zira beden ile birleşir; cüzileşir.	Arazları kabul eder. (Hamil, kabil) Şekle girer.	Arazları kabul eder; zira Heyûlâ ile birleşerek arazları oluşturur.	Kendisine araz ilişir; cüzileşerek felek ve cisimler tarafından sayılabilir hale gelir.
Hiçbirşeye muhtaç değildir. Herhangi bir şeye meyletmez	Heyula'ya meyletmiştir. Bârî'nin yardımıyla Âlem'deki varlıklara hayat verir ve kelamalatını tamamlayıp asıl Âlem'ine döner. İlim, idrak ve aklının kaynağı Bârî'dir.	Şekle girmek ve harekete geçmek için Bârî'ye muhtaçtır. Ayrıca yine Bârî'nin yardımıyla Âlem'in yok oluşundan sonra eski haline döner.	Bârî'nin kudret ve takdiri ile Heyûlâ ile birlikte arazları oluşturur.	Bârî'nin irade ve kudretiyle cüzileşir.

Oluş ve bozuluşa uğramaz ve de cüzileşmez.	Oluş ve bozuluşa uğramaz fakat cüzileşir.	Oluş ve bozuluşa uğramaz fakat cüzileşir.	Oluş ve bozuluşa uğramaz fakat cüzileşir.	Oluş ve bozuluşa uğramaz fakat cüzileşir.
Basittir. Atomlardan oluşmaz. Cüzleri de yoktur.	Basittir. Atomlardan oluşmaz.	Sonsuz sayıda parçadan (atomlardan) oluşur. Yani basit değildir.	Atomlardan oluşmaz ama noktasal düzeyde cüzleri vardır. Yani basit değildir.	Cüzleri yoktur. Bir tektir yani basittir. Atomlardan oluşmaz.
Cevherdir.	Cevherdir.	Cevherdir.	Cevherdir.	Cevherdir.
Gerçektir (müsbet).	Gerçektir (müsbet).	Gerçektir (müsbet). Bilfiil vardır.	Gerçektir (müsbet). Bilfiil vardır.	Gerçektir (müsbet).

İlkelerin varlık ve mahiyetleri arasında yapılan bu karşılaştırmadan sonra; son olarak bu ilkeler arasındaki ilişkiyi farklı bir bakış açısıyla özetlemek istiyoruz. Tablo 2’de de görüleceği gibi; Bârî, diğer Dört İlkenin idarecisidir. Zaten sistemde tek bir yaratıcı veya Tanrı vardır. O da, Bârî’dir. Bârî ile diğer Dört İlkenin ezililikleri arasında iki yönden farklılık söz konusudur. Birincisi; Bârî’nin zorunluluğu diğer ilkeler gibi değildir. Bârî, herhangi bir sebebe bağlı olmadan vardır ve de zorunludur. Oysa diğer Dört İlke’nin varlıkları; Âlem’in yaratılışı için gereklidir. Bir başka ifade ile; şayet Âlem yaratılmamış olsaydı bile; bir Bârî, zaten vardı. Fakat diğer Dört İlkenin varlığını, mantıken zaruri görmemizin sebebi, Âlem’in yaratılışı ile alakalı bir durumdur. Kısaca; Bârî’nin varlığı ontolojik bir zorunluluk ise diğer Dört İlke’nin varlığının, kozmolojik bir zaruret olduğunu söylemek mümkündür. Fakat burada kozmolojik terimini; Bârî ile diğer Dört İlke’nin varlık kategorileri arasındaki farka dikkat çekmek açısından

kullanıyoruz.<sup>759</sup> Bârî ile diğer Dört İlkenin zorunluluğu arasındaki bir başka fark; diğer Dört İlke, kendi cinsinden bir varlığın kendisine tekaddüm etmemesi açısından ezeldirler. Yani Nefis, ezeldir; zira kendisinden önce bir başka Nefis olsa bu da teselsül olurdu. Diğer üç ilke için de aynı teselsülün imkansızlığı söz konusudur. Oysa Bârî, Dört İlkedен herhangi birine benzemediğinden ve dahası diğer ilkelere ait bütün üstün vasıfları taşımasından dolayı; onun varlık bakımından ilk olması; kendi cinsinden olsun veya olmasın başka hiçbir varlığın kendisine tekaddüm etmemesi anlamına gelmektedir. Örneğin Nefis, ilk canlı ve gayri cismânî varlıktır. Bârî de canlıdır ve gayri cismânîdir fakat mertebe ve diğer özellikler bakımından Nefis'ten daha üstündür. Bârî, Nefis'tir diyemesek bile en azından Nefis'in bütün ezeli özelliklerini taşımaktadır. Nefis'in Bârî'den tek farkı ise sahip olduğu bir takım süfli sıfatlardır; yani Bârî, Nefis'in sahip olduğu bazı basit/bayağı özelliklere sahip değildir. Heyûlâ ve Halâ, bilfiil gerçeklikleri olan sonsuz ve bitimsiz bir varlığa sahiptirler. Fakat Bârî'nin de varlığı bilfiil bir gerçekliktir. Ayrıca Bârî'nin varlığı da sonsuz ve bitimsizdir (bkz. Tablo 2).

---

759-Burada gözden kaçırılmaması gereken bir nokta; Râzî'nin Yaratıcı'dan başlayarak bir yaratılış şeması çıkarmak yerine; insandan başlayarak yaratılışı ve hatta Yaratıcı'yı izah etme çabasıdır. Şöyle ki; Râzî'nin açıklamaları, Heyûlâ ve Nefis varolduğu için Âlem de yaratılmıştır şeklinde değil; Âlem yaratılmıştır şu halde bunun bir sebebi ve dayanağı olmak şeklindedir. Bunun tek istisnası Bârî'dir. Zira Âlem yaratılmadan önce de Bârî, yaratma sıfatına sahiptir. Fakat aynı şeyi diğer ilkeler için söyleyemeyiz. Örneğin Heyûlâ, Âlem yaratılmadan önce herhangi bir yaratılış eylemine konu olmamıştır. Yine örneğin; Âlem'in yaratılışından önce Nefis, şuursuz ve kendi varlığından bile haberdar olmayan bir varlıktır. Kısaca Râzî, metafiziğini ontolojiden yola çıkarak bir kozmoloji inşa etmek yerine; kozmolojik gerekçeleri ilahi aleme tatbik ederek bir sistem kurmaya dayandırmıştır diyebiliriz.

Tablo 3 (İlkelerin Birbirleriyle Olan İlişkisi)

<b>BÂRÎ</b>	<b>NEFS</b>	<b>HEYÛLÂ</b>	<b>HALÂ</b>	<b>DEHR</b>
İlahtır. İdarecidir.	İlah değildir fakat ilâhidir. İdare edilmektedir.	İlah değildir. İlahi olana uzaktır. İdare edilmektedir.	İlah değildir. İlahi olana uzaktır. İdare edilmektedir.	İlah değildir fakat ilâhidir. İdare edilmektedir.
Varlığı zaruridir.	Varlığı; Âlem'deki varlığın meydana gelmesi için zaruridir ve varlığının sebebi vardır bu sebep de Âlem'in yaratılışı ve Âlem'deki hayatın sebebi olmaktadır.	Varlığı; Âlem'deki varlığın meydana gelmesi için zaruridir ve varlığının sebebi vardır bu sebep de Âlem'in yaratılışının maddesi olmaktadır.	Varlığı; Âlem'deki varlığın meydana gelmesi için zaruridir ve varlığının sebebi vardır bu sebep de Heyûlâ'nın mahalli ve yaratılışın gerçekleştiği mekan olmaktadır.	Varlığı; Âlem'deki varlığın meydana gelmesi için zaruridir ve varlığının sebebi vardır bu sebep de hâdis ve kadim olanın ayrılmasıdır.
Ezeliliği kendinden önce sadece kendi türünden değil hiçbir türden varlığın bulunmamasına bağlıdır.	Ezeliliğinin en büyük delili Âlem'den önce olması ve daha öncesinde kendi cinsinden bir başka varlığın bulunmamasıdır.	Ezeliliğinin en büyük delili Âlem'den önce olması ve daha öncesinde kendi cinsinden bir başka varlığın bulunmamasıdır.	Ezeliliğinin en büyük delili Âlem'den önce olması ve daha öncesinde kendi cinsinden bir başka varlığın bulunmamasıdır.	Ezeliliğinin en büyük delili Âlem'den önce olması ve daha öncesinde kendi cinsinden bir başka varlığın bulunmamasıdır.
En aşkın varlıktır. Âlem'den ve diğer Dört İlkeden aşkındır.	Âlem'e, Heyûlâ ve Halâ'ya göre aşkındır.	Âlem'e göre aşkındır. Hala ile eşittir.	Âlem'e göre aşkındır. Heyûlâ ile eşittir.	Âlem'e, Nefis, Halâ ve Heyûlâ'ya göre aşkındır.
Diğer Dört İlkeden Mertebe olarak üstündür.	Mertebe olarak Heyûlâ ve Halâ ile eşittir; Dehr ve Bâr'den aşağıdadır.	Mertebe olarak Halâ ve Nefis ile eşittir; Dehr ve Bâr'den aşağıdadır.	Mertebe olarak Heyûlâ ve Nefis ile eşittir; Dehr ve Bâr'den aşağıdadır.	Mertebe olarak Nefis, Heyûlâ ve Halâ'dan üstündür. Bâr'den aşağıdadır.

(Tablo 3 devam)

---	Bârî'nin irade ve takdiri ile cüzileşir ve kemalatını tamamladıktan sonra asıl alemine döner. Yani Bârî'nin kudret ve iradesinin etkisi/yönetimi altındadır.	Bârî'nin irade ve takdiri ile cüzileşir ve Âlem'in yokoluşundan sonra asıl alemine döner. Yani Bârî'nin kudret ve iradesinin etkisi/yönetimi altındadır.	Bârî'nin irade ve takdiri ile cüzileşir. Yani Bârî'nin kudret ve iradesinin etkisi/yönetimi altındadır.	Bârî'nin irade ve takdiri ile cüzileşir. Yani Bârî'nin kudret ve iradesinin etkisi/yönetimi altındadır.
---	Bârî'nin yaratma, ilim, irade ve hayat sıfatıyla ilişkilidir.	Bârî'nin yaratma ve kudret sıfatıyla ilişkisi vardır.	Bârî'nin yaratma ve kudret sıfatıyla ilişkisi vardır.	Bârî'nin yaratma ve ilim sıfatıyla ilişkisi vardır.

Bârî ile diğer Dört İlkenin ezellilikleri arasındaki ikinci farklılık; Dehr'in Bârî ile diğer Üç İlke'yi birbirinden zaman bakımından olmasa da varlık mertebesi açısından ayırmasıdır. Bir başka ifade ile; Dehr, Bârî'den sonra; diğer üç ilkedен öncedir. Bu da en azından diğer üç ilke ile Bârî arasında bir fasılânın/farkın/ayrımın olduğu manasına gelmektedir.<sup>760</sup> Bu durum; klasik anlayıştaki Mutlak Beş Ezeli İlke anlayışında bir parçalanmaya yol açmakta ve söz konusu ilkeleri yeniden düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Şu halde; (Dehr hariç) diğer Üç İlke'nin (Nefis, Heyûlâ ve Halâ), öncesinde herhangi bir zamanın geçmemesi anlamında ezeli olduklarını söylemek mümkündür.<sup>761</sup> Dehr'in varlığına veya Bârî ile olan ilişkisi-

760-Krş. "Kadim Yunan felsefesine göre; Allah Teâlâ; ilk olarak beş ezeli ilkeyi, daha sonra da diğer cüzileri yaratmıştır. Şu halde; beş ezeli ilke aleme göre ezeli; Allah'a göre ise hadistir.", De bour, s.57.

761-Krş. Hüseyin Karaman, "Ebubekir Zekeriyâ er-Râzi'nin Mülhidliği Gerçek mi Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", **Erzurum Kültür Eğitim Vakfı (EKEV) Akademik Dergisi**, Erzurum: sy.11, y.2002, s.120

ne dair; bugün elimizde mevcut olan bilgilere dayanarak kesin bir söylemde bulunmak mümkün değildir. Zira diğer Üç İlke'den aşkın olması, atomlardan oluşmaması, mekanda yer tutmaması ve asıl önemlisi cisimlerden ve feleklerden varlık olarak bağımsız olması (ki Nefis bile kemalini tamamlamak için cisme muhtaçtır) gibi özellikler; Dehr'i varlık olarak Bârî'ye yaklaştırmaktadır.

Tablo 2'ye bakıldığı zaman dikkat çeken bir diğer şey; diğer Dört İlke'nin, Bârî'nin sıfatları ile olan ilişkisidir. İrânşehrî'nin anladığı manada; Râzî de, ilkeleri, Bârî'nin sıfatları ile izah etme imkanımız olmasa bile; en azından Nâsır Hüsrev'in söz konusu naklini de dikkate alarak, diğer Dört İlke'yi incelediğimizde; bu ilkeleri, Bârî'nin sıfatları ile bir şekilde ilişkilendirmiştir diyebiliriz. Şöyle ki; Nefis, Âlem'deki hayatın ve aklın kaynağı; bunun yanında Âlem'in dolaylı olarak yaratılış sebebi olması açısından; Bârî'nin, yaratma, irade, akıl ve varlık/hayat sıfatına bir şekilde konu olmaktadır. Heyûlâ ve Halâ; bizatihi Bârî'nin irade ve kudretinin tecelli ettiği mevzû/mahellerdir. Kısaca Dört İlke; bizzat Bârî'nin sıfatları veya bu sıfatlar ile alakalı isimler olmayıp; bağımsız cevherler olsalar bile yine de Bârî'nin bu sıfatlarının Âlem'e tecelli/sirayet etmesinde birer aracıdır (bkz. Âlem bahsi). Burada sorulması gereken son bir soru vardır: Acaba Beş İlke'den herhangi birinin bulunmadığı bir durum, bir başka ilkenin varlığını etkilemekte midir? Örneğin Bârî'nin olmaması, diğer Dört İlke'den herhangi birinin yokluğunu gerektirmekte midir? Maalesef Râzî'nin kendisi ve daha sonra onun hakkında araştırma yapanlar ne böyle bir soru sormuşlar ne de bu soruya cevap teşkil edebilecek herhangi bir nakilde bulunmuşlardır. Fakat burada biz bir takım yorumlarda bulunarak; sistemin yeniden düşünülmesine imkan tanınması açısından önemli gördüğümüz bir takım soruları sorabiliriz. Örneğin, Halâ olmadığında Heyûlâ da yok olmak durumundadır ve ayrıca Heyûlâ bulunmadığı durumda Halâ vardır diyemeyiz. Zira Halâ, Heyûlâ'nın varolduğu ve yara-



tılışın gerçekleştiği mekandır; kısaca varlığı bir şekilde Heyûlâ'ya bağlıdır. Aynı şekilde Halâ'nın varolmadığı bir durumda Heyûlâ'nın bilfiil gerçek bir varlık olmasından söz edemeyiz. Şu halde Heyûlâ ve Halâ'nın varlığı birbirine bağlıdır. Aynı soruyu Nefis ile Dehr'e sorduğumuzda ortaya farklı bir tablo çıkmaktadır. Zira Dehr'in varolmadığı bir durumda Nefs'in yokluğu gerekmez fakat yine de böyle bir durumda Nefs'in varlığını ve ezeli oluşunu ifade edemeyiz. Aynı şekilde Nefs'in yokluğu, Dehr'in de yokolmasını gerektirmez. Sistemin en kritik noktası Bârî ile diğer Dört İlke arasındaki ontolojik ilişkidir. Dehr, Halâ, Heyûlâ ve Nefs'in varolmamaları, Bârî'nin yok olmasını gerektirmemekle birlikte; Bârî'nin sistemden çıkarılması durumunda, diğer Dört İlke'nin varlığı anlamsız bir hale gelmektedir. Kısaca Nefis olmadan da Bârî vardır ve yaratma sıfatına sahiptir. Aynı şey diğer üç ilke için de geçerli olup; Heyûlâ, Halâ veya Dehr'den herhangi birinin yokluğu durumunda Bârî'nin üstün sıfatlarında herhangi bir değişme veya eksilme olmayacaktır. Fakat Bârî'nin varolmadığı bir sistemde; Nefis yine canlı olmakla birlikte, bu canlılığın bir anlamı kalmayacak; Nefis, akıl ve idrak melekelere sahip olamayacak ve kemalini tamamlayamayacaktır. Dahası böyle bir durumda Nefis, kendinin ve etrafında olup biten şeylerin farkına varamayacak; şuurlu bir birey olamayacaktır. Aynı şekilde Bârî'nin yokluğu durumunda, Heyûlâ ve Halâ'nın varlığı da anlamsız olacaktır. Zira netice itibarıyla Heyûlâ ve Halâ, Âlem'in yaratılışını izah için gerekli birer ilkedirler. Bârî'nin olmadığı bir sistemde yaratılış da olmayacağına göre bu durumda adı geçen iki ilke, atıl ve pasif halde bulunacaklardır. Âlem'in yaratılmadığı böyle bir durumda kadîm ve hâdîsi ayırma ihtiyacı söz konusu olmadığından Dehr de anlamsız ve gereksiz bir ilke haline gelecektir. Özetle; sistemin en temel ilkesinin Bârî olduğunu söylemek mümkündür.



## METAFİZİK AÇIDAN ÂLEM VE İNSAN

### I. ÂLEM (TABİAT)

Yaratılış deyince akla gelen şey; yaratılmış (halk/mahlûkât) kelimesi ile de eş anlamlı olarak kullanılan Âlem'dir.<sup>762</sup> İslam düşünce tarihi boyunca Âlem denilince, genelde; Bârî'nin haricindeki bütün varlıklar anlaşılmalıdır.<sup>763</sup> Yani yaratılış dediğimiz şey, Âlem için geçerlidir. Âlem kelimesi yerine genelde Tabiat<sup>764</sup> kavramına yer veren Râzî'nin<sup>765</sup>, Âlem anlayışı; klasik filozoflardan ve kelamcılardan dikkat çekici oranda farklılık arz etmektedir. Zira Râzî'ye göre Bârî ve Âlem dışında; bir başka ifade ile Bârî ve Âlem arasında, Bârî haricindeki diğer Dört İlke bulunmaktadır. Peki bu Dört İlke, hangi tarafa dahildir? Âlem ile Yaratıcı arasında üçüncü bir ara kategori midir?<sup>766</sup> Dört İlke'nin, ezeli ve yaratılmamış olması dikkate alındığında; bunların Âlem'e dahil olmadığını kesin olarak ifade etmek mümkündür. Şu halde Râzî, diğer Müslüman düşünür-

---

762-kşr. Âlem kavramı için bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", TDVİA, c.II, s.357.; Eflâtûn'da Kosmos. bkz. "Kôsmos", Peters, s.201-20.

763-Cürcânî, *Târîfât*, s.148.; Süleyman Hayri Bolay, *Âlem*, s.357.

764-Tabiat kavramı için bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, II/1127.

765-Bkz. Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*. krş. Eflâtûn'da, Phûsis; tabiat anlamında. bkz. "Phûsis", Peters, s.298-302.; Gênos, Eflâtûn'da kevn manasında. "Gênesis", Peters, s.123. Mevcut felsefi eserlerinde, filozof sadece bir yerde Âlem kelimesine yer vermektedir. Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *eş-Şükûk alâ Câlmûs*, s.30. Ayrıca bir yerde de Küll kelimesini kullanmıştır.

766-Krş. İbnü'r-Rüşd; özellikle Eş'arî kelamcıları (ki ilk kastı Gazzâlî'dir) ile filozoflar (başta Fârâbî ve İbn Sînâ) arasında yaşanan tartışmadan bahsederken; her iki grubun da Bârî ile Âlem arasında üçüncü bir varlık boyutunu kabul ettiğini ifade etmektedir. bkz. İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.327. Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.117.

lerin yaptığı Âlem tanımına pek uygun olmayan bir Âlem görüşüne sahiptir. Râzî'yi tenkit edenler; söz konusu Dört İlke'yi, birer tanrı veya tanrısal varlıklar kabul ederek; filozofu, politeizm ile itham etmişlerdir. Fakat Âlem'e dahil olmayan bu Dört Unsur; muhaliflerin anladığı manada Bârî ile denk; mutlak ilâhî varlıklar da değildir (bkz. Beş İlke bahsi). Bu noktada, meselenin daha iyi anlaşılması açısından; Eflâtûn'un kabul ettiği İlâhî ve Tabîi Âlem ayrımının<sup>767</sup> Râzî tarafından da kabul edildiğini ifade etmek uygun olacaktır.<sup>768</sup> Eflâtûn'a göre, İlâhî dediğimiz Âlem, Bârî, nefis ve idelerin olduğu alemdir. Tabîi Âlem ise Arz (Dünya) ve Semâ(Felek)'dan (yani ay altı ve ay üstü âlem<sup>769</sup>) mürekkeptir. Râzî de mekandan münezzehe olan Bârî ve Nefs'in, bir çeşit ilâhî Âlem'de olduğunu kabul etmektedir (bkz. Nefis bahsi). Fakat yine de Eflâtûn'da; İlâhî Âlem ile Tabîi Âlem arasında, Râzî'de olduğu kadar net bir ayırım veya tasnif yapıldığını söylemek mümkün değildir. Oysa Râzî, İlâhî Âlem ile Tabîi olanı kesin çizgilerle ayırmış; hatta Nefis ve Bârî'nin bulunduğu ilâhî âlemin; Halâ'nın bile ötesinde ve de Halâ'dan daha aşkın olduğunu ifade etmiştir.

Dört İlke ile Bârî arasında mevcut ilişki meselesini bir kenara bırakarak; tekrar Âlem tanımına dönersek; Râzî'de, Bârî dışındaki bütün varlıkların Âlem'e dahil olmadığını; Âlem'in, Halâ'da belli bir yeri işgal eden ve sonlu olan; sınırları felek<sup>770</sup> dairesi ile çizilen; feleği ve dört unsuru kuşatan, Dünyamız dahil bitkiler ve insanı hatta Semâvî Varlıkları<sup>771</sup> içine alan varlık düzlemi olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca felek ile dünyamız arasında; diğer gök cisimleri ve gezegenler (kevâkib) bulunmaktadır. Fakat bu gök cisimleri dünyamızdan daha çok; feleğe yani Âlem'in dış sınırına yakındır.<sup>772</sup>

767-Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s.149.

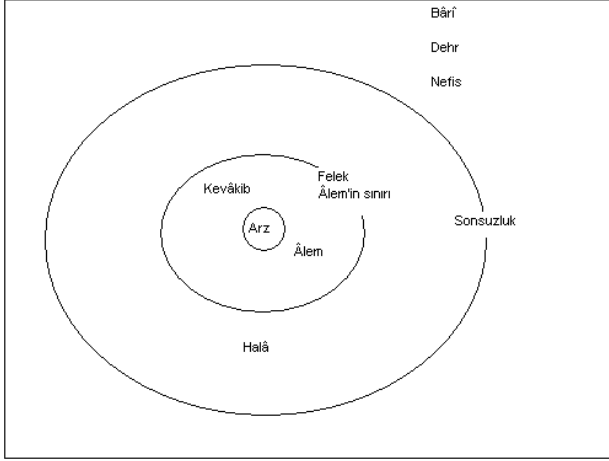
768-Fahreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.84.

769-İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I/309.

770-Krş. Ourânôs, Eflâtûnunda semâ. bkz. "Ourânôs", Peters, s.273-274.

771-Krş. Ourânioi, Eflâtûnunda semâvî varlıklar. bkz. "Ourânioi", Peters, s.269-273.

772-İbnü'n-Nedîm, Râzî'nin bu konuda bir eser kaleme aldığından bahseder. bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.359.

**Tablo 4 (İlâhî ve Tabîî Âlem)**

Tam bu noktada Râzî'nin varlık görüşüne dair bir izahta bulunmak gerekirse; varlık Âlem'inin ortasında Arz yani insanın yaşadığı dünya vardır. Dünya ise Tabîî Âlem'in yani Tabiat'ın ortasındadır. Âlem, felek tarafından sınırlandırılan ve yine dairevi bir yapıya sahip olan; içinde cisimlerin bulunduğu yerdir. Arz ile Âlem'i kuşatan felek arasında boşluk (izâfî mekân) ve diğer cisimler bulunur. Felek ise Semâvî varlıkların (ki bunlar da cismânîdir) mahallidir. Felek ile sınırlandırılan Âlem'in dışında Halâ vardır. Halâ hem Âlem'i kuşatan mekandır hem de içinde Heyûlâ'nın bulunduğu boşluktur. Halâ'nın ötesinde ise Dehr, Nefis ve Bârî'nin ilâhî âlemi bulunur. Bu tabloya göre Eflâtûn'un ilâhî Âlem dediği yer ile Tabîî Âlem olarak tanımladığı yer arasında Râzî'nin Halâ adını verdiği boşluk bulunur.

### **A. Âlem'in Yaratılışı (Hâdis Oluşu)**

Râzî, bir taraftan dindar kişiliği ile yaratılışı veya Bârî'yı inkar eden ve Âlem'i ezeli kabul eden filozoflara karşı çıkarken; diğer taraftan akılcı ve tecrübeci kimliğiyle, Âlem'in yoktan yaratıldığını ve

Âlem’de bir takım tesadüflerin olduğunu iddia ettiklerini düşündüğü kelamcılara cevap vermeye girişmiştir. Râzî’nin, yaratılış ile alakalı temel kabulünü birkaç kelime ile özetlemek gerekirse; “Âlem, Bârî tarafından, sonradan, yoktan değil varolan bir başka ezeli şeyden yaratılmıştır.” Peki Râzî’yi bu kabule götüren şartlar nedir? (bkz. Bârî bahsi; Heyûlâ bahsi). Râzî, (kendi ifadelerinden anlayabildiğimiz kadarıyla) yaratılış ve metafiziğe dair açıklamalarında, kendi zamanında yaşamış ve sudûr nazariyesine inanan Yeni-Eflâtûncular ile Âlem’in ezeli olduğunu savunan Aristocula’ı muhatap almış; bütün sistemi de bu tartışmalara göre oluşturmaya çalışmıştır. Filozofun, sudûr teorisini kabul etmediğine dair çeşitli deliller öne sürmek mümkündür. Her şeyden önce sudur nazariyesinde Râzî’nin irade ve kudret sahibi olmaktan uzak gördüğü bir Tanrı anlayışı vardır. Filozof, Yeni-Eflâtûncu bu sistemi reddetmek için; onların üç uknumundan ikincisi olan Akıl yerine Nefs’i koymak suretiyle; sudûru ve buna bağlı olarak Âlem’deki düzenin kaynağın akıl olduğunu reddederek; Âlem’in varlığın, sudur ile değil; yaratma ile; buradaki düzenin kaynağının ise akıl değil bizatihi Bârî olduğunu savunmuştur (bkz. Nefis bahsi). Dahası sudûr nazariyesinin bir sonucu olarak, Âlem’in de ezeli olduğunu kabul etmek gerekiyordu. Örneğin Yeni-Eflâtûnculuğun önemli isimlerinden birisi olan Proclus’a göre (ki Râzî, Huneyn b. İshâk tarafından Arapça’ya tercüme edilen Proclus’a ait söz konusu eserden büyük ihtimalle haberdardır. Bkz. Bedevî, Eflâtûn fi’l-İslâm); Âlem’in, iki sebepten dolayı kadim olması gerekiyordu; birincisi, Âlem’in illeti/sebebi, İlk Varlık’tır ve İlk Varlık, ezeli'dir. İleti ezeli olan bir şeyin, kendisi de ezeli'dir. Ayrıca İlk Varlık, iyidir ve de cömerttir; varlık vermekte cimrilik etmez. Onu varlık vermekten alıkoyacak bir sebep olmadığına göre; Âlem’in ezeli olması daha makul görünmektedir.<sup>773</sup> Proclus’a Âlem

773-Cemalettin Erdemci, “Proclus’un Âlem’in Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.V, sy.IX, y.2006/1, s.153-170. Âlem’in kıdemini savunanların diğer delilleri için bkz. Mâtürîdî, s.42vd.; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-*

ve zamanın ezeli olduğu konusunda bir reddiye kaleme aldığından bahseden Râzî<sup>774</sup>, onun bu iki deliline şöyle karşı çıkmaktadır; Bârî, iyi ve cömerttir. Ancak başlangıçta yaratmayı murat etmemiştir. Nefs'in Âlem'e meyletmesi sonucunda Bârî, Nefis için, Âlem'i yaratmayı murat etmiştir. Bu durumda, sudûr veya feyz yoktur; irâdeye dayalı bir yaratma vardır. Ayrıca yaratılışın sebebinin Nefis olmasından dolayı; Âlem'in daha sonradan yaratıldığı da ispat edilmiş olur (bkz. Nefis bahsi).

Fakat Râzî, Aristoculara yönelik daha ağır ithamlarda bulunmuştur. Râzî'ye göre, başta Aristoteles olmak üzere onu takip eden Bukrat (Hipokrat) Câlînûs, Kindî<sup>775</sup> ve Huneyn b. İshâk gibi bütün filozoflar; Âlem'in kadim olduğunu iddia etmişlerdir. Râzî, Aristoteles ve Câlînûs'un; zaman, hareket ve mâddenin ezeli olduğunu kabul ederek dehrîliği ispat etmeye çalıştığını ifade etmektedir.<sup>776</sup> Zira Aristoteles'e göre zaman, cismin yani Âlem'i oluşturan varlıkların hareketi veya bu hareketin sayısıdır (veya yine Âlem'e dahil olan feleğin hareketi). Bu durumda zaman, Âlem ile birlikte ortaya çıkmış olur. Fakat Âlem'den önce bir zamanın geçmemesi sebebiyle hem Âlem ve hareket hem de Âlem'in temeli olan madde ezeli olmuş olur. Buna bağlı olarak mekan da zaman bakımından ezeli olmalıdır. Sonuç olarak Aristoteles'e göre Âlem'in, hareketin ve mâddenin zaman olarak başlangıcı olmadığından Âlem; kadimdir.<sup>777</sup> Râzî, Aristoteles'e itiraz olarak şu delilleri öne sürer: Zaman, cisimlerin hareketinin sayısı olmayıp; varlığı, cisimlere ve dolayısıyla Âlem'e bağlı değildir. Bu durum, (Dehr'in ve kaynağı Dehr olan cüzi) za-

---

*Âliye, IV/19.*

774-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.114. Maalesef diğer eserleri gibi Filozofun bu eseri de bugün elimizde bulunmamaktadır.

775-Krş. Halbuki Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-ülâ* adlı eserinde, Âlem'in muhdes ve fânî olduğu üzerinde özellikle ısrar etmiştir. bkz. Resâil, s.114vd.

776-Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-ülâ*, s.126,127.

777-Kaya, *Aristoteles*, s.141.

manın, Âlem'den önce olduğu anlamına gelir. Netice olarak, Ebû Hâtim'in iddia ettiğinin aksine<sup>778</sup>, Râzî'ye göre Âlem, zamandan sonra olmasına bağlı olarak, ezeli değil; muhdestir.<sup>779</sup> Râzî'nin biz-zat, Âlem'in kadim değil yaratılmış olduğuna dair eserler kaleme aldığı rivayet edilmiş olsa da söz konusu eserler; bugün elimizde mevcut bulunmamaktadır. Fakat yine de Râzî, elimizde bulunan mevcut metinlere göre; Âlem'in muhdes (kendi ifadesiyle hâdis) olduğunu defaetle ifade etmiştir.<sup>780</sup>

Peki madem Âlem hatta Âlem'deki cisimler, muhdestir; o zaman Âlem'i teşkil eden madde de muhdes olmalıdır. Fakat Râzî, Âlem'i oluşturan maddenin muhdes kabul edilmesinin, sonu gelmeyen bir sebepler zincirine (teselsül) dönüşeceğiinden; buna karşılık bu sebeplerin bir yerde durması gerektiğinden bahseder. Fakat mesele bununla kalmaz. Râzî'nin muarızları, burada, yoktan yaratmanın söz konusu olduğunu; oysa yok olan bir şeyin varlığa gelmesinin mümkün olmadığını öne sürerek itiraz ederler.<sup>781</sup> Zira söz konusu yokluk, mutlak ademdir. Mutlak adem, varlığı imkansız olmakla aynı şeydir. Şayet bir şeyin varlığı, mutlak manada imkansız ise; bu şeyin sonradan meydana gelmesi saçmalık olur. Örneğin Âlem, yoktan yaratıldı demek; Âlem, yoktu ve varlığı imkansızdı ama varlığa geldi anlamına gelir; ki bu kendi içinde çelişkili bir önerme hatta saçmalık/yalandır. İşte tam burada Râzî, akılcı davranarak, Âlem'in yoktan değil ezeli olan Heyûlâ'dan yaratıldığını savunur. Râzî, kelamcıların yoktan yaratma inançlarına karşı mu'tezîli bir

778-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.27.

779-Krş. Râzî, bu anlayışı ile Eflâtûn'dan da ayrılmaktadır. Zira Eflâtûn'a göre Bâri ve yaratma sıfatı ezeldir. Âlem, ezeli olan idelere/misallere göre yaratılmıştır. Bunlara Eflâtûn'da Dehr'in Râzî'deki gibi mutlak ezeli ilke değil, semavi varlıkların varlığına bağlı zaman olduğu da eklenirse; Eflâtûn'da da Âlem'in mutlak manada muhdes değil hatta bir manada ezeli olduğunu söylemek mümkündür. (bkz. Dehr bahsi).

780-Geniş bilgi için bkz. Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'ÿ-tabîa.*; Ayrıca bkz. *Ebû Hâtim, A'lâmu'n-nübüvve*, s.21.; Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlinûs*, s.14.

781-Fahredden er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/84.



kelamcı olan Mismâî'ye; Heyûlâ'nın kadim olduğuna karşı çıktığı; yani yoktan yaratılmayı savunduğu için bir reddiye kaleme almıştır.<sup>782</sup> Kelamcıların aksine<sup>783</sup>; Râzî'ye göre Bârî, Âlem'i yoktan değil, yaratılmamış/ezelî olan Heyûlâ'dan sûret vermek suretiyle meydana getirmiştir. Peki söz konusu bu sûret verme ne şekilde ve hangi aşamalarda gerçekleşmiştir. Bu kısa girişten sonra; şimdi asıl konumuz olan, varoluşun nasıl tecelli ettiği meselesini izah etmemiz gerekiyor.

Filozofa göre ezeli olduğu gibi ezeli yaratma sıfatına da sahip olan, kudret ve irâde sahibi Bârî; başlangıçta Âlem'i yaratmayı murat etmemiştir. Zira Bârî'nin, böyle bir şeye ihtiyacı yoktur. Bârî ile birlikte ezelde, Nefis ve Heyûlâ vardı. Heyûlâ, ezelde hareketsizdi ve de Halâ'da yer kaplıyordu. Bütün bunlar Âlem'in yaratılışından yani zamandan önceydi. Âlem'in yaratılışından önce olan bu olayları yani zamansızlığı; biz, Dehr sayesinde tanımlıyoruz. Fakat, bu hareketsizlik ve zamansızlıkta; Nefis, Heyûlâ'ya olan iştîyakı sonucunda durup dururken, sebepsiz ve keyfi olarak Heyûlâ'ya meyletmiş ve onunla ilişki kurmak istemiştir. Bunun sonucunda hareketsiz olan Heyûlâ'yı oluşturan gayri cismâni atomlar; harekete geçmiştir. Ancak bu hareket; yönsüz ve dağınık bir hareket idi. Bu durumda ortaya bir karmaşa (kaos) çıkmış ve oluşan bu karmaşadan dolayı Nefis, korkuya kapılmıştır. Nefis; cahil, ilim ve hikmetten yoksun, arzuları (iştîyâk) ve duyguları olan; keyfi hareket eden bir varlıktır. Bunun üzerine Bârî'nin, duruma müdahale etme zorunluluğu doğmuştur. Fakat bu zorunluluk, bir mecburiyet değildir. Yani Bârî, duruma müdahale etmeye zorlanmamıştır; zira kendisini buna zorlayacak başka irade ve kudret sahibi bir varlık yoktur. Bârî, ilim ve merhameti gereği; Nefs'e acıyarak ona yardımcı olmak istemiş ve

782-Ibnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s.359.

783-Muhsin Mahdî, *Remarks on al-Râzî's Principles*, s.146; Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm-Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, s.113.

olaya müdahale etmiştir. Fakat ortada ciddi bir sorun vardır: Bârî, Nefs'in sebebiyet verdiği karmaşayı düzeltebilir ve Heyûlâ'yı tekrar düzene sokup; hareketsiz hale getirebilirdi. Ama akıl ve ilimden yoksun, unutkan ve arzularına kapılan bir varlık olan Nefis, aynı hataya tekrar düşebilirdi. Bu durumda hem Nefs'e bir ders vermek hem de Nefs'in, bir şekilde akıl ve idrak sahibi olması gerekiyordu. Bu nedenle Bârî, Âlem'i yaratmaya karar verdi. Zira Âlem'de, Nefs'in arzu ettiği cismânî lezzetler vardı. Fakat sadece cansız, cismânî varlıklar; Nefs'in kendine gelmesi için yeterli değildir. Zira Nefis, her ne kadar bu cisimler ile irtibat kurup arzu ettiği cismânî lezzetlere ulaşacak olsa da; yine de bu durum, onun hatasını anlaması için yeterli değildi. Burada başka bir şey gerekliydi. Bu başka şey, akıl ve idrak sahibi insandır.

## B. Âlem'in Tabîî Yapısı

### 1. Cevher, Araz ve Unsurlar

Burada, bütün Âlem'in yaratılışın gayesi olarak insanın gösterildiğine şahit oluyoruz. İnsanın değer ve önemini daha sonraya bırakarak, burada tekrar yaratılış konusunda dönmek istiyoruz: İşte bu noktada Bârî, Heyûlâ'yı eski hareketsiz haline döndürmek yerine onu oluşturan atomlara sûret verip Halâ yani boşluktan da bu şekilde ilavede bulunarak; önce feleği ve dört unsuru yaratmıştır.<sup>784</sup> Şöyle ki, Heyûlâ'yı oluşturan atomlar ile Halâ'nın parçaları olan boşluklar, farklı oranlarda birleşerek, dört unsuru (ustukussât/ustukuslar)<sup>785</sup> ve beşinci unsur olan<sup>786</sup> feleği meydana getirmiştir. Demokrit, Eflâtûn, Empedokles ve Epikür'ün aksine; Râzî'ye göre dört unsurun farklı olmasının sebebi, bunların farklı biçimlerdeki atomlardan oluşma-

784-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.36.; Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.227,228.

785-Krş. Yunan felsefesinde Stoikheion, bkz. "Stoikheion", Peters, s.346.

786-Krş. Eflâtûn'da Aithêr; Arapça'da Esîr; beşinci unsur manasında. bkz. "Aithêr", Peters, s.30,31.

sı değil (bkz. Heyûlâ bahsi); aslında benzer şekilde olan atomların arasındaki boşluk oranı ile izah edilir.<sup>787</sup> Buna göre; havada atom (Heyûlâ) miktarı, boşluktan (Halâ) azdır. Ateş ise; havaya göre daha az atoma ve daha fazla boşluğa sahiptir. Suyun sahip olduğu atom sayısının oranı, boşluğa göre fazladır. Toprak ise; Heyûlâ miktarı olarak suya göre yoğundur ve topraktaki boşluk miktarı da sudan azdır. Cisimlerin parlaklık (letâfet) ve koyuluğu (kesâfet ve zulmet) da (yani renk) atomlar arasındaki boşluk miktarı ile ve de atomların bir-biri ile sıkı ilişkilerine bağlıdır. Cisimler de bu dört unsurdan benzeri şekillerde meydana gelirler. Örneğin ağır ve sert cisimlerdeki atom miktarı, hafif ve yumuşak cisimlere göre çok; boşluk miktarları ise daha azdır. Sonuç olarak cisimlerin sahip olduğu; biçim, renk, ağırlık, sertlik gibi tüm keyfiyetler yani arazlar; Heyûlâ'nın farklı oranlarda birleşmesine; bunun yanında asıl önemlisi Halâ'nın oranına bağlıdır.<sup>788</sup> Bu durumda atomlar; yaratılmamış ve aynı zamanda basit olan şeylerdir. Dört unsur ve felek ise; yaratılmış olmakla birlikte yine de bileşik (mürekkep) değildir. Bunun manası şudur; atomlar biçimsizdir ve noktalar halindedir; gayri cismânîdirler. Atomların bir araya gelmesi ile oluşan dört unsur; cisim diyebileceğimiz en küçük şeydir. Şu halde; dört unsur, basit cisimlerdir. Dört unsurdan mürekkep, Âlem ve diğer cisimler ise, birleşik cisimler olmaktadır. Râzî; araz deyince, renk/parlaklık/koyuluk, katılık, sertlik, ağırlık, hafiflik ve biçim gibi özellikleri anlamaktadır. Filozofa göre bu arazların ta-

787-Râzî, "el-Medhâl ilâ ilmi't-tıb" adlı eserinde; dört unsurun; dört Tabiat'tan (yani sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluktan) oluştuğunu ifade etmektedir. Örneğin; sıcaklık ile kuruluk birleşince ateş; soğuk ile yaşlık birleşince su oluşur. (bkz. Hüseyin Karaman, "Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî'ye Göre Yaratma", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy.XIII, y.2001, s.111-128.). Fakat muhtemelen söz konusu eser; ya Râzî'nin erken dönem eserlerinden birisi olmalıdır ya da Râzî, burada başklarına ait görüşleri naklediyor olabilir. Zira söz konusu yaratma teorisi; Câbir b. Hayyân'ın izahlarını andırılmakta; Râzî'nin Beş İlke prensibi ile Mâ ba'de't-tabia ve eş-Şükûk alâ Câlînûs'ta ifade ettiği Heyûlâ'dan yaratma görüşüne uymamaktadır. Ayrıca Nâsir Hüsrev'in; dört unsurun, Heyûlâ ve Halâ'nın terkibi ile oluştuğu nakli de "el-Medhâl"deki yaratılışın izahına dair fikirler ile farklı doğrultudadır.

788-Nâsir Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.172,173,224,227,228.

mamı; Heyûlâ ile Halâ'nın farklı oranlarda ve biçimlerde birleşmesi ile oluşmaktadır. Şöyle ki; kendileri birer cevher olan Heyûlâ ve Halâ, birleşerek, kendi başlarına varlığı olmayan; varlıkları, cisme ve mekana bağlı olan arazları meydana getirmektedir.

Filozof; arazların Heyûlâ ile Halâ'nın birleşmesi sonucunda meydana geldiğini ifade etmekle birlikte; söz konusu arazların Heyûlâ veya Halâ'da bilkuvve olarak bulunup bulunmadığı meselesi üzerinde durmamıştır.<sup>789</sup> Râzî'ye göre Âlem'deki bütün renk, biçim ve diğer özellikler/nitelikler arazdır. Âlem'e sûret veren Bârî olduğuna göre; arazlar Halâ veya Heyûlâ'da bilkuvve mevcut olmayıp; Bârî'nin yaratması ile meydana gelmiştir diyebiliriz. Zira nasıl ki Âlem'deki hayat, Bârî'nin takdir ve iradesiyle ve yine nasıl ki Küllî Nefis Bârî'nin yardımıyla cüzileşip Tabiat'taki canlı varlıkları meydana getirdiyse; aynı şekilde Heyûlâ ve Halâ, Bârî'nin irade ve kudretine bağlı olarak farklı oranlarda birleşerek arazları oluşturmuşlardır. Şu halde arazların kaynağı Bârî'nin yaratmasıdır; ancak bununla birlikte gerek Halâ gerekse Heyûlâ, (cevher olmaları hasebiyle) arazları taşımaya (haml/tahammül) müsaittir.<sup>790</sup>

Burada sorulması gereken bir başka önemli soru şudur; peki arazlar gerçek midir yoksa varsayım veya birer izafetten mi ibaretler? Nâsır Hüsrev'e göre Râzî, cisimlerde araz dediğimiz şeyin, aslında Halâ ile Heyûlâ'nın farklı oran ve şekillerde birleşmesi ile alakalı olduğunu ifade etmekle birlikte<sup>791</sup> arazların birer hakikat mi yoksa varsayımdan ibaret şeyler mi olduğuna bir açıklık getirmez. Demokritos'a göre aslında araz diye bir şey yoktur. Arazlar atomla-

789-Krş. "Eflâtûn ise arazların kuvve halinde Heyûlâ'da mevcut olduğunu söyler.", bkz. Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s.268.; "Epikür'e göre atomların birleşmesi ile arazlar çıkar. Kelamcılara göre ise arazlar sonradan meydana gelir.", Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm-Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, s.116.; "Empedokles'e göre dört unsur, sıkışır ve gevşer. Böylece cisimler arasında farklılıklar oluşur.", Von Aster, s.63.

790-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.224.

791-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.19.; Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Mekan ve'z-Zamân*, s.255,256.

rın birleşmesine bağlı olarak bizim birer algımızdan ibarettirler.<sup>792</sup> Nâsır Hüsrev'in yukarıdaki nakli dikkate alındığında ilk bakışta Râzî'nin de Demokrit gibi düşündüğünü söylemek mümkün görünmektedir. Fakat yine de arazların gerçek olup olmadığı konusunda doğrudan bir açıklamada bulunmayan Râzî'nin, Demokrit gibi düşünmediği söyleyebiliriz. Zira her şeyden önce Râzî'nin atomları, Demokrit'in aksine gayri cismânîdir ve ezelde hareketsiz haldedirler. Atomları bir araya getirip ondan cisimleri yaratan ve atomların düzenli olarak hareket etmesini sağlayan, Bârî'dir. Cisimlerin keyfiyet, renk ve biçim gibi bir takım farklılıklara sahip olmasına imkan tanıyan Heyûlâ ve Halâ oranlarını takdir eden de yine Yaratıcı'dan başkası değildir. Şu halde atomların bir araya gelmeleri, farklı oran ve yoğunlukta birleşmeleri, yanında atomlar arasında farklı oranlarda boşluk bulunması gibi olaylar bir tesadüf olmayıp; bir plan ve hikmete göre yaratılışın sonucudur. Bu durumda Râzî'nin araz anlayışının Demokrit'in kendi başlarına göre bir rastlantı şeklinde birleşen atomlardan meydana gelen cisimlere ait bizim algımıza dayalı izafi şeyler olarak tanımladığı araz görüşü ile temelde ayrıldığını söylemek mümkündür.

Dört unsur haricinde; doğrudan Heyûlâ'dan oluşan bir başka şey ise Yunan geleneğinde beşinci unsur manasında Aithêr denilen ve Arapça'ya esir olarak geçen Felek'tir.<sup>793</sup> Felek; doğrudan Heyûlâ'dan oluşan fakat bütün Âlem'i kuşatan; dahası Âlem ile Halâ'yı birbirinden ayıran; dairevi<sup>794</sup> cisimdir diyebiliriz. Felek de tıpkı dört unsur gibi bileşik değil basittir. Peki Âlem'i kuşatan ve bir cisim olan felek nasıl basit olmaktadır. Elimizde mevcut verilere göre Râzî; feleğin basitliğini, onun dört unsurdan farklı bir yapıda

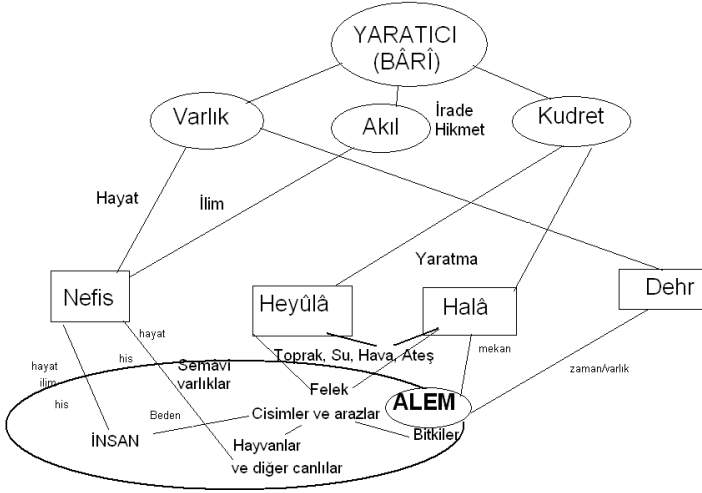
792-Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm-Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, s.116.

793-Felek kavramı için bkz. İlhan Kutluer, "Felek", **TDVİA**, c.XII, s.303-306.

794-Daire kavramı için bkz. Cürcânî, *Ta'rifât*, s.107.; krş. "Eflâtûn'a göre felek; daire (müdevver) ve üçgen (müselles) cisimlerden oluşur.", bkz. Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s.204.

olmasına bağlamıştır. Şöyle ki; feleği oluşturan atomlar; dört unsuru teşkil eden atomlardan farklı yapıda birleşmiştir. Felekteki boşluk miktarı ve oranı ile bu boşluğun yapısı da, dört unsurdakinden farklı bir şekildedir.

**Tablo 5 (Yaratılışın Seyri)**



Felek ve dört unsurun yapısı hakkındaki bu izahattan sonra; yaratılışın seyrine kaldığımız yerden devam etmemiz gerekmektedir. Felek ve dört unsur yaratıldıktan sonra; Bârî, büyük ihtimalle felekte varlıklarını sürdüren Semâvî Varlıkları (el-Ecsâmü's-Semâviyye veya el-Ecrâmü's-Semâviyye) yaratmıştır.<sup>795</sup> Artık Âlem'in sınırları belirlenmiş ve Âlem gözle görülebilir hale gelmeye başlamıştır. Fakat burada çok dikkat çekici bir nokta vardır: Nefs'in, Heyûlâ'ya meyiletmesi; Heyûlâ'nın, Halâ ile terkibi gibi yaratılışın feleklere kadar olan kısmı; zaman dediğimiz şeyden önce gerçekleşen olaylardır. Buraya kadar olan her şey, Dehr'de cereyan etmiştir. Feleklerin ve Semâvî varlıkların yaratılışı esnasında, ilk defa zaman dediğimiz

<sup>795</sup>-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s117.

şey ile karşılaşmış bulunuyoruz (bkz. Tablo 3. Beş Unsur'un Âlem ile olan irtibatı ve Yaratıcı'nın sıfatlarının Tabiat'a tecellisi için bkz. Mekân, Zamân ve Hareket bahsi).

Yaratılışın zaman içinde seyreden bundan sonraki kısmında; Bârî, bu sefer dört unsuru bir terkibe tabi tutarak Âlem'de yer tutan diğer canlıları ve buna bağlı olarak Dünyamızı; daha sonra da taş, maden gibi cansız (müellef)<sup>796</sup> varlıkları yaratmıştır. Sonraki dönemde Semâvî Varlıklar haricinde Âlem'de Nefs'in ilk tezahür ettiği bitkiler (nebâtât<sup>797</sup>) yaratılmıştır. Fakat bitkilerdeki Nefis, sadece canlı ve büyüyor olmaktan ibarettir. Bitkilerden sonra yaratılan hayvanlar (hayevân/bitkilerin dışındaki diğer canlı varlıklar<sup>798</sup>); canlılık ve büyüme özelliğine ilave olarak şehvet/üreme kuvvesine sahiptirler. Burada dikkatten uzak tutulmaması gereken durum; gerek bitkilerde gerekse hayvanlarda; hem Heyûlâ ve Halâ'dan hem Nefis'ten cüzler bulunmasıdır.

Yaratılışın son aşmasında; bitki ve hayvanların sahip olduğu tüm özellikleri taşıyan; fakat buna ilave olarak ilâhi özelliklere de sahip; insan yaratılmıştır.<sup>799</sup> Burada Râzî'nin Harrân Sabîlerinden etkilendiğine dair önemli ithamların bulunmasından dolayı söz konusu ithamlara bir itiraz olarak hatırlatılması gereken önemli bir husus; birden fazla yaratılışın olduğunu kabul eden Harrânlılara karşılık<sup>800</sup>; Râzî'ye göre yaratılışın bir kez meydana geldiğidir. Varlığın meydana gelişi manasında yaratılış konusu, burada son bulmaktadır. Bundan sonraki seyirde; Bârî'nin tedbir ve tekvin sıfatının tecellisi

796-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de'î-tabîa*, s.120. Râzî, metinde bitki ve hayvan kelimelerinin yanında müellef kavramına da yer vermektedir. Metnin bağlamını dikkate alarak burada kullanılan müellef kelimesi ile cansız varlıkların kastedilmiş olabileceğine binaen kavramı cansız varlıklar olarak tercüme etmeyi uygun bulduk.

797-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.29.

798-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.29.

799-Krş. Eflâtûn'a göre, insan, melekler tarafından yaratılmıştır. bkz. *Cevâmiu kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlînûs*, vr.5a.

800-Gündüz, s.85.

olarak, yaratılışın devamı söz konusudur ki işte tam bu noktadan itibaren cereyan eden olaylar; metafizikten daha çok fiziği (tabiiyyât) ilgilendiren meseleler olduğundan; yaratılış ile ilgili açıklamalara burada son veriyoruz.

## 2. Mekân, Zamân ve Hareket

Halâ bahsinde de değindiğimiz üzere; burada söz konusu olan, cüzi mekandır. Halâ, Âlem'i kuşatan Küllî Mekân iken; cüz'î mekân, Âlem'in içinde bulunan ve cisimleri kuşatan; cisimleri birbirinden ayıran, tıpkı Halâ gibi gerçek ve boyutları olan boşluktur. Aristoculara göre mekân, zihnî bir izâfetten ibaret olup; iki cismin veya kuşatan cisim ile kuşatılan cismin arasında kalan varsayımsal düzlemi ifade eder. Zira boşluğu kabul etmeyen Aristocular, aynı şekilde maddeden yani cisimden bağımsız bir mekan anlayışını da kabul etmezler. Kısaca bu görüşe sahip olanlara göre mekan, bir arazdır. Fakat Râzî'ye göre mekân, kaynağı Halâ olan; Âlem'den ve cisimlerden önce varolan; tıpkı cüzi nefislerin, Küllî Nefis'ten feyezân ederek Âlem'e gelmesi gibi<sup>801</sup>, Bârî tarafından Âlem'e yerleştirilen bir cevherdir. Cevherdir diyoruz; zira mekan, kuşatılan ile kuşatan cisim arasındaki düzlem değil; aksine varlığı cisme bağlı olmayan; cisimden bağımsız bir gerçektir. Bir başka ifade ile; iki cisim birbirinden ayrıldığı için veya yer kaplayan cisim olduğu için; mekan da vardır demiyoruz. Aksine, zaten bir mekan olduğu için; cisimler onda yer tutarlar ve aslında mekan var olduğu için biz iki cismi birbirinden ayırabiliriz. Zira Râzî'ye göre mekan olmadan, cismin mekanda yer tutması mümkün olmadığı gibi; cisimlerin birbirinden ayrılması ve daha da önemlisi cisimlerin hareket etmesi mümkün değildir.<sup>802</sup>

801 -Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

802 -Fahredden er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, V/ 179,180.; Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/145,149.; Cürcânî, *el-Mevâkıf*, I/438.; Kavzîni, s.58.



Peki mekan neden araz değildir veya neden Âlem'e göre öncedir? Bu sorunun cevabı; Aristoteles ve takipçileri tarafından; cisim, zaman ve mekan arasında kurulan irtibat ile alakalıdır. Râzî, Aristoteles ve yandaşlarının; Âlem, zaman ve mekanın aynı zamanda ortaya çıktığını iddia ederek; Âlem'in, zaman olarak hareket ve mekan ile birlikte ezeli olduğunu savunduğunu dile getirmektedir.<sup>803</sup> İşte tam bu noktada; Râzî'nin kastının daha iyi anlaşılabilmesi için zaman ve hareket görüşünün de izah edilmesi gerekmektedir.

Filozofa göre mekan gibi zaman da, Âlem'den öncedir ve cisimden bağımsız bir cevherdir. Aristoteles'e göre cismin hareketinin<sup>804</sup> sayısı veya feleğin hareketinden ibaret bir varsayım olan zaman<sup>805</sup>; Râzî'ye göre, cisimden ve hareketten hatta felekten önce varolan bir cevherdir. Pek Râzî, neden böyle bir görüşü savunmaktadır? Kendisine ait, zaman ve mekan görüşü incelendiği zaman; Beş İlke'de neden Bârî haricinde diğer Dört İlke'nin de bulunması gerektiği daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Örneğin, sırf Âlem'in muhdes olduğunu ispat etmek için bile en azından Beş İlke olmalıdır. Şöyle ki; Âlem, sonradan yaratılmıştır; şu halde bir Bârî olmalıdır. Sonradan yaratıldığına göre bunun bir sebebi olmalıdır ki Âlem'in başlangıçta değil de sonradan yaratılmasının sebebi, Nefis'tir. Âlem, yaratılmış ise burada onun yaratıldığı bir madde olmalıdır. Bu da Heyûlâ'dır. Gerek Heyûlâ'nın mekanı gerekse Âlem'in içinde yaratıldığı ve Âlem'in sonsuzlukta yer kapladığı mekan olarak Halâ, olmalıdır. Halâ, aynı zamanda Âlem'deki mekanın da kaynağıdır. Dehr'e gelince; Dehr, Bârî ile diğer Dört İlke'yi ve Âlem'i birbirinden ayırmamızı sağlayan bir varlık tasavvurudur. Ayrıca Dehr,

803-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.127vd. Fakat Aristocular burada bir ayrıma giderek; zamanın sonsuz/bitimsiz olmasına karşı mekanın sonlu/bitimli olduğunu ifade etmektedirler. bkz. Ferruh Özpilavcı, s.259.

804-Krş. Kînésis, Eflâtûn'da hareket. bkz. Peters, s.191-194

805-Fârâbî, *el-Cem*; s.101. krş. Eflâtûn'da Khrônôs; Osmanlıca vakit ve zaman karşılığı. bkz. Peters, s.188.

Âlem'deki zamanın kaynağıdır. İşte tam bu noktada, dikkate değer bir nokta bulunmaktadır. Tıpkı cüzi nefisler ve cüzi mekan gibi; cüzi zaman da işte bu Dehr'den Âlem'e sirayet veya intikal etmiştir. Bunun anlamı şudur; zaman, cisim veya Âlem ile ortaya çıkmış değildir. Bu nedenle de Âlem'den önce olmalıdır. Bunun bir sonucu olarak; zamanın varlığı, cisme ve dolayısıyla cismin hareketine bağlı değildir. Şu halde zaman, hareketten de öncedir.<sup>806</sup> Peki hareket nedir?

Râzî'nin elimizde mevcut olan eserlerinde, hareket ve çeşitlerine ait derli toplu bir açıklama mevcut değildir. Fakat farklı metinlerdeki değişik parçalar bir araya getirildiğinde; ortaya yaklaşık bir şema çıkarabiliyoruz. Şöyle ki; Râzî, hareketin Aristocu anlamını<sup>807</sup> kabul ederek; oluş ve bozuluşun hareket olduğunu, ayrıca değişme/dönüşme, artma ve eksilme hareketlerini de kabul etmektedir.<sup>808</sup> Bu hareketlerin kaynağı Bârî'dir. Zira Âlem'i idare edip, oradaki oluş ve bozuluşu düzenleyen O'dur. Bu tür hareketler de bir tür zaman algısına tabi olmakla birlikte; hareketin zaman dediğimiz mefhum ile ilgili asıl kısmı; yer değiştirme (intikal veya nakle) dediğimiz hareket türüdür.

Aristoteles'e göre cismin doğrusal ve sınırlı olan hareketi ile feleğin dairevi ve sonsuz olan hareketini<sup>809</sup>; anlamlandırmaya çalıştığımızda, ortaya zaman dediğimiz varsayım çıkar. Fakat Râzî'nin düşüncesi, farklıdır. Zira Râzî'ye göre zamanın kaynağı Dehr'dir. Ve Dehr, cisimden hatta hareketten çok öncedir. Ayrıca Dehr'e tabi olan

806-Bkz. "fi ennehü yümkinü en yeküne sükûnun lem yezel ve'firâkun ve lâ yümkinen en yeküne hareketün ve'ctimâun lem yezel (cismin hareketsiz ve bölünmüş halde olmasının ezelde mümkün olması; cismin ezelde hareketli ve birleşik halde olmasının ise imkansız oluşu hakkında)", Birûnî, *Fihrist*, s.9.

807-Kaya, *Aristoteles*, s.136.

808-Ebü Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.25.

809-Kaya, *Aristoteles*, s.141.; krş. Eflâtûn'a göre de feleğin hareketi dairevi olup; değişmediğinden sonsuzdur. bkz. Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s.308.

varlıklar, mekanik olarak hareketsizdirler. Örneğin Nefis, yer değiştirme, artma veya eksilme gibi hareketlere sahip değildir. Sadece meyil ve arzuları vardır. Fakat bu da zamandan öncedir ve Dehr'de gerçekleşmiştir. Halâ ve Dehr'in kendisi de zaten hareketsizdirler. Heyûlâ'ya gelince; Heyûlâ ezelde hareketsizdir fakat Nefs'in etkisi ile harekete geçer. Fakat Heyûlâ'yı oluşturan atomlar, cisim veya cismani olmadıkları için; bu hareketin sayılması da mümkün olmaz. Ayrıca Nefs'in Heyûlâ'ya meyli ve Heyûlâ'nın harekete geçmesi de, Dehr içinde gerçekleşmiştir.

Peki o zaman, hareket dediğimiz şey ne zaman ortaya çıkar? Râzî'ye göre Tabiat'taki hareketin üç sebebi vardır (ki Râzî sebep yerine ca'1 yani etki kavramını kullanıyor).<sup>810</sup> Bârî, Nefis ve Halâ. Nefsin etkisi, cisme olan meyli ve cisme canlılık vermesi ile, büyüme veya eksilme gibi bir takım olaylara yol açması iledir. Halâ, Tabiat'taki mekanik hareketin hem devamının sebebi hem de bu hareketin gerçekleşmesine imkan tanıyan mekanıdır. Sahip olduğu çekim kuvveti ile Halâ ve dolayısıyla Halâ'dan mütevellit olan mekan, cisimleri kendisine doğru çekmektedir. Boşluğun bu çekim kuvveti, cisme göre büyük olması ile alakalı değil; sahip olduğu niteliksel güç ile mümkün olmaktadır. Bir başka ifade ile boşluk, kendisinden daha büyük cisimleri çekebilir. Boşluğa doğru çekilen cisimden geriye bir başka boşluk kalır. Bu boşluğa da bir başka cisim çekilir (bkz. Halâ bahsi). Burada boşluk hareketin gerçekleşmesine imkan tanıyan ve aynı zamanda bu hareketin devamlılığını sağlayan şeydir. Ayrıca bu sistemde, boşluk olmasa, cismin intikali de söz konusu olamaz. Zira boşluk olmasaydı, cismin hareket ettiği mekanda, bir başka cisim olacağından, iki cisim birbiri içine girmiş olacaktı (tedâhülü ecsâm). Bârî'ye gelince; Âlem'deki cisimleri Heyûlâ ve Halâ'yı bir araya getirerek oluşturan Bârî, cisimler arasındaki boşluk miktarının da belirleyicisi olduğundan; hareketin sistemini ku-

810-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.37.

ran asıl faildir. Fakat Bârî'nin, Âlem'i her an idare etmekte olduğunu ifade eden Râzî, hareketin devamı konusunda Bârî'nin rolüne dair bir izahatta bulunmadığından; Filozof, birçok kimse tarafından deist olarak kabul edilmiştir. Elimizde bulunan verilere göre; Bârî, hareketi kurguladıktan sonra kenara çekilmiş gibi görünmektedir. Fakat, Râzî'ye göre, kudret, irade ve daha da önemlisi tedbir sahibi olan Bârî'nin; Âlem'e hiç müdahale etmediğini söylemek mümkün görünmemektedir. Zira filozofa göre Bârî, sürekli bir yaratma halindedir. Onun sisteminde; meninin rahimde cenin haline gelmesini sağlayan, cenine sûret veren ve insanı yaratan; insana el, ayak ve akıl gibi nimetler bahşeden bir Bârî vardır. Şu halde; hareketin sürdürülmesi konusunda Râzî'ye ait net görüşlerin elimizde olmayışının sebebi olarak; bu konudaki metinlerin kaybolmasını veya Râzî'nin kendi yaşadığı dönemde böyle bir izahata gerek duymamış olması gösterilebilir.

Tekrar zaman ile hareket arasındaki ilişkiye dönmek gerekirse; işte hareketin bu işleyişi, zamandan sonra ve Âlem'in yaratılış sürecinde ortaya çıkmış bir durumdur. Bir başka ifade ile Nefis ile Heyûlâ arasında kurulan ilişki neticesinde Dört İlke de cüzileşmeye başlamıştır. Küllî Nefis'ten cüzi nefisler, Heyûlâ ve Halâ'dan dört unsur ve felek; Dehr'den ise zaman feyezân etmiştir. Fakat ortada hala bir Âlem yoktur. Yaratıcı, dört unsuru terkip ederek cisimleri yaratmış; cisimlere Halâ'dan bir parça yani mekânı ilave ederek cisimlere sûret vermiş ve cisimleri birbirinden ayırmıştır. Son olarak; Bârî, Âlem'e Dehr'den de ilâve ederek, Âlem'in varlığını sürdürmesini temin etmiştir. Burada Râzî ile Eflâtûn arasında sistemi anlamlı kılacak bir benzerlik bulunmaktadır. Eflâtûn, Timaios adlı eserinde; Tanrı'nın, Âlem'i yarattıktan sonra; ölümsüzlüğün bir taklidini yapmak için Âlem'de zamanı kurguladığından bahsetmektedir.<sup>811</sup>

811 -Timaios, s.33. Burada Eflâtûn'un ölümsüzlük dediği şey Râzî'de Dehr'e karşılık gelmektedir. Eflâtûn'un zaman dediği şey ise Râzî'nin izafi zamandır.

Şu halde Râzî'ye göre zaman, Âlem'in varlığını sürdürdürebilmesi için sonradan Tabiat'a gönderilmiştir. Bu durumda Âlem'deki cisimlerin de varlıklarını sürdürdürebilmesi için canlı olması yani hareket etmesi gerekecekti. İşte Âlem'deki cisimler, Yaratıcı'nın dizayn ettiği bu sistemde harekete etmeye başlayarak; zamanı saymaya başlamışlardır. Bu sistemin bir sonucu olarak; Âlem, zamandan sonradır yani muhdestir. Aynı şekilde, zaman içinde yok olacaktır; yani fânidir. Bu durumda feleğin sahip olduğu dairevi hareket de sınırsız olmamaktadır. Özetle Râzî'ye göre zaman ve mekan, cevher; hareket ise arazdır. Zira zaman harekete bağlı değil; aksine hareketin varlığı zaman ve mekana bağlıdır. Yani burada önce olan zaman ve mekandır; hareket ise bu ikisinden hatta cisimden sonradır diyebiliriz. Âlem'in yokoluşuyla birlikte hareket sona erecek<sup>812</sup> fakat zaman ve mekan varlıklarını sürdüreceklendir.<sup>813</sup>

### 3. Âlem'in Diğer Özellikleri

Beş İlke meselesinde olduğu gibi; Âlem'in varoluşundan ve muhdes olması meselesinden sonra; Âlem'in ne gibi özelliklere sahip olduğuna değinmek gerekiyor. Râzî, kendine ait metinlerde Âlem'e (kendi ifadesiyle Tabiat'a) çeşitli nitelemeler atfetmektedir. Öncelikli olarak Âlem'de canlı varlıklar olmakla birlikte; Tabiat dediğimiz şeyin bizatihi kendisi, cansızdır.<sup>814</sup> Cansız olması hasebiyle; Tabiat, akıl sahibi değildir.<sup>815</sup> Duyguları, his ve idraki yoktur.<sup>816</sup> Ayrıca Tabiat, fâil/etkin değildir. Edilgen ve pasiftir. Her hangi bir eylemde bulunmadığı gibi; her hangi bir şeyi de yaratması söz konusu

812-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.132.

813-Krş. Bağdâdî'ye göre de zaman zihni izâfet veya araz değildir. bkz. Ferruh Özpilavcı, s.270vd.

814-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.118.

815-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.121.

816-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.118. krş. Eflâtûn'a göre; Âlem'in her tarafına dağılmış olan bir ruhu vardır. bkz. *Cevâmiu kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlînûs*, vr.5a.

değildir.<sup>817</sup> İnsanın Yaratıcısı doğrudan Bârî'dir. İnsandaki hayatın, akıl ve idrakin kaynağı da Tabiat değil, Küllî Nefis ve Bârî'dir. Tabiat, cansız olması ve akıl sahibi olmamasından dolayı; hikmetten ve bir amaca göre hareket etmekten acizdir.<sup>818</sup> Tabiat'taki hikmet ve düzenin sebebi de doğrudan Bârî'dir. Basit değil mürekkeptir.<sup>819</sup> Bu nedenle de oluş ve bozuluşa tabidir.<sup>820</sup> Tabiat'taki düzenin ve hikmetin sebebi nasıl ki Bârî ise, Tabiat'taki oluş ve bozuluşun; yani sürekli yaratılışın kaynağı ve fâili de Bârî'dir (bkz. Bârî bahsi).

Tabiat, Beş İlke'nin aksine, gözle görülür ve duyularla idrak edilir. Yani cismânîdir.<sup>821</sup> Bununla birlikte Tabiat'taki cisimler<sup>822</sup> araz değil cevherdirler; yani tabiattaki varlıkların cismânî cevher oldukları söylenebilir. Fakat Beş İlke'nin aksine cisimlerin arazları bulunur (zira cisim, cevher ve arazdan oluşur). Peki Tabiat ya da Âlem dediğimiz şeyin kendisi nedir? Râzî'nin kendisi, bir varlık olarak Tabiat'ın cevher olmadığını<sup>823</sup> ifade etmektedir. Şu halde Râzî'ye göre Âlem dediğimiz, müşahhas bir varlık yoktur. Âlem, bir takım farklı cisim ve varlıklardan oluşan, ortak bir isimdir. Âlem'deki varlık ve cisimleri çıkardığımızda geriye Âlem, dediğimiz bir şey kalmaz. Şu halde Âlem dediğimiz şey bir arazdır; sadece bir isimlendirmeden ibarettir. Tabiat'ın bir başka ve önemli özelliği; muhdes yani yaratılmış olmasına bağlı olarak; aynı zamanda sınırlı/bitimli (mütenâhî) oluşudur.<sup>824</sup> Muhdes ve sınırlı/sonlu olan Âlem<sup>825</sup>, aynı

817-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba 'de 'l-tabîa*, s.118.

818-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba 'de 'l-tabîa*, s.122.; Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînüs*, s.6.

819-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba 'de 'l-tabîa*, s.120.

820-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba 'de 'l-tabîa*, s.114.

821-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba 'de 'l-tabîa*, s.115.

822-Krş. Cisim, gözle görülen, yer tutan, üç boyutlu niceliktir. Ferruh Özpilavcı, s.117.; Cirm, cisim ile aynı manada. Aynı yer, s.118.

823-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba 'de 'l-tabîa*, s.117.

824-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba 'de 'l-tabîa*, s.132.

825-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînüs*, s.8. krş. Râzî'ye göre;

zamanda fânidir.<sup>826</sup> Yani ezeli olmadığı gibi ebedî de değildir.<sup>827</sup> Sınırlı/bitimli ve aynı zamanda da cismânî ise o halde; bir mekan tarafından kuşatılmaktadır. Dolayısıyla bir şekli de vardır. Peki Âlem'i kuşatan şey nedir? Râzî'nin sistemine göre Âlem, Halâ'da yaratılmıştır. Yani sonsuz olan Halâ'da, Âlem sınırlı bir yer kaplar. Halâ ile Âlem'i ayırır; dahası Âlem'in sınırlarını ve dolayısıyla da şeklini belirleyen şey; Âlem'in en dış halkasını oluşturan felektir.<sup>828</sup> Felek, dâirevi olduğuna göre<sup>829</sup>; Âlem de dâirevi olmalıdır.

Râzî'ye, yer küremizin (el-Arz), Âlem'in ortasında (merkez/vasat) olduğunu kabul ettiğine dair bir eser atfedilir.<sup>830</sup> Muhtemelen, Batlamyüscü kainat görüşünü benimseyen Râzî'ye göre Âlem'in merkezinde yani en ortasında bulunan Dünyamız da dâirevi bir yapıya sahiptir. Burada daire yerine küre kavramını kullanmak daha doğru olacaktır. Zira bütün Halâ, Âlem'i her yönden kuşatan mekan olduğuna göre Âlem küre şeklinde olmalıdır. Zaten kaynaklarda Râzî'nin Âlem'in küre şeklinde oluşu meselesinde bir eser kaleme

Plutarkhos, Âlem'in bitimsiz ve ezeli olduğunu iddia etmektedir. bkz. *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa*, s.133.

826-Krş. Eflâtûn'da Âlem yaratılmış olmakla birlikte ebedîdir (Erdem, s.62). Zira Yarıcı'nın müsaade ettiği bir zamana kadar varlığını devam ettirecektir. bkz. *Cevâmîu kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlînûs*, vr.5a

827-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa*, s.114. krş. Galen, Âlem'in oluş ve bozuluşa uğramadığını ve dolayısıyla ebedî olduğunu savunmaktadır. bkz. Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.4. Râzî, ayrıca Hipokrat ve Sâbit b. Kurrâ'nın da Âlem'in ezeli olduğunu iddia ettiğini ifade etmektedir. bkz. Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa*, s.118,129. Râzî'nin ithamlarına muhatap olan bir başka kişi de Kindî'dir. Filozof; Kindî'nin, zamanın tek bir değişmeyen andan ibaret olduğunu savunarak bir manada zamanın ezeli olduğunu ima ettiğini savunmuştur. Râzî, devamla; Kindî'nin böyle iddialarda bulunarak dehrilere benzediğini ifade etmiştir. bkz. Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fi mâ ba'de't-tabîa*, s.131.

828-Krş. Felek kelimesi yerine gök anlamında Semâ kavramı da kullanılmaktadır. bkz. *Cevâmîu kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlînûs*, vr.1b. Râzî de bazen metinlerinde Semâ kelimesine yer verir.

829-Krş. Eflâtûn'a göre de felek dairevidir ve hareketi de daireseldir. bkz. *Cevâmîu kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlînûs*, vr.1b.

830-"fi illeti kıyâmi'l-erdî vesata'l-âlem (Dünya'nın feleğin tam ortasında bulunuşun sebebi hakkında)", Bîrûnî, *Fihrist*, s.12.; Nedîm, *Fihrist*, s.358.

aldığından bahsedilir.<sup>831</sup> Yani Râzî'nin (o dönemde bilinen Âlem görüşüne paralel şekilde) Âlem ve dünya görüşü, bizim bugünkü kainat algımıza benzemektedir. Batlamyuscu kainat teorisinin, bizim bugün sahip olduğumuz görüşten tek farkı; Arz'ın hareketsiz olması ve Âlem'in merkezinde bulunması; gök cisimlerinin hatta güneş ve felek dahil bütün cisimlerin, Arz'ın etrafında döndüğü kanaatidir.<sup>832</sup> Âlem'in bir diğer özelliği ise; mevcut tek bir Âlem'in varolmasıdır.<sup>833</sup> Birden fazla Âlem'in bulunma ihtimaline şüphe ile bakan Râzî'ye göre<sup>834</sup>; Âlem'in yaratılış amacı, Nefis olduğundan ve Nefs'in de tek bir olmasından dolayı; sadece tek bir Âlem vardır.<sup>835</sup>

### C. Teleoloji: Âlem'de Hikmet ve Gaye

Âlem ile alakalı olarak üzerinde durulması gereken son bir mesele; Âlem'in belli bir düzene göre ve bir amaç için yaratılmış olmasıdır.<sup>836</sup> Yoktan yaratmanın imkansız veya gereksiz olduğuna karşı çıkan filozof, Âlem'in bu yaratılış gayesinin Nefs'in kemalini tamamlamak olduğunu ifade etmektedir. Râzî'ye göre şayet Bârî, her şeyi sebepsiz olarak yaratsaydı; bu çok basit (herhalde kastı gereksiz veya bilimsellik/akılcılıktan uzak olma manasında) bir yaratma şekli olurdu. Fakat Bârî, düzensiz ve sebepsiz olarak değil; arada varolan dolaylı sebeplere bağlı olmak suretiyle yaratılışı ve yaratılışın devamı murat etmiştir. Ebû Hâtim ile aralarında geçen tartışmada

831 - "fî ennehû lâ yütesavvaru limen lem yertedi bi'l-bürhân enne'l-erda küriyyetün ve'n-nâsu havâleyhâ (dünyanın yuvarlak olduğu ve insanların da dünyanın çevresinde yaşadığına dair delilleri kabul etmeyenlerin anlaşılmasının güç oluşu hakkında), İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s.359.; Bîrûnî, *Fihrist*, s.12.

832-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.225226.; , *fi'l-İlmi'l-İlâhî*, s.172,173.

833-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.134

834-Krş. Râzî, Plutarkhos'un, ezeli olan birden fazla alemin varolduğunu iddia ettiğini ifade ederek buna karşı çıkmaktadır. bkz. Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.132.

835-Krş. Eflâtûn'a göre de tek bir Âlem vardır. bkz. *Cevâmiu kitâbi Tîmâvis fi'l-İlmi't-tabîi li Câlînûs*, vr.3a.

836-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'l-Heyûlâ*, s.225,226.



filozof; Bârî'nin, Nefs'in Heyûlâ'ya olan meyline karşı çıkmadığını; fakat burada Bârî'yi buna zorlayan bir sebep olmadığını; aksine bu müsaadenin, Bârî'nin takdir ve iradesi olduğunu ifade etmektedir.<sup>837</sup> Buna göre Bârî, Nefs'in bizatihi kendi tecrübesi ile hakikatleri anlaması için, Âlem'i yaratmış ve Nefs'i bu Âlem'e göndermiştir.

Ebû Hâtim ile Nâsır Hüsrev'in nakillerini bir araya getirdiğimizde; ortaya çıkan durumu, şu şekilde özetlemek mümkündür: Bârî, Âlem'in doğrudan yaratıcısı olmakla birlikte arada dolaylı sebepler vardır ve Âlem'deki yaratılışın devamı da bir sebep-sonuç ilişkisi içinde seyrederek. Örneğin Nefs, Âlem'de bir kötülük ve kaosun çıkmasına sebep olmuştur. Fakat Bârî, Nefs'in bu eylemlerine müsaade etmiştir. Zaten Bârî'nin bunun aksini yapması da mümkün/doğru değildir. Şu halde; Âlem'in yaratılması, hatta Âlem'in mevcut biçim ve düzende olması; Nefs'in eylemlerine müsaade edilmesi; ancak bu şekilde olabilirdi. Fakat yine de Bârî'nin bütün olup bitenlere müsaade etmesi ve yaratılışı bu şekilde takdir etmesi; bunların aksini yapamayacağına veya aksine güç yetirmeyeceği manasına gelmez.<sup>838</sup>

İşte bu noktada Râzî, Eflâtûn'a ait; “zorunluluk, hikmet anlamındadır” veya “akli zorunluluk, tabii zorunluluktan üstündür”<sup>839</sup> prensibini kabul eder görünmektedir. Buna göre, Bârî; ilim, hikmet ve merhamet sahibi olduğundan her zaman en güzeli ve en iyiyi irade etmektedir.<sup>840</sup> Bu durumda; Âlem, en mükemmel şekilde yaratılmıştır. Âlem'deki düzen ve işleyiş de en mükemmel durumdadır. Şu halde bunun aksi de düşünülemez. Sonuç olarak, Bârî'nin, yaratılışı ve Âlem'in işleyişini bu şekilde takdir etmesi; onun aciz oluşu anlamına gelmeyip; aksine eşsiz kudret ve ilim sahibi olarak, yarattığı

837-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.22vd.

838-Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.22.

839-Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s.24. Ayrıca bkz. “Anânkê”, Peters, s.36.

840-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbi'r-rühânî*, s.48.

şeylere merhamet etmesi ve onlar için en doğru olanı murat etmesi ile alakalıdır. O halde; Nefs'in kötü eylemlerinin, kötü sonuçlar doğurması; hastalıkların birer sebebi ve ayrıca tedavi yollarının olması; örneğin yine ateşin yakması veya soğğun üşütmesi gibi bütün oluş ve bozuluşların; bir manada mekanik bir işleyişe sahip olması; bir mecburiyet değıldir. Bir başka ifade ile Râzî'ye göre nedensellik, bir zorunluluk veya mecburiyet anlamı ifade etmeyip; hikmet ve mükemmellik ile aynı manada kullanılmaktadır.<sup>841</sup>

#### D. Âlem'in Yok Olması

Burada son olarak Âlem'in akıbeti ile alakalı bazı meselelere değindikten sonra; genel bir karşılaştırma yaparak konuyu tamamlamak istiyoruz. Râzî'nin metafiziğinde; Âlem'in bir sonu olduğu kesindir. Burada herhangi bir ihtilaf veya muarızları tarafından kendisine yönlendirilecek herhangi bir itham söz konusu değıldir. Âlem, sonradan yaratılmıştır ve amacı Nefs'in kemalini tamamlaması; bir başka ifade ile Âlem'e gönderilen/düşen cüzi nefislerin kurtuluşa ermesidir. Râzî'ye göre Âlem; Nefis, olgunluğuna erip asıl alemine dönünceye kadar varlığını sürdürecektir; bu ilahi gaye gerçekleşikten sonra; Âlem, kendisini oluşturan unsurlara; unsurlar da Heyûlâ'ya dönüşecektir.<sup>842</sup> Bu sistemde nasıl yoktan yaratma söz konusu değılirse; aynı şekilde varolan bir şeyin de yok olması mümkün değıldir. Âlem'i oluşturan malzeme yok olmayacak; aksine tekrar ezelde olduğu gibi sakin ve hareketsiz haline yani Heyûlâ'ya dönüşerek

841-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.123. Yaratılışın dolaylı sebeplere bağılı olarak gerçekleşmesi ve bir düzen dahilinde devam etmesi; Nefs'in etkisiyle Âlem'de bir takım kötülükler bulunması ve bunun yanında bütün bunların Bârî'nin hikmet ve merhametine uygun olması; ayrıca Âlem'in mevcut haliyle en mükemmel şekilde varolması gibi meseleler birlikte düşünüldüğünde; Nefs'in varlığı ve Heyûlâ'ya meyiletmesi; yaratılışın yoktan değıl de Heyûlâ ile Halâ'nın birleşmesi şeklinde tecelli etmesinin ve asıl önemlisi diğere Dört İlke'nin varlığının Bârî'nin irade ve kudretiyle nasıl bir alakası olduğu meselesini düşünmemizi icap ettirmekle birlikte; maalesef elimizde bulunan kaynaklarda böyle bir bilgi mevcut değıldir. krş. Nefis ve Heyûlâ bahisleri.

842-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.36.; Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, IV/84.

ebediyete kadar varolacaktır. Âlem sonlu olduğundan zaman da sonludur. Râzî; Âlem'in ezeli oluşu meselesindeki gibi; Aristoteles, Galen ve Proclus'a itiraz eder. Proclus; iki sebebe dayanarak Âlem'in ebedi olduğunu iddia etmiştir. Aslında bu deliller; Âlem'in ezeli oluşu meselesinde kullanılan delillerin aynısıdır. Birincisi; Âlem'in illeti olan Tanrı ebedidir. İkincisi; Tanrı'nın, Âlem'i yok etmesine dair herhangi bir gerekçe ya da Tanrı'yı buna zorlayacak herhangi bir sebep yoktur.<sup>843</sup> Râzî; ezellilik meselesindeki benzer itirazlarla; Proclus'un bu iddialarına cevap verir. Zira Râzî'ye göre Bârî ve yaratma sıfatı ezeli olmakla birlikte; yaratılışın kendisi ezeli değildir. Şu halde ebedi olması da gerekmez. Ayrıca Âlem'in yaratılışının bir sebebi vardır; bu da Nefis'tir. Şu halde söz konusu ilahi gaye gerçekleşince; Âlem'in varlığını sürdürmesine de ihtiyaç kalmadığından; bu durumda Âlem'in sonlu olmasında herhangi bir mahsur yoktur.<sup>844</sup>

Râzî'ye göre gerek Aristoteles gerekse Galen; feleğin dairevi hareketinin sonsuz olduğunu iddia ederek; zamanın ve buna bağlı olarak Âlem'in de ebedi olduğunu iddia etmektedirler.<sup>845</sup> Râzî, bu iddialara cevap olarak; döngüsel veya doğrusal olsun; her çeşit hareketin sonlu olduğunu kabul etmiştir. Zira Râzî'ye göre iki tür hareket de sayılıp ölçülebilir. Sayılabilen bir şeyin sonsuz olması ise imkansızdır. Ayrıca hareket; cisme veya feleğe bağlıdır. Şu halde cismin de ebedi olması imkansız olduğundan; hareket sonludur.

## II. MİKROKOZMOS (KÜÇÜK ALEM) OLARAK İNSAN

Filozof tarafından genelde nefis kelimesi ile de ifade edilen insan (bazen insan ve beşer kelimelerine de yer vermiştir), gerçekte; Âlem'in bir parçası hatta en önemli parçasıdır. Hem Âlem'in asıl yaratılış gayesi olması hem de Râzî'nin yaratılışı izah ederken; in-

843-Erdemci, s.153vd.

844-Bkz. Ebû Hâtim, *A'lâmu'n-nübüvve*, s.16vd.

845-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.128,129.

sandan (yani kendisinden) yola çıkarak bir metafizik sistemi kurmasındaki gerçek sebebin anlaşılması açısından; insanın metafizik mahiyeti ile Âlem'de işgal ettiği konumun anlaşılması gereklidir.

Râzî'nin yaratılış teorisi veya tasviri incelendiğinde; insanın, Âlem'de en son yaratılan ve buna bağlı olarak da en mükemmel varlık olduğu görülecektir. İnsanın yaratılışını mükemmel kılan en önemli faktör; insanda Beş İlke'den her birinin, tek tek farklı şekillerde tecelli etmesidir. Râzî'ye göre insan, Bârî'den akıl, irâde, ilim, hikmet, kudret, irade gibi sıfatları; Nefs'ten hayatı ve duyguları; Heyûlâ ve Halâ'dan cismaniliği/mahsûs oluş özelliğini almıştır. Dehr'e gelince; Dehr, insan zihninde varolan zaman algısının kaynağıdır. Ayrıca insan, bedenlen ebedi olmasa bile (filozofa göre insan bedeninin ezeli olup olmadığına dair kesin bir bilgimiz yoktur); insan nefsi ebedidir. Yani, Dehr'in ebedilik özelliği; insana sirayet etmektedir (cüzi nefislerin ezeli olup olmadığı meselesi için bkz. İnsan bahsi).

Ruh ve bedenden oluşan insanın<sup>846</sup>; Bârî ve diğer Dört İlke'ye olan bu benzerliği yanında Tabiata benzerliğini dikkate aldığımızda; Râzî'ye göre insanın Küçük Âlem olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin insanın sahip olduğu beden (cesed), onun cismânî varlıklara olan benzerliğini oluşturur. İnsanın sahip olduğu üç nefisten; büyüme kuvveti (nefs-i nâmiye, şehvâniyye<sup>847</sup>, muğziye<sup>848</sup> veya münmiye<sup>849</sup>), bitkilerin özelliklerini; öfke kuvveti (nefs-i gadabiyye<sup>850</sup>), hayvanlara ait özellikleri taşımaktadır. İnsanın sahip olduğu nâtık

846-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.120.; , *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.67. krş. Eflâtûn'a göre de insan ruh ve bedenden oluşur. bkz. *Cevâmîu kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmî't-tabîi li Câlînûs*, vr.5a,6b

847-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*, s.27.

848-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.119.

849-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.119.

850-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*, s.27.

nefis (nefs-i nâtika<sup>851</sup> veya mantikiyye<sup>852</sup>, akıl, fikir, ru'yet, zihn<sup>853</sup>); Semâvî Varlıklar'ın özelliklerini haizdir. Şu halde Râzî, hocası Ebû Zeyd el-Belhî gibi; Aristoteles ve Eflâtûna ait üçlü nefis tasniflerini birlikte kullanmaktadır.<sup>854</sup> Bu üçlü nefis tasnifini yapan Râzî; bu üç çeşit nefsin, birbirinden bağımsız üç farklı nefis mi yoksa tek bir nefse ait farklı kuvveler mi olduğu konusuna değinmemiştir.<sup>855</sup> Bununla birlikte Râzî, akıl (nâtık nefis) ile insan nefsi arasında bir ayırım yaparak; aklın kalp'te; nefsin ise dimâğda/beyinde bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>856</sup>

## A. İnsanın Varlık Şartları

### 1. İnsan Nefsi

Âlem'de canlılığın ilkesi olarak bilinen Nefis, bitki ve hayvanlarda da bulunmakla birlikte; insanda önemli ama bir o kadar da karışık bir anlam ifade etmektedir. Merzûkî'ye göre Râzî; hayatın kaynağını iki şeye bağlamaktadır: Bârî ve Küllî Nefis...<sup>857</sup> Fakat tam bu noktada sistemde zaaf olarak isimlendirebileceğimiz bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Öncelikle, Âlem'e hayat veren Bârî'dir. Zira Âlem'deki canlı cansız her şeyi yaratan O'dur. Peki burada Küllî Nefis'in rolü nedir? Küllî Nefis ezeli olduğuna göre sahip olduğu

851-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'l-Tıbbî'r-rûhânî*, s.27.

852-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.119.

853-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.26,57. krş. Logistikôn/logos, Eflâtûn'da akıl. bkz. "Logistikôn", Peters, s.207.; "Logos", Aynı yer, s.208-211.

854-Krş. Ebû Zeyd; hem Eflâtûn'un; nâtık, gazabî ve şehvânî nefis tasnifini hem de Aristoteles'in; insânî, hayvânî ve nebâtî ayırımı kabul etmektedir. bkz. Umud Kaya, **Ebû Zeyd el-Belhî'nin Ahlak Felsefesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı, 2006, s.48.; "İslam Düşüncesinde Kayıp Bir Halka: Ebû Zeyd el-Belhî", **Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları**, İstanbul: 2009, s.481-496.

855-Konu hakkında tartışmalar ve delilleri için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Münâzarât*, s.51,103,109vd.; İbni Kayyim, s.235vd.;283vd.

856-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.10,26. krş. Râzî'nin aksine; Râvendî'de nefis kalptedir. bkz. A'sem, s.178.

857-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

hayatın kaynağı da Bârî olmayıp bizatihi Nefs'in kendisi olmalıdır. Nefs'in, Âlem'in yaratılış sebebi olması yanında bir de Âlem'deki canlılığın kaynağı olması meselesi ise, izaha muhtaç bir durumdur. Merzûkî'ye göre, Âlem'deki hayat, ışığın güneşten sâdır olması gibi (feyezân), Nefs'ten feyezân etmektedir.<sup>858</sup> O halde Âlem'deki canlılığın ve dolayısıyla insan nefsinin kaynağı da Küllî Nefis olmaktadır. Peki insan nefsinin, Küllî Nefis ile olan ilişkisi nedir? Bir başka ifade ile insan nefsi ezeli midir; yani bedenden önce var mıdır? Sistemin geneline bakıldığı zaman, nasıl ki atomlar, birleşip cismi oluşturuyor ve sonra tekrar Heyûlâ'ya dönüşüyorsa; aynı şekilde bitki ve diğer canlı varlıklardaki nefsin, sadece canlılık manasında olup; bu varlıklarda bulunan nefislerin, Küllî Nefis'ten ayrı olmadığını söylemek mümkündür. *es-Sîre*'deki ifadeler de bu kanaatimizi desteklemektedir.<sup>859</sup> Fakat aynı şeyi insan nefsi için de söylemek mümkün değildir. Zira insan, Âlem'in yaratılış gayesi olmakla birlikte aynı zamanda akıl sahibi olmasından dolayı benlik sahibi bir varlıktır (el-İnsânü'ş-Şahsî<sup>□</sup>). Râzî'nin, Küllî Nefis'in Âlem'e düşüşü ve kemalâtını tamamlayarak tekrar asıl alemine dönmesi üzerine inşa edilmiş olan yaratılış teorisi de dikkate alındığında; burada Âlem'den önce varolan ve Âlem'e gönderilip insan varlığına dahil olan bir nefis söz konusudur ve bu nefis, Küllî Nefis'ten başka bir şey olmalıdır. Zira Râzî'ye göre Küllî Nefis, ezeli'dir; Âlem'den öncedir ve de aşkındır. Âlem'de canlı varlıklar olmakla birlikte Tabiat'ın kendisi cansızdır. Şu halde Âlem'e dahil olan bir Küllî Nefis'in varlığından söz etmek mümkün değildir. Kaynağı Küllî Nefis olan bitki ve hayvanlardaki canlılık ise; Nefs'in kurtuluşu için gerekli olan akıl ve ilim şartlarını haiz değildir. Şu halde Küllî Nefis'in, Âlem'de bir tezahürü olmalıdır ki bu da insan nefsi olmaktadır. Râzî'nin bizzat kendisi, Âlem'in yaratılışından önce ve dolayısıyla ezeli olan bir insan nefsinin var-

858-Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

859-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sireti'l-felsefiyye*, s.105,106.

lığından söz etmez. Fakat sistemin geneline bakıldığında; bedenden önce ve bağımsız olan bir nefsin varlığı söz konusu olmaktadır. Ebû Hâtim ile aralarından geçen tartışmada, Âlem'deki izâfî mekanın araz olduğunu söyleyen Râzî, sistemini; izafi mekanın da cevher olduğu üzerine inşa etmiştir. Zira izafi mekan, cisimlere veya feleğe bağlı olmadan vardır. Sonradan yaratılmış olan felek ve diğer cisimler, sadece varolan bir mekanda yer tutarlar. Zaman da böyledir. Bu durumda Râzî'nin sistemi içersinde bir zaaf söz konusudur. Aynı zaaf, insan nefsinin ezeliyeti meselesinde de söz konusu olmaktadır. Zira insan nefsinin ezeliyeti olduğuna dair doğrudan bir ifade kullanmayan Râzî'nin genel ifade tarzına ilave olarak Eflâtûncu oluşu da dikkate alınır (zira Eflâtûn'a göre bireysel nefisler ezeliyettir ve Âlem'den öncedir); insan nefsinin de ezeliyeti olduğunu söylemek gerekecektir. Zira her şeyden önce insan nefsinin kaynağı, ezeli olan Küllî Nefis'tir ve söz konusu Nefis, arınmak ve kemalini tamamlamak için Âlem'e gönderilmiştir. Âlem ise sonradan, Nefs'in olgunlaşması için yaratıldığına ve Âlem'de Nefs'in bu amacını gerçekleştirecek yegane nefsin, insanda bulunmasından dolayı; insan nefsi, bedenden bağımsız olarak vardır diyebiliriz. Buna insan nefsinin, Âlem'in yokoluşundan sonra da varlığını sürdüreceği yani ebedî oluşu da ilave edildiğinde; insan nefsi ezeli bir cevherdir kabulü, Râzî'nin metafizik görüşü ile çelişmemektedir.

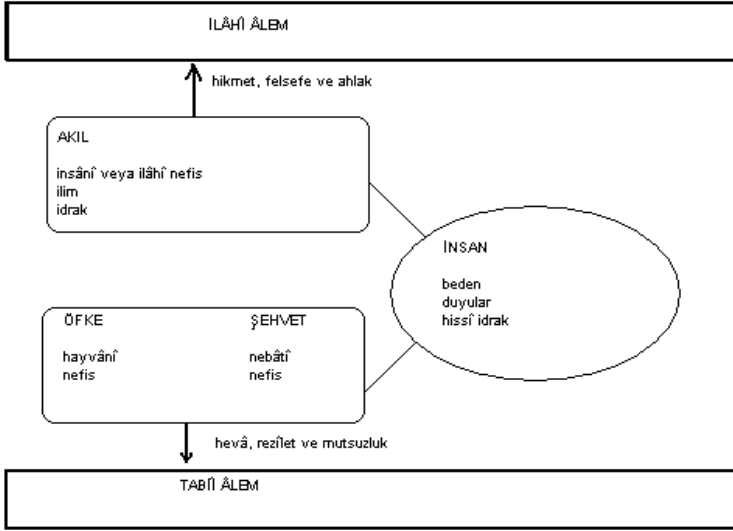
Kaynağı Küllî Nefis olan insan nefsinin, insan bedeni ile birleşmeden önce; nasıl bir alemde var olduğuna veya Küllî Nefis ile tam olarak nasıl bir ilişki içinde bulunduğu dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Fakat insan nefsi ile birleşmesi, nefsin varlık veya mahiyetinde herhangi bir değişikliğe yol açmamakta; dolayısıyla cüz'î (ferdi/bireysel) nefis dediğimiz insan nefsinin, Küllî Nefis ile olan benzerlik ve irtibatı devam etmektedir. Bu durumda tıpkı Küllî Nefis gibi cüz'î nefsin de temel iki karakteri vardır. Korku ve meyil. Nasıl ki Küllî Nefis, Heyûlâ'ya iştiaak duymuş ve daha

sonra da başına gelenlerden dolayı korkuya kapılıp pişman olmuşsa; aynı şekilde insan nefsi de bu iki temel özelliği taşımaktadır. Eflâtûn, insanın bu iki temel duygu ve davranışına, öfke ve şehvet kuvvetleri adını vermektedir (Aristoteles'te hayvânî ve nebâtî nefis). Fakat bu iki tür davranış da cismânî olana ve dolayısıyla aşağıya doğrudur. Merzûkî'nin ifadesi ile söylemek gerekirse, Küllî Nefis ve buna bağlı olarak insan nefsi de, cismânî şeylere kapılıp ilâhî tarafını unutmaktadır ki biz nefsin bu haline gafflet diyoruz. İşte tam bu noktada Bârî'nin ihsanıyla nefsin üçüncü bir davranış biçimi ortaya çıkmaktadır.

## *2. İlâhî Bir Bağış Olarak Akıl*

İnsanı Âlem'deki diğer canlılardan ayıran ve benliğin esasını oluşturan şey akıldır. Bârî tarafından Küllî Nefs'e; oradan da Âlem'e gönderilen aklın asıl tecelli ettiği ve kemal bulduğu yer insan varlığıdır. Eflâtûn'un, Nefs'in üçüncü kuvveti olarak ilâhî nefis dediği şey (Aristoteles'e göre insânî nefis); aslında Bârî'nin ihsan ettiği aklın; canlılığın, duygu ve iradenin kaynağı olan nefis tarafından kullanılmasıyla ortaya çıkmaktadır.



**Tablo 6 (İnsanın Varlığı/Akıl-Hevâ Karşılığı)**

Bu durumda insan nefsinin iki tarafı olduğunu söylemek mümkündür; nefis ve akıl (şu halde insan; beden (Heyûlâ+Halâ), ruh (Küllî Nefis) ve akıldan oluşmaktadır diyebiliriz). Nefis, sürekli olarak meyli, tabîi ve cismânî şeylere olan; tıpkı Küllî Nefis gibi hikmetsiz olarak hareket eden ve sürekli yanlış yapan şeydir. Akıl ise, kaynağı ilâhî olduğundan, ilâhî şeylere meyli olan, hikmete göre davranan bir kuvvettir. Şayet Nefis, Bârî'nin kendisine ihsan ettiği akıl ve idraki kullanabilirse, ortaya irade ve hikmet dediğimiz şey çıkmaktadır. İrade, nefsin duygu ve tutukularını kontrol ederek gazap ve şehvet kuvvelerinin amaçsız kullanılmasını önleme durumudur. Hikmet ise; insanın, nefse ait bu iki temel kuvveti nasıl ve nerede kullanacağını bilmesi, aynı zamanda içinde yaşadığı Âlem'i ve niçin bu Âlem'de yaşadığını idrak etmesini sağlayan şeydir. İşte Küllî Nefs'in olgunluğa ermesi olarak tarif edilen şey, insanın aklını kullanmasıdır ki biz buna felsefe diyoruz.<sup>860</sup> Felsefeye yani akıl, ilim

860-Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirin*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem*, s.285.

ve hikmete göre yaşamaya da ahlak adını veririz. Böylece Râzî, hem felsefeyi dolayısıyla tabîî ilimler dahil diğer bütün bilimleri ve ahlak ilmini metafizik olarak bu şekilde temellendirmektedir.<sup>861</sup>

### 3. İnsanın Diğer Özellikleri

Filozofa göre insanın çeşitli kuvvet ve duygulara sahip olmak haricinde bir takım başka özellikleri de vardır: Ruh ve bedenden oluşan insan;<sup>862</sup> Beş İlke ve Tabiat'a ait neredeyse bütün özellikleri haizdir. İnsan, yukarıda da kısaca değindiğimiz gibi; yaratma ve ezellik haricinde bu ilkelere ait tüm özelliklere ve Âlem'e ait sıfatlara bir şekilde sahiptir. İnsanların bedenini oluşturan yapı ile cüzi nefisleri arasında bazı farklılıklar vardır. İnsanların biçim ve görünüş olarak farklılıklarının sebebi; bedenlerini oluşturan bu maddelerdeki farklılıktır. Bedenler arasında nasıl bir takım farklılıklar mevcut ise; insanların nefisleri (rûh) arasında da varlık bakımından farklılıklar söz konusudur. İşte; insanların ahlak ve davranışlarındaki farklılığın birinci sebebi; nefis cevherleri arasındaki bu küçük farklılıklardır.<sup>863</sup> Ayrıca insan; parçası olduğu Tabiat ile de etkileşim içindedir. Bu nedenle; gök cisimleri ve feleklerin de insanların, biçim ve ahlak olarak farklılaşmalarında etkileri söz konusudur.<sup>864</sup> İnsan'ı oluşturan ilkeler ezeli olmakla birlikte, terkip olarak insan, ezeli değildir. Fakat bununla birlikte insan, ebedidir. Yani insan bedeni yaratılmış olduğundan; terkip olarak insan da muhdestir. Bununla birlikte insan, Tabiat'ın bir ürünü olmayıp; doğrudan Bârî tarafından yaratılmıştır. Bununla birlikte Râzî'ye göre

861-Râzî'de nefsin kuvveleri ve ahlakın olgunlaştırılması hakkında fazla bilgi için bkz. İlhan Kutluer, **İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü**, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Bölümü Kelam ve İslam Felsefesi Anabilim Dalı, İstanbul: 1989, s. 155vd.

862-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.120.

863-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînûs*, s.68.

864-Karaman, *Ahlak Felsefesi*, s.45.

birey olarak insan (el-İnsânü'ş-Şahsî) fani değildir; ebedidir.<sup>865</sup>

İnsan, yaratılmışlar içinde en mükemmel varlıktır. Zira insanın yaratılış amacı ile Âlem'in yaratılış amacı aynıdır: Nefs'in olgunlaşması ve yeniden ilahi Âlem'e dönüşü. Bir başka ifade ile; aslında Âlem'in asıl yaratılış amacı, insanda gerçekleşmektedir. İnsan; sahip olduğu ilim ve akıl kudreti ile; Allah'ın kendisine bahsettiği irade ve kudreti birleştirerek; eşyaya ait hakikatleri öğrenecek ve kendini düzeltecektir. Râzî'ye göre bunun adı felsefedir.<sup>866</sup> Felsefe; insanın kendi hakikatini ve gerçek alemini anlayarak; bayağı/süfli menfaatlerden ve cismani zevklerden kendisini kurtararak, akli olgunluğa erişmesidir.<sup>867</sup> İşte Râzî, ahlak ilmini metafizik olarak bu şekilde temellendirmektedir. İnsanın Âlem'deki en mükemmel en önemli varlık olduğuna dair çeşitli deliller getirilebilir. Örneğin; insan en son yaratılan varlık türüdür. Âlem'in merkezinde yer alan dünyada ikamet eder. Beş İlke ve Âlem'e ait özellikleri taşır. Âlem'deki (se-mavi varlıklar hariç) yegane akıl ve eylem sahibi olan varlıktır.<sup>868</sup>

Aslında bütün sistemin temeli şudur: Eşya ve yaratılış hakkında düşünen yegane varlık insandır. Yani varlık veya varoluş birinci derecede bizi ilgilendirmektedir. Burada düşünen ve araştıran insan olduğuna göre; insan, kendi bildikleri ile eşyayı anlamlandırmaya çalışmaktadır. İnsan kendisini araştırmaya başladığında; ruh ve bedenden oluştuğu görülecektir. Şu halde Âlem de aynı şekilde ruh ve bedenden müteşekkil olmalıdır. İnsan, kendisini akıl sayesinde tanıyabilir ve akıl ile kendi eylemlerine çeki düzen verir. O halde; Âlem'deki düzenin kaynağı da akıl olmalıdır. Ayrıca insan her şeyi

865-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.120. krş. "Eflâtûn'a göre insan yok olmaz; ebedidir.", bkz. Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, s.336.

866- Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-müsâfirîn*, Ar.trc. Paulus Kraus, *el-Kavl fi'n-Nefsi ve'l-Âlem*, s.285.

867-Bkz. Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sireti'l-felsefiyye*.

868-Krş. Eflâtûn'a göre insan; basit olana en yakın varlık türüdür. bkz. Bedevî, *Eflâtûniyye Muhdese*, s.209. Yani ilahi olana en yakın olandır.

bir sebebe göre yapar. Şu halde Âlem de bir sebebe göre yaratılmıştır. Fakat bu sebep, akıl veya irade olamaz. Zira Âlem'de bir takım eksiklik ve acılar vardır. Halbuki insan; şehvet ve duygulara sahiptir. Şehvet, insanı acele ve amaçsız davranmaya ve hata yapmaya sevkeder. Şehvet, aklın değil nefsin bir kuvvetidir. Şu halde Âlem'in yaratılışına sebep olan şey, şehvet yani Nefis olmalıdır. Şehvetin en şiddetli olduğu yer, cismani lezzetlerdir. O halde büyük insan olan Nefis, büyük cisim olan Heyûlâ'ya meyletmiştir. İnsan; zaman ve mekan fikri olmadan bir şey tasavvur edemez. Şu halde Halâ ve Dehr de olmalıdır. Asıl önemlisi; biz kendi hayatımıza baktığımızda; hiçbir şeyin kendiliğinden olmadığını; insan hayatında olan her şeyin bir emek ve bir sanatın ürünü olduğunu görürüz. O halde ortada bir fail ve sanatkar olmalıdır ki bu da Bârî'dir.

## B. İnsan'ın Meâdî

### 1. Ferdî Nefsin Ölümsüzlüğü

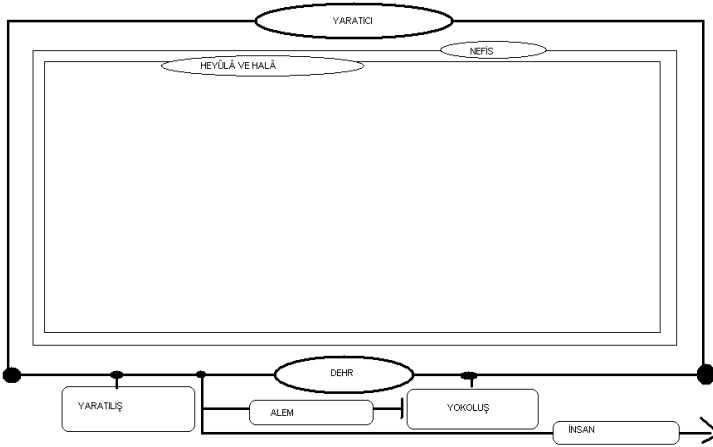
Râzî'ye göre Âlem'in sonlu oluşu meselesi gayet açıktır ve burada herhangi bir şüphe veya ithama mahal verecek bir durum söz konusu değildir. Meselenin asıl tartışmaya açık noktası ve Râzî'nin itham edilmesindeki asıl sebep, insan varlığının ebedî oluşu ile alakalı görüşleridir. Râzî'ye göre insan, nefis ve bedenden oluşur. Ama aslolan nefistir. Beden, bir alet veya bir elbise gibidir. Asıl değildir. Cevher olan, nefistir. Bedenin, nefis olmadan bir anlamı olmadığı gibi hayatını sürdürmesi de söz konusu olamaz.

İşte tam bu noktada Râzî, kritik bir açıklamada bulunur. Aristocuların aksine, Râzî, cüzi nefsin bedenden önce var olduğunu kabul edip; cüzi nefislerin fani olduğunu iddia eden Galen'e itiraz ederek bedenden sonra da bu nefsin varlığını sürdüreceğini ifade eder.<sup>869</sup> Râzî, bu görüşünü daha da ileri götürerek; bireysel ruhun (en-

869-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînüs*, s.14.; , *Kitâbu'î-Tıbbî'r-ruhânî*, s.92vd. krş. Eflâtûn'a göre de insan nefsi ezeli ve ebedidir. bkz. Timaios, s 30.

Nefsü'ş-Şahsî veya el-İnsânü'ş-Şahsî) fani olmadığını savunmaktadır.<sup>870</sup> Bireysel nefsin ezeli oluşuna gerekçe olarak, Âlem'in yaratılış gayesinin nefsin olgunlaşması olması ve nefsin olgunlaştıktan sonra asıl alemine dönüşü gösterilebilir. Zira insan, Bârî'nin kendisine ih-san ettiği akıl ile kendi hakikatini ve eşyanın tabiatını idrak ettiğinde, cismânî şeylerden kurtulacak ve ölümden sonraki asıl hayatına mut-lu olarak devam edecektir. *et-Tıbbu'r-Rûhânî*'de, nefsin ölümsüz oluşu ve ölümün bir son değil, nefsin cismânî zindanından bir kurtuluş olduğuna dair ifadeler gayet açıktır.<sup>871</sup> İşte Râzî'nin tenâsüh inancına sahip olduğu iddiası da tam bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Tablo 7 (Yaratılış ve Yok Oluş)



## 2. Tenâsüh Meselesi

Râzî'nin tenâsühe inandığını iddia edenler; bu iddialarını desteklemek için çeşitli deliller öne sürmektedirler.<sup>872</sup> Râzî'ye göre cüzi nefislerin, bedenden önce ve bedenden bağımsız olarak varol-

870-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de'l-tabîa*, s.120.

871-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'l-Tıbbu'r-rûhânî*, s.93vd.

872-Krş. Metempsühhâsis veya Palingenesiâ, Eflâtûn'da ruhgöçü ve öldükten sonra dirilme anlamında. Peters, s.276-277.

maları; cüzi nefislerin ebedî olması<sup>873</sup> ve öldükten sonra nefislerin yok olmayacakları görüşü<sup>□</sup>; *Kitâbu's-Sîre*'deki ifadeleri<sup>874</sup> ve bir de *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*'de yer alan iyi nefislerin bedenlerinden ve cismanî şeylerden kurtulmak istemeleri ve kötü nefislerin ise asla cismânî olan şeylerden kurtulamayacaklarına dair açıklamaları.<sup>875</sup>

Râzî'ye ait elimizde mevcut metinler; filozofun böyle bir görüşe sahip olduğu meselesine delil olacak derecede yeterli değildir. Öncelikli olarak klasik kaynaklar incelendiğinde; İbn Hazm<sup>876</sup> haricinde Râzî'ye böyle bir ithamda bulunan başka kimse yoktur. Râzî'nin düşmanı kabul edebileceğimiz Ebû Hâtim dahi böyle bir iddiaya yer vermemiştir. Ayrıca klasik eserlerde birkaç zayıf rivayet haricinde; tenasühe inananlar arasında Râzî'nin ismini zikreden pek fazla kimse yoktur.<sup>877</sup>

Râzî'ye tenasüh isnadında bulunanların en büyük delil olarak öne sürdükleri husus; *es-Sîretü'l-felsefiyye*'deki ifadelerdir. Fakat bu metindeki birinci mesele, söz konusu ifadelerin hayvanlarla alakalı olması; dolayısıyla insan nefisine yönelik olmamasıdır. Râzî burada, gerek insanlara ve diğer varlıklara zararlı olmaları açısından; gerekse akıl ve idrakleri olmadığından; felsefe veya ilim yoluyla nefislerini kemale erdirmeye imkanları olmaması açısından; hayvanların öldürülmesinde bir beis olmadığını ifade etmektedir.<sup>878</sup> Aslında Râzî'nin bu ifadelerindeki karışıklığın özü, cüzi nefisler ile Küllî Nefis arasında varolan ilişki biçimidir. Râzî'ye göre Âlem'deki cisimlerin kaynağı Halâ ve Heyûlâ'dır. Âlem'de sürekli bir oluş ve bozuluş söz konusu

873-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*, s.120.; Erkan Yar, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, 2000.

874-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s.105,106.

875-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbî'r-rûhânî*, s.30vd.

876- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I/34.

877-Adnan Bülent Baloğlu, *İslâm'a Göre Tekrar Doğuş-Reenkarnasyon*, s.132vd.; Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, s.183.

878-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s.105,106.

olduğundan; sürekli olarak Âlem ile Heyûlâ arasında bir geçişlilik mevcuttur. Heyûlâ sürekli olarak dört unsura dönüşmekte; bozulmuş uğrayan unsurlar ise Heyûlâ'ya geri dönmektedir. Fakat Heyûlâ gayri cismani ve sonsuz olduğundan; atomların unsura dönüşmesi, Heyûlâ'nın varlığında bir eksilmeye yol açmaz. Aynı şekilde atomlarına ayrılan unsurların da; Heyûlâ'nın hacminde bir artışa sebep olması mümkün değildir (zira Heyûlâ'yı oluşturan atomların sayısı sonsuzdur). Benzer bir ilişki; cüzi nefisler ile Küllî Nefisler arasında mevcut olmakla birlikte; nefis meselesindeki durum Heyûlâ ve unsurlar arasındaki ilişki kadar kesin ve basit değildir. Burada İbn Hazm'ın iddia ettiği kadar kesin bir şekilde Râzî'nin tenâsüh görüşünü benimsediğini söylemek zordur. Zira öncelikli olarak; Râzî'ye göre cüzi nefislerin, Küllî Nefis'ten, Bârî'nin yaratması ile feyezân ettiği meselesinde bir ihtilaf yoktur. Râzî hakkında araştırma yapanların hepsi bu konuda ittifak halindedirler. Râzî'nin Eflâtûn'un izinden giderek; cüzi nefislerin veya bir başka ifade ile bireysel ruhların, bedenlerden önce var olduklarını kabul ettiği ifade edilmekle birlikte; bu önceliğin mahiyetine ilişkin bir açıklamada bulunulmaz. Ama sistem genel olarak değerlendirildiğinde, şöyle bir açıklama yapmak mümkündür: Heyûlâ, Nefis ile irtibatı sırasında harekete geçmiş ve Bârî'nin kudreti ile, dört unsura dönüşmüştür. Bu esnada Halâ'dan, cüzi mekan; Dehr'den de cüzi zaman; Bârî'nin irade ve kudretiyle feyezân etmiştir. Muhtemelen tam bu noktada; Küllî Nefis de cüzileşerek; bireysel ruhları oluşturmuştur. Son olarak Bârî; Heyûlâ'dan yarattığı cisimlere sûret verip bu cisimleri mekanla kuşatarak Âlem'i yaratmış; zamanı da Âlem'e ilave ederek hareketi ve dolayısıyla Âlem'in varlığını sürdürmesine imkan tanımıştır. Bundan sonra; bireysel ruhları, Âlem'i oluşturan parçalardan yarattığı beden ile birleştirip insan denilen varlığı meydana getirmiştir. Şu halde; bireysel ruhlar bedenden ve hatta zaman dediğimiz şeyden önce var olduklarına göre; ezeli olmaktadır. Ayrıca dört unsurun,

Heyûlâ'dan oluşması, nasıl ki Heyûlâ'nın hacminde bir değişikliğe yol açmıyorsa; aynı şekilde cüzi nefislerin feyezân etmesi de Küllî Nefs'in varlığında bir eksilmeye yol açmaz. Zira Nefs, ezeli ve sonsuzdur; mekanda yer tutmadığından cismani de değildir. Heyûlâ'dan oluşan dört unsur ve cisimler, bozuluşa uğrayarak; tekrar Heyûlâ'ya dönerler. Bir başka ifade ile bu cisimler varlıklarını kaybederek Heyûlâ'da erirler.

Peki acaba Âlem'in yok olmasından sonra, cüzi nefisler de Küllî Nefs ile birleşip, onun varlığına mı katılacaktır? İşte tartışmanın kaynağı burasıdır. Ve tenasüh iddialarının düğümlendiği nokta da tam burasıdır. Âlem'in yokolacağına inanan Râzî, insanın ebedi olduğuna dair bir takım imalarda bulunmuş<sup>879</sup>; hatta daha da ileri giderek, bireysel ruhların yokolacağını savunan Galen'i şiddetle tenkit etmiştir.<sup>880</sup> Bu durum; bireysel ruhların, ezelde Küllî Nefs ile bitişik oldukları halde sonradan ondan ayrıldığı ve ebediyete kadar da böyle devam edeceği anlamına gelmektedir. Aksi halde; cüzi zamanın, cisimlerin ve basit cisimler olan unsurların ve hatta cüzi mekanın, sonlu olduğunu savunan Râzî; aynı şekilde cüzi olan nefislerin de benzer şekilde sonlu olduklarını ve bunların varlıklarının kendini oluşturan Ezeli İlke'ye döneceğini ifade edebilirdi. Ama burada aksine; nefislerin bireysel olarak ebedilikleri ifade edilmiştir. Buna Râzî'ye göre Nefs'in en mükemmel manada insan cinsinde tecelli edeceği inancı da eklendiğinde; Filozofa göre insanın ezeli olmamakla birlikte ebedi olduğu kanaati hasıl olmaktadır. Oysa tenasüh fikrinin temelinde; bireysel ruhlar ile Küllî Rûh arasındaki ilişki ve geçişkenlik yatmaktadır. Şayet cüzi ruhlar ile Küllî Ruh arasında bir geçişkenlik olmazsa; ruhların bir bedenden diğerine intikal etmesi ve bu intikalin bütün ruhlar, Küllî Ruh'a dönünceye kadar devam etmesi mümkün olmazdı. Şu halde tenasühün temeli,

879-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Makâle fî mâ ba 'de 'l-tabîa*, s.120.

880-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'ş-Şükûk alâ Câlînûs*, s.64.



ruhların bütünlüğüdür. Oysa Râzî, en azından insanlara ait nefislerin birbirinden bağımsız ve hatta birbirinden farklı cevherler olduğunu kabul etmektedir.<sup>881</sup> Şu halde; ebedi ve bağımsız olan insan ruhunun, bir başka nefse dönüşmesi veya bir öncekinden tamamen farklı bir yapıya sahip bir başka bedenle birleşmesi ve en nihayetinde Küllî Nefis ile birleşerek varlığının onda erimesi mümkün değildir. Şu halde Râzî'nin en azından insan nefsi açısından düşünüldüğünde, tenasüh inancına sahip olduğunu söylemek doğru olmaz. *es-Sîretü'l-Felsefiyye*'de ifade edilen insan haricindeki diğer canlılara ait nefislerin tenâsühü meselsine gelince; Râzî'ye göre insanı insan yapan özellik, sahip olduğu nâtık nefistir. Zira ben veya benlik dediğimiz şey budur. Gazabi ve şehevi nefis ise, şahsiyet olmayıp; canlı olmak ve bir takım duyuları olmaktan ibarettir. Bu manada hayvanlarda şahsiyet veya benlik (buna bağlı olarak da ahlak) olmadığından; bunların nefislerinin, Küllî Nefis'ten ayrı bir varlığa sahip olmadığını söylemek de mümkün değildir. Bir başka ifade ile; aslında insanı insan veya nefsi nefis yapan şey, akıldır. Zira Küllî Nefis, kendisine akıl verilmeden önce; cahil ve hiç bir şeyden hatta hayatta olduğundan bile haberi olmayan; irade ve eylemden yoksun bir varlıktı. Onu Nefis yapan ve yaşadığının farkında olmasını sağlayan; kendini ve etrafını tanımasını sağlayan şey; Bârî'nin ona akıl ih-san etmesidir. Şu halde Râzî'nin metafizik sisteminde; aklı olmayan varlıklar, birbirinden bağımsız veya üstün olan varlıklar değildirler. Aklı olmayan bütün nefisler, birbirleriyle eşit mahiyettedir. Bunların arasında bir farklılık olmayacağından; bunların ayrı varlıklar olması da pek bir önem arzetmez. Sonuç olarak; insan haricindeki diğer varlıkların nefisleri ile insan nefsi arasında temel bir ayırım söz konusudur. Daha doğru ifade ile; nefis dediğimiz şey, insanda olan nâtık nefistir ve bu nefis için tenâsüh söz konusu değildir. Di-

881-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu'l-Tıbbı'r-rûhânî*, s.27.; krş. Yeni-Eflâtûncularda, cüzi nefisler, Küllî Nefis'ten ayrı değildir. Zira tek bir nefis vardır. O da Küllî Ruh'tur. bkz. Köroğlu, s.78.

ğer nefislerin varlığı, zaten Âlem'in yaratılışının doğrudan gayesi olmayıp, ikinci derecede nefislerdir ve aslında bunlar, insana hizmet için yaratılmışlardır. Zaten Râzî, insan haricinde Âlem'de varolan diğer varlıkların ebedi olmayıp fani olduklarını ifade etmektedir ki bu durumda tenasüh, anlamsız kalmaktadır. Zira tenasüh inancının ikinci bir dayanağı; nefislerin ebedi olmasıdır. Diğer varlıkların ve dolayısıyla insan haricindeki diğer canlı varlıklarının nefislerinin ebedi olmadığı bir sistemde; diğer canlıların ruhları arasında bir çeşit tenâsüh olduğu kabulüne dayanarak<sup>882</sup> Râzî'nin insan nefsinin de tenâsühüne inandığını söylemek doğru değildir. Ayrıca unutmamak gerekir ki; Râzî'ye göre yaratılış, bir keredir. Sadece bir Âlem vardır ve o da son bulacaktır. Yaratılışın tekrarı söz konusu değildir. Bu nedenle filozofun felsefi görüşlerinden, sonsuza kadar uzayıp giden bir yeniden doğuş fikri çıkarılamaz.

Burada Râzî'nin tenâsüh inancına sahip olmadığına dair bir başka delil olarak; filozofa göre, bu dünyanın ötesinde bir başka dünya ve asıl alem varolması gösterilebilir. Râzî'nin ahirete inanmadığını gösteren herhangi bir delil de yoktur. Ayrıca son dönem eserlerinden sayılan *Kitâbu's-Sîre* adlı eseri ile meşhur *Kitâbu'l-Tıbbi'r-rûhânî*'si incelendiğinde; buralarda ölüm, ahiret ve ahlak konularına geniş yer verildiği görülecektir.<sup>883</sup> Şu halde tenâsüh inancının ayrılmaz bir parçası olan; bu dünya haricinde bir cehennemin olmadığı, cehennemin bu dünyada çekilen acılarla insan nefsinin arınması olduğu, sonunda bütün nefislerin bir şekilde arınarak aslına rücû edeceğine dair görüşler<sup>884</sup> Râzî'nin sisteminde bulunmaz. Zira ona göre insan ölümlüdür.<sup>885</sup> Ölüm, bir son değil; ebedi olan ve hiçbir elemin

882-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye*, s.105,106.

883-Krş. Râzî'nin görüşlerini taklit etmekle itham edildiği Harrân Sâbilerinde, ceza ve mü-kafat bu dünyadadır. bkz. Seyyid Hüseyin Yusuf Mekki el-Âmilî, *el-İslam ve'l-tenâsüh*, s.43.

884-Baloğlu, s.183.

885-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu's-Şükûk alâ Câlînis*, s.76.

bulunmadığı sonsuz hayata geçiştir.<sup>886</sup> Herhalde Râzî'nin; Nefs'in asıl Âlem'ine dönüşü diye ifade ettiği şey söz konusu bu ahiret inancısı olmalıdır.<sup>887</sup> *Kitâbu 'l-Tıbbi 'r-rûhânî*'de yer alan iyi insanların bedenlerinden kurtulmaları veya kötü kimselerin her kötülük yaptıklarında ölmeleri ile alakalı ifadeleri<sup>888</sup> tenâsüh bağlamında söylenmiş cümleler değildir. Zira eserin tamamı incelendiğinde; Râzî'ye göre mükemmel bir insan olmakla mutlu olmak aynı şeydir ve her ikisine giden yol da; Allah'ın bize ihsan ettiği aklı kullanıp cismânî zevklerden kurtularak, insanın ait olduğu asıl yer olan ilâhî âleme dönmekten geçer. Buna göre cismânî zevklere kendilerini kaptırmayanlar, asla mutsuz olmazlar ve ahlâki olgunluklarını tamamlarlar. Bunun neticesinde hem dünyada hem öldükten sonraki hayatlarında mutlu olurlar.<sup>889</sup> Oysa kendilerini şehvetlerine kaptıran insanlar, bu zevklerden ayrılmaktan yani ölümden korkarlar. Her an ölüm korkusu ile yaşayan bu insanlar, kendilerini mutsuz ettiklerinden ölümlü hatırladıkları her an tekrar tekrar ölürlür. Bu nefisler, kendilerini cismânî zevklerden kurtarıp, asıl alem olan ölümden sonraki manevi hayata hazırlamadıklarından<sup>890</sup>; bunların ölümden sonraki hayatları da kötü olacaktır.<sup>891</sup> Şu halde Râzî'ye göre cennet ve cehennem dediğimiz şey bu dünyada değildir. İçinde yaşadığımız bu Âlem bir imtihan mahalli; bu hayatımız da bir imtihan hayatıdır. Burada karşılaştığımız kötülükler, tenâsüh inancında olduğu gibi bir cehennem olmayıp; sadece Nefs'in olgunlaşması ve hakikatleri anlaması için birer

886-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 's-Sireti 'l-felsefiyye*, s.102. krş. “Eflâtûn ve Pisagor'a göre; nefis, sadece ölüme bu acıların dolu dünyadan kurtulabilir.”, bkz. Fahrreddîn er-Râzî, *Münâzarât*, s.66.

887-Fahrreddîn er-Râzî, *Muhassal*, s.121.; , *el-Metâlibü 'l-Âliye*, IV/411,412.; Kazvîni, s.111. krş. Burada Nefs'in varlığı ile Âlem'in varlığı arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Bir taraftan Nefs'i olmasa âlem varedilmeyecekti ama diğer taraftan; Nefs'in varlık sebebi de Âlem'in yaratılışıdır.

888-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'l-Tıbbi 'r-rûhânî*, s.30vd.

889-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'l-Tıbbi 'r-rûhânî*, s.92vd.

890-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'l-Tıbbi 'r-rûhânî*, s.37.

891-Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî, *Kitâbu 'l-Tıbbi 'r-rûhânî*, s.93vd.

fırsat ve imtihanlırlar.<sup>892</sup>

### III. DEĞERLENDİRME

Sonuç olarak Râzî'ye göre Âlem, hâdistir. O, bu görüşüyle (kendi ifadesine göre); Aristoteles, Galen, Hipokrat, Huneyn b. İshâk, Sâbit b. Kurrâ ve Kindî'den ayrılmaktadır. Ayrıca Râzî; ilâhî olan ile tabîî olanı; Eflâtûn'a göre daha kesin sınırlarla ayırmış; Âlem'in mutlak manada muhdes olduğunu beyan etmiştir. Zira filozofa göre Beş İlke, mutlak manada ezelidir. Âlem ise mutlak manada hâdistir. Âlem ile ezeli ilkeler arasında kesin bir sınır ve ayırım vardır. Ve ayrıca Aristoteles ve Eflâtûn'un aksine; Âlem, fânidir. Bozuluşa uğrar. Zira Râzî'ye göre, Aristoteles; Âlem'in ve hareketin ebedî olduğunu ifade etmiştir.<sup>893</sup> Eflâtûn'a gelince; Eflâtûn da Âlem'in ebedî olduğuna dair bir takım imalarda bulunmuştur.<sup>894</sup>

Âlem'in ezeli ve ebedî olmadığını savunan Râzî; insanı bunun dışında bırakmıştır. İnsan, Âlem'e dahil olmakla birlikte özü itibarıyla ilahidir ve Âlem'in asıl yaratılış gayesidir. Âlem'deki en mükemmel ve yegane akıl sahibi varlıktır. Küllî Nefs'in tecelligâhdır. Âlem yokolduktan sonra da insan varlığını sürdürecektir zira ölüm bir yok oluş veya son olmayıp; aksine insan için asıl ve sonsuz olan bir hayatın başlangıcıdır. Âlem, Âllah'ın yaratma ve kudretine delalet eder. İnsan ise; akıl, ilim ve hikmet sıfatlarına delildir.<sup>895</sup> Son olarak Râzî'de, Harrânlıların ve Zerdüşterin aksine, yaratılış tek bir

892-Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî, *Kitâbu't-Tıbbı'r-rûhânî*, s.48.; Merzûkî, *Kitâbu'l-Ezmine ve'l-emkine*, I/144.

893-krş, "*Aristoteles'te, Âlem; zamanda ezelidir ve zamanda sonsuzdur.*", bkz. Fârâbî, *Cem'*, s.101.

894-Krş. "*Eflâtûn'da Aletin bir başlangıcı vardır. Ancak alem mümkün olan en mükemmel haldedir. Bu nedenle ona beka sıfatı verilmiştir. Yani aletin başlangıcı olmakla birlikte sonu yoktur.*", bkz. *Cevâmîu kitâbi Tîmâvis fi'l-ilmî't-tabîî li Câlînûs*, vr.2b Ayrıca bkz. "*Yeni-Eflâtûncularda Âlem, zamanda ezeli ve ebedîdir.*", bkz. Mustafa Hasan. *Fikretü'l-Ulûhiyye inde Eflâtûn*, s.274.

895-Krş. Râvendî'ye göre; Âlem ile Bâri arasında bazı özellikler açısından benzerlikler vardır ve de Âlem, Bâri'nin bir çok sıfatına delildir. bkz. A'sem, s.95.

kezdır ve tek bir Âlem vardır. Zira yaratılış gayesi Nefs'in olgunlaşması ve bayağı duygularından kurtulması olan Âlem, Nefs'in bu amacını gerçekleştirmesinden sonra son bulacaktır.

*Tablo 8 (Âlem ve Beş İlke'nin Karşılaştırılması)*

BEŞ İLKE	ALEM ve İNSAN_BEDENİ	İNSAN_NEFSİ
Gayri cismânidirler.	Cismanidir.	Gayri cismânidir
Ezelîdirler.	Hâdistir.	Ezelîdir.
Ebedîdirler.	Fânidir. (insanın ebedi olduğunu söyleyen Râzî bunun sadece ruh ile mi olup olmadığını izah etmemekle birlikte yine de ona göre insan bedeninin ebedi olduğu kesin olarak söylemek mümkün değildir)	Ebedîdir.
Bârî ve Nefis canlıdır. Diğer Üç İlke cansızdır.	Cansızdır.	Canlıdır.
Bârî, ilim ve akıl sahibidir. Nefse de belli bir oranda akla ve ilme sahiptir. Diğer Üç İlke ise bu özelliklerden yoksundur.	Aklı ve ilmi yoktur.	Akl ve ilim sahibidir.
Bârî'nin tam iradesi vardır ve de hakimdir. Nefis ise kısmi iradeye sahiptir ve hikmete göre hareket etmez. Diğer Üç İlke, bu özellikleri taşımaz.	İrade ve hikmeti yoktur.	Duygular ve iradesi vardır. Akıl ve ilim sahibi olmanın bir sonucu olarak belli bir amaca göre davranışta bulunma kudreti vardır.
Bârî faildir ve kudret sahibidir. Nefis ise bir takım eylem ve duygulara sahiptir. Diğer Üç İlke'nin böyle özellikleri yoktur.	Etkin değildir. Kudreti de yoktur.	Etkindir ve belli ölçüde kudret sahibidir. Duygu ve duyguları vardır.
Basittirler.	Bileşik/mürekkeptir.	Mürekkep olmakla birlikte basit olana daha yakındır.
Cevherdirler.	Cevher ve arzılardan oluşur.	Cevherdir.

EBÜBEKİR ZEKERİYYÂ ER-RÂZÎ'NİN FELSEFÎ GÖRÜŞLERİ

---	Heyûlâ ve Halâ'ya daha çok benzer.	Bârî ve Nefis ile daha fazla ortak noktası vardır ama diğer Üç İlke'nin de bazı özelliklerini taşır.
---	Âlem, Bârî'nin irade ve yaratma sıfatlarına; hareket, yaratma sıfatına; Zaman ise ilim sıfatına delildir.	Bârî'nin; irade, kudret, hikmet, yaratma ve ilim sıfatlarına delildir. Bu sıfatlar, insanda tecelli ve tezahür eder.

## SONUÇ

Sonuç olarak; kendisinden bahsedenler tarafından müteva-zi, samimi, çalışkan ve zeki olarak nitelendirilen; ayrıca uzun bir ömür süren Râzî'nin kendisine has bir felsefi sistemi vardır. Filozof; bu sistemini, yaratılışı izah etmek amacıyla geliştirmiş ve muhaliflerine cevap yetiştirmeye gayret etmiştir. Râzî'nin metafizik görüşleri; üç temel grubu hedef almaktadır: Aristoteles ve Aristocular, Yeni-Eflâtûncular, ve Mu'tezile kelamcıları. Nadiren de olsa Eflâtûn'a muhalefet etmekle birlikte Râzî'nin asıl muhatapları Yeni-Eflâtûnculardır. Şîî kelamcıları ile de tartışmalara giren filozofun, söz konusu tartışmaları, yaratılış meselesinden çok imamet ve nübüvvet üzerine olduğundan, çalışmamızın doğrudan konusu değildir.

Tabi ki filozofun, Allah'ın sıfatlarını, kelamcıları veya diğer İslami ilimlerdeki gibi incelemiştir diyemeyiz. Aslında eserlerin alanlarının gerektirdiği durum da zaten budur diyebiliriz. Zira filozof ve aynı zamanda bir bilim adamı olan Râzî'nin, adı geçen eserlerinde, kelimeler veya tefsir yapmak gibi bir amacı da zaten yoktur.

Filozof, Aristocular ve Yeni-Eflâtûnculara karşı, dini kaygılar ile hareket ederek; Âlem'in muhdes olduğunu ve bir Bârî tarafından, sonradan kudret ve irâde ile yaratıldığını savunmuştur. Beş İlke'den birisi olan Nefis, Yeni-Eflâtûncuların sudur nazariyesi ve buna bağlı olarak da Âlem'in, Yaratıcısının ezeli olmasına binaen kadim olması gerektiği inancına karşı çıkmaya yönelik ortaya konmuş bir prensiptir. Filozof, Aristoteles'in zaman anlayışına bağlı olarak (kendi ifadesiyle) Âlem'in ezeli olduğunu kabul edişine ise, Dehr ilkesi ile

muhalefet etmiştir. Mu‘tezilî kelamcılara gelince; Râzî'nin bunlara karşı olan mücadelesi; onların, yaratılışı akli/felsefi ve ilmî/bilimsel olana aykırı bir tarzda izaha çalışmalarına karşı çıkışa dayanmaktadır. İşte bu noktada Heyûlâ ve Halâ ilkeleri, varoluşun/yaratılışın bilimsel ve felsefî izahına yönelik ileri sürülmüştür. Beş ezeli ilkeynin ortaya konulmasındaki asıl amaç olan bu iki mesele; maalesef daha sonraki araştırmacılar tarafından dile getirilmemiştir.

Râzî'nin bu üç gruba karşı çıkarken ileri sürdüğü sisteminin özeti şudur: Varlıkta iki uç taraf vardır. Zira görünen hali ile Âlem, cisimdir ve de yaratılmıştır. Şu halde Âlem'in arkasında onu yaratan ve idare eden, canlı olan ve cisim olmayan bir başka hakikat vardır. Bu da Bârî'dir. Bârî, Eflâtûn'un ifadesi ile daima varolandır. Bârî, mutlak manada ezeli ve sonsuzdur. Varlığın ikinci tarafı ise yine Eflâtûncu ibareyle ifade etmek gerekirse; daima oluş ve bozuluşa tabi olandır. Bu ikinci kısma Âlem ve mahlukat diyoruz. Mutlak manada muhdes olan Âlem'in varlığı bu sürekli oluş ve bozuluşa tabi olması ile mümkündür. Râzî'ye göre Aristocular ve Yeni-Eflâtûncular, varlığın bu iki tarafını birbiri ile karıştırmıştır. Kelamcılar ise bu iki tarafı birbirinden mutlak manada ayırdıklarından; neredeyse iki taraf arasındaki bağlantı kopma noktasına gelmiştir. Kelamcılar, Âlem'in doğrudan yaratıldığını savunup; Bârî'ye ait bütün sıfatlardan Âlem'i tenzih ettiklerinden; Âlem'in, Bârî tarafından yaratıldığını ispat etmek, akli olarak mümkün olmamaktadır. Tam bu noktada Râzî, Aristoculara ve Yeni-Eflâtûnculara karşı çıkarak; Bârî ile yaratılan şeyleri birbirinden ayırmış; fakat kelamcıların düşüğü çıkmazdan kurtulmak için Bârî ile yaratılan arasındaki bağları koparmamıştır. İşte bu noktada Bârî dışındaki diğer Dört İlke (Nefis, Heyûlâ, Halâ ve Dehr) kullanılmıştır. Bu durumda filozofun Âlem tanımı da klasik tanımın dışındadır. Zira klasik tanıma göre Âlem, Allah haricindeki herşeydir. Oysa Râzî, Âlem kavramını, Bârî ve diğer dört ilkenin dışında; biraz da günümüzdeki anlamıyla “kâinât/



evren” anlamında kullanmıştır.

Şu halde adı geçen Dört İlke, bir taraftan Bârî ile yaratılmış olanı birbirinden ayırırken; diğer taraftan bu ikisi arasındaki bağlantıyı oluşturmuşlardır. Şöyle ki; Âlem sonradan yaratılmıştır ve yaratılış sebebi, Nefis’tir. Âlem’in yaratıldığı şey ise Heyûlâ ve Halâ’dır. Dehr ise; Âlem ile Bârî’yi hem zaman hem de varlık olarak birbirinden ayıran; bir başka ifade ile ezellikten muhdese; sonsuzluktan sonluluğa geçişi sağlayan ilkedir. Şayet söz konusu ilkeler olmasaydı; Âlem ile Bârî’yi, sonlu ile sonsuzu, ezeli ile hâdisi, ebedi ile fâniyi birbirinden ayırt edemezdik. Bunun sonucunda Bârî ile yarattığı şeyler birbirine karışırdı.

Fakat diğer taraftan şayet Bârî ile yaratılan şeyler (yani Âlem) arasında bir irtibat kuramasaydık; bu durumda Âlem, kendi başına varlığa gelmiş olacaktı ki bunun anlamı Âlem’in de kadim olmasıdır. Oysa yukarıda sayılan sebeplerden dolayı Âlem kadim olamaz. İşte bundan dolayı Bârî ile Âlem arasında hem bir varoluş ilişkisi hem de ortak bir takım benzerlikler olmalıdır. Buna göre Âlem, Bârî tarafından Heyûlâ ve Halâ’dan yaratılmıştır. Âlem’e hayat, ilim, irade ve akıl verilmesinin sebebi ise Nefis’tir fakat bu kuvvetlerin kaynağı Bârî’dır. Varoluşun ifadesi olan Dehr’den feyezân eden zaman; Âlem’e de varlığını sürdürme imkanı tanımaktadır. Şu halde Âlem, Nefis vesilesiyle hayatı; Dehr vesilesi ile de varlık sıfatını Bârî’den almaktadır. Kısaca Bârî’yi, yaratılmış olan şeylerden tenzih etmek için Dört İlke’nin aracılığı söz konusudur. Fakat Dört İlke; bir taraftan Bârî ile yaratılmış olan şeyleri birbirinden ayırırken; diğer taraftan yaratılmış olanları, Bârî’ye bağlamaktadır. Bârî ile yarattıkları arasında mevcut irtibata; bir başka ifade ile Âlem’in, Bârî tarafından yaratıldığına delalet eden bir başka önemli şey; Bârî’nin bazı sıfatlarının, Âlem’de de bulunmasıdır. Yani Âlem, kendisini yaratan Bârî’nin bir takım özelliklerini taşımaktadır. Özetle Beş İlke siste-

minin amacı, yaratılışı veya Yaratıcı'yı inkar etmek yani bir başka ifade ile ilhat, ateizm veya deizm değil; bilakis yaratılışı ve Bârî'yı ispat etmektedir. Sistemin buraya kadarki kısmı ihmal edilmekle birlikte Râzî'nin metafiziğinin en fazla tenkit edildiği bir başka nokta; kendisinin birden fazla ezeli ilkeyi kabul etmesi veya daha doğru ifade ile, yaratılışı birden fazla ilke ile izah etmesidir. Filozofun ilhat veya İslâm haricinde başka görüşleri benimsemekle itham edilip çoğu zaman politeizm ile suçlanmasının asıl sebebi burada gizlidir. Tam bu noktada geeleniğimizde, ilhadın bazen siyasi gerekçelere dayandığını da hatırlatmak istiyoruz. Râzî ve Sühreverdi örneğinde olduğu gibi ilhat suçlaması, bazen İrancı veya diğer hind geleneğine taraftar olan kişilere de yöneltilmiştir. Bu yüzden Râzî'ye zaman zaman, manici, Zerdüşt veya başka bir takım ithamlarda bulunulmuştur.

Beş İlke bölümünde incelediğimiz üzere Râzî, söz konusu ilkeleri; iddia edildiği gibi mutlak manada birbirinden ayırmış değildir. Elimizde mevcut metinlerden; sistemin bir bütün olduğuna ve Beş İlke'nin bir şekilde birbirine bağlı olduğuna dair bir takım işaretlere ulaşmamız mümkün olmakla birlikte; Râzî'ye ait ayrıntılı ve kesin ifadelerle maalesef bugün itibariyle sahip değiliz. Fakat bu zamana kadar yapılan çalışmalarda, Beş İlke görüşünün hangi amaçla ileri sürüldüğü meselesinin ihmal edilmesi ve bu konuya yeteri derecede önem verilmemesi, Beş İlke'den her birinin ayrıntılı ve sistematik olarak ele alınmaması, dahası Râzî'nin bizzat kendisinin bu ilkelerden ne anladığından çok bu ilkelerin nereden alındığı ile ilgilenilmesi ve çoğu zaman Râzî ile benzer görüşte olan diğer düşünürlerin görüşlerinin karıştırılması, asıl önemlisi; Beş İlke'den her birinin, diğeriyle nasıl bir ilişki içinde olduğuna dair hemen hemen hiçbir çalışmanın yapılmayışı gibi hususlar göz önüne alındığında; Filozofun metafizik görüşlerinin yeniden araştırılması ve klasik dönemde hakkında yapılan çalışmaların tenkite tabi tutulması, ilmi olmanın

yanında; birçok itham ve karalamaya maruz kalmış; önemli bir düşünürü karşı aynı zamanda ahlaki bir vazifeyi teşkil etmektedir.

Fakat sistemin bazı zayıf tarafları da yok değildir. Her şeyden önce sistem, Beş İlke'den yola çıkarak Âlem'i ispat etmek yerine; Âlem'den yola çıkarak Beş İlke'nin izahı üzerine kurulmuştur. Sistemin bu zayıf tarafının sebebi olarak, Râzî'nin bu konudaki asıl eserlerinin elimize ulaşmamış olması gösterilebilir. Fakat diğer taraftan Râzî'nin felsefi görüşlerinin fazla rağbet görmemesinin ve söz konusu eserlerin istinsah edilmeyip günümüze ulaşmamasının sebebinin de sistemin söz konusu eksik tarafı olduğunu söylemek mümkündür. Şöyleki; elimizde bulunan mevcut metinlere dayanarak Râzî'nin metafizik görüşünü anlamaya çalıştığımızda, ortaya çıkan sonuç şudur: Râzî, Heyûlâ veya Halâ varolduğu için Âlem de yaratılmıştır ve muhdestir şeklinde bir açıklamadan ziyade; Âlem vardır ve de muhdestir sonucundan yola çıkarak; Beş İlke'nin izah ve ispatına çalışmıştır. Zira sistemin ilk ve temel ilkesi olan Bârî, yaratma sıfatına sahip olmakla birlikte ezelde herhangi bir yaratma eylemine sahip değildir. Yani Âlem veya diğer Dört İlke, olmasaydı bile bir Yaratıcı vardır ve yaratma sıfatına da sahiptir. Kısaca Bârî'nin varlığı, Âlem'e bağlı olmayan ontolojik bir zorunluluktur. Fakat diğer Dört İlke'nin varlığı için bu kadar kesin bir değerlendirme yapmamız mümkün değildir. Zira bu Dört İlke'nin varlığı delillendirilirken hep Âlem'in varolduğu esas alınarak bir takım izahlar yapılmıştır. Dört İlke'nin varlığının ontolojik bir zorunluluk olup olmadığı konusundaki bu eksik açıklamalar, sisteme Âlem yaratılmamış olsaydı yine de bu Dört İlke'nin (Nefis, Heyûlâ, Halâ ve Dehr) varlığı söz konusu olacak mıydı veya asıl önemlisi Yaratıcı olmasaydı diğer Dört İlke de mutlak ezeli ilkeler olabilir miydi? gibi soruları sormamızı imkansız kılmaktadır. Sistemin bir diğer eksik tarafı ise, Râzî'nin yaptığı ezeli/kadîm varlık tanımı ile Bârî dışındaki Dört İlke'nin bazı açılardan tam olarak uyuşmamasıdır. Şöyle

ki; ezeli veya kadîm olan bir şeyin varlığında herhangi bir eksiklik ya da değişiklik olamaz. Fakat buna rağmen ezeli bir varlık olan Nefis, Heyûlâ'ya kapılmakta ve kemalini tamamlamak için bu aleme gönderilmektedir. Yine aynı şekilde ezelde hareketsiz olan Heyûlâ, Bârî'nin yaratmasıyla birlikte hareketli bir hal almıştır. Âlem kavramındaki bu anlayıştan ve varlığın üç taraflı (Bârî, dört ilke ve âlem) olarak kabul edilmesinden dolayı Râzî'deki kadimlik ve muhdeslik anlayışının, İbn Sînâ gibi diğer filozoflardan farklı olduğunu da söylemek gerekiyor.

Filozofun nedenselliği de kabul ettiğini görüyoruz. Zira en başta Âlem'in yaratılışına gerekçe olarak Nefis ve Nefsin Heyûlâ'ya olan arzusu gösterilmiştir. Bu durumda Âlem'in yaratılışını sûrî nedeni, Nefistir. Yine Heyûlâ, Âlem'in cismânî tarafını oluşturmaktadır yani Âlem'in maddî nedenidir. Fail neden ise Bârî'dir. Nedensellik ilkesinin bilimdeki yansımaları ise özellikle tıp ve fizik ilminde kullanılmıştır. Râzî'ye göre ahlaki ve bedeni bütün hastalıkların nedenleri olduğu gibi sağlığın da bir takım nedenleri yani gerekçeleri vardır. Bu durumda kâinatta da bilimde de tesadüf yoktur. Fakat filozofun kendisi, bu nedensellik anlayışını sonraki dönem düşünürlerdeki gibi sistemleştirmiştir diyemiyoruz.

Fakat burada sistemin, söz konusu düğümü çözmesi muhtemel olan bir başka gizli tarafı vardır; diğer ilkeleri, Bârî'nin sıfatları ile ilişkilendiren veya eşleştiren İrânşehrî ve Râzî'nin, onunla olan ilişkisi... Fakat maalesef İrânşehrî, Bîrûnî ve Nâsır Hüsrev gibi birkaç kaynak hariç; tarihimizde ihmal edilmiş ama bir o kadar da enteresan kişiliğe sahip bir düşünürdür. Zira Âlem'e dahil olmaması hasebiyle ilahi alana yakın olan söz konusu Dört İlke, Bârî'nin sıfatlarıyla bir şekilde ilişkilendirildiğinde; sistemin bu eksik tarafı da tamamlanmış olacaktır. Zira Bârî'nin yaratma ve kudret sıfatlarına tabi olan Dört İlke tasavvur ettiğimizde; Âlem yaratılmamış olsaydı

veya Bârî'nin yokluğunu düşündüğümüz bir durumda yine de söz konusu ilkeler ezeli varlıklar mı olacaktı gibi soru anlamsız kalacaktır. Ayrıca bu Dört İlke'nin; Bârî'nin, kudret, hikmet ve varlık sıfatlarıyla ilişkilendirildiği bir sistemde söz konusu olan ilkelerin varlıklarında; Bârî'nin kudret ve iradesine bağlı olarak herhangi bir eksiklik veya değişiklik olmasında bir beis kalmayacaktır.

Bizi Nâsır Hüsrev'in söz konusu nakillerini ciddiye almaya iten ve İrânşehrî'nin bu görüşleri ile Râzî'nin Beş İlkesi arasında bir bağlantı kurma konusunda cesaretlendiren en önemli gerekçe; Râzî'nin Nefis ve akıl ile Bârî arasında kurduğu ilişkidir. Zira hem akıl hem Nefis, ezeli ve gayri cismânî cevherler olup; Nefis, Âlem'deki hayatın ve kötülüğün; akıl ise Âlem'deki düzenin dolaylı sebebidirler. Fakat sistemde aklın kaynağı doğrudan Bârî iken; Nefis, Yaratıcı'dan ayrı mutlak ezeli bir ilkedir. Oysa akıl ile Nefis, varlık ve sahip oldukları özellikler bakımından eşittir ve gerek Âlem'deki düzenin gerekse hayatın asıl kaynağı Bârî'dir. Ayrıca Âlem'e düzen verilmesi ve ayrıca filozofun eserlerinde akla verdiği değer ile Nefis'in kemale ermesinin temel ilkesinin akıl olduğu gibi hususlar dikkate alındığında; yaratılışın beş değil altı ilkesi olduğu görülmekte; bir başka ifade ile Beş İlke'ye bir de akli ilave etmek gerekmektedir. İşte tam bu noktada sistemde aklın hangi gerekçe ile diğer ilkelerden ayrıldığına dair net bir açıklama söz konusu değildir. Sistemde tek bir Yaratıcı'nın olması ve diğer Dört İlke'nin Âlem'in yaratılışında dolaylı ve ikinci derecede sebepler olmaları gibi görüşler; sistemin bir diğer tartışmaya açık tarafını teşkil etmektedir ki işte İrânşehrî'nin açıklamalarına ve Râzî'nin onunla nasıl bir ilişki içinde olduğuna dair bilgilere tam bu noktada ihtiyaç duyuyoruz. Sistemin burhânî ya da felsefî olmaktan çok mitolojik bir karakterde olması, ayrıca sistemdeki bütün ilkelerin cismânî ve tabii olan Âlem'in aksine gayri cismânî ve ilâhî olmaları, son olarak Bârî dışındaki diğer Dört İlke'nin varlıklarında bulunan bir takım

noksanlıklar ve sıfatlarında bir takım değişiklikler meydana gelmesi gibi mutlak ezeliğe yakışmayan bir takım özellikler; Râzî'nin de Îrânşehrî gibi düşündüğünü söylememiz durumunda; bizi, Râzî'nin temel görüşleri veya Râzî hakkında araştırma yapanların fikirleri ile çelişkiye düşmekten korumaktadır.

Râzî'nin sisteminin bir diğer zayıf tarafı ise; kendisinden alındı yapanların nakilleri arasındaki çelişkidir. Örneğin Ebû Hâtim'in naklettiği tartışmada Râzî, izâfî mekânın araz olduğunu ifade ederken; sistemin geneline bakıldığında, cisimden bağımsız ve önce olarak varolan izâfî mekânın, cevher olması gerekmektedir. Aynı şekilde Ebû Hâtim ile aralarında geçen tartışmada, Âlem'deki zaman ve hareketin de cevher olmadığını ifade eden filozof; diğer taraftan; zamanın, cisimden ve feleklerden önce var olduğunu, cismin ise hareket sayesinde sadece varolan bir zamanı saydığını savunarak; izâfî zamanın da cevher olduğuna dair bir takım deliller öne sürmüştür. Sistemdeki bu çelişkiye bir başka misal olarak; Dehr'in hareketli olması ve Heyûlâ'nın mütemekkin oluşu gösterilebilir. Fakat burada ifade edilenin aksine; ne Dehr hareketlidir (zira ezeli ve ebedî olan tek bir andan ibarettir) ne de Heyûlâ bizim anladığımız manada herhangi bir mekanda yer tutar (zira cisim değildir). Merzûki ve Ebû Hâtim'e ait bu alıntılar; iki müellifin Râzî'nin eserlerini doğrudan okumamış olmalarından veya Râzî'nin görüşlerini kendi anlayışları doğrultusunda yorumlamış olmalarından kaynaklanabilir. Merzûkî'nin; hayatın, Küllî Nefis'ten feyz etmesi meselesinde; Yeni-Eflâtûncu sudur nazariyesini çağrıştıracak şekilde “feyz” kavramına yer vermesi; yine Merzûkî ve Fahreddîn Râzî'nin, Küllî Nefs'in Âlem'e düşüşü gibi ifadeleri ise; bir kasıt veya önyargıya dayalı olmayıp; tamamen ifade noksanlığı veya yanlış ifadeden kaynaklanıyor diyebiliriz.

Klasik ve modern araştırmalarda Râzî'nin, tenâsühe inandığı veya Beş Ezeli ilke sistemini; Harrânîlerden (Harrân Sâbiileri'den), Mecûsiler'den, Berâhime veya Seneviyye'den (Maniheizm) aldığı meselesine gelince; biz burada sistemin sadece Eflâtûn'dan mülhem olduğunu söylemekle yetineceğiz. Zira Râzî gibi, felsefenin ve bilimin, birikim ile arttığına inanan bir kimse için; asıl önemli olan, bilginin veya düşüncenin nereden geldiği değil; bu bilgi ve düşünce ile ne elde edilmek istendiğidir.

Ahlak felsefesinde olduğu gibi; Metafizik görüşlerinde de Eflâtûn'u esas alan Râzî; Eflâtûn'u anlarken veya Eflâtûn'da eksik gördüğü bir takım durumları izah ederken, başta Galen olmak üzere; Pisagor, Epikür, Proklos, Empedokles, Sâbit b. Kurrâ, Plutarkhos, Huneyn b. İshâk hatta Aristoteles gibi Yunan filozofları ile bunların şarihlerinden istifade etmiştir. Fakat Râzî'nin; felsefi görüşlerinde, Eflâtûn'un takipçisi olduğuna dair çeşitli deliller ortaya koymak mümkündür: Râzî hakkında ciddi çalışmalarını ile tanınan ve Râzî'nin eserlerine ait bir liste hazırlayan Bîrûnî; "Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî; kadim Yunan filozoflarından esinlenerek beş şeyin ezeli olduğunu ifade etmiştir. Bunlar; Bârî Teâlâ, Külli Nefis, İlk Madde (heyûlâ), Mutlak Mekan ve Mutlak Zaman'dır." tespitiinde bulunarak; Râzî'nin sisteminin; antik Yunan filozoflarından mülhem olduğuna dikkat çekmektedir. Kadî Saîd el-Endelüsî de, Bîrûnî'nin bu görüşünü desteklemekte ve ilave olarak Râzî'nin Pisagorcu olduğunu ifade etmektedir. Hemşehrisi Râzî'nin görüşlerini nesnel olarak ele alıp anlamaya çalışan Fahreddîn Râzî; beş ilkenin kadîm Yunan filozoflarında bulunduğunu ifade etmektedir. Burada, Hind ve İrân kültürlerini yakından tanıyan Bîrûnî'nin; Ebû Hâtim ve Mes'ûdî'nin aksine, söz konusu sistemi Yunanlılara dayandırması dikkat çekici olduğu kadar aynı zamanda önemlidir. Râzî'nin kendisi *Kitâbu's-Sîreti'l-felsefiyye* adlı eserinde; Sokrat'tan (m.ö. 471-399) önderimiz/üstadımız (İmâm) diye bahsederek onun izinden git-

meye çalıştığını ifade etmekte; *Makâle fî mâ ba'de't-tabîa*'da, Aristoteles ve Galen'i tenkit ederek, Eflâtûn'un görüşlerini savunmakta; *Kitâbu'ş-Şükûk alâ Câlînûs*'da, bizatihi Eflâtûn ve Empedokles'e ait olduğunu söylediği görüşleri tercih etmekte ve asıl önemlisi Ebû Hâtîm ile aralarında geçen tartışmada, Mekân ve Zamân konusunda Aristoteles'e ait olduğunu söylediği fikirleri redderek; Eflâtûn'a ait olduğunu savunduğu fikirleri benimsediğini açıkça ifade etmektedir. Yine filozof, *Tefsîru Kitâbi Timâvîs (Timaios şerhi)* adıyla bir eser kaleme almıştır. Bugün elimizde mevcut olmayan eserin başlığından anladığımız kadarıyla Razi, Eflâtûn'a ilgi duymuş ve Eflâtûn'u da Timaios yoluyla tanımıştır. Ayrıca biyografi kaynaklarında, Râzî'ye; *Kitâbu'l-İlmi'l-İllâhi es-sağîr alâ ra'yi Sukrât, Fi'l-İlmi'l-ilâhi alâ ra'yi Eflâtûn* adıyla eserler atfedilmektedir. Bugün elimizde bulunmayan eserlerin isimleri; Râzî'nin Eflâtûn, Sokrât ve Pisagor geleneğini tercih ettiğine dair önemli işaretler, taşımaktadır.

Ayrıca burada gözden kaçırılmaması gereken bir başka nokta şudur: Filozof, elimizde bulunan eserleri boyunca Yunan Filozoflarına atıfta bulunmuş; onları kaynak göstermiş veya onları tenkit etmiştir. Bunun haricinde; zikrettiği iki isim, Harrân Sâbîleri'nden olan Sâbit b. Kurrâ ile Süryânî asıllı Huneyn b. İshâk'tır. Fakat Râzî; Sâbit'i, Aristoteles'e yaptığı şerhler ile; Huneyn b. İshâk'ı ise Aristoteles'in yanında; Eflâtûn'a getirdiği yorumlar münasebetiyle zikretmekte hatta tenkit etmektedir. Yunan filozofları dışında, Râzî'nin kaynak gösterdiği veya atıfta bulunduğu, başka kültürlere ait düşünür veya müellifler mevcut değildir. Örneğin yine Râzî'ye; *Kitâbuhû fi't-tavassut beyne Aristutâlis ve Câlînûs fî'l-muharrîki'l-evvel (İlk Muharrîk konusunda Aristoteles ile Galen arasında bir görüşü benimsediğine dair)* ve *fîmâ istedrekehü min kütübî câlînûs mimmâ lem yezkürhu Huneyn fî risâletihî (Calinus'a ait Razi tarafından nakledilen ama Huneyn'in risalesinde zikretmediği görüşler)* gibi çeşitli eserler atfedilir. Bu eserlere Râzî'nin, Galen'e yazdığı



eleştirisi ve Hipokrat şerhi de ilave edilirse; Râzî'nin ilgisinin; Yunan felsefesine yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Râzî'nin Câlînûs'a yazdığı reddiyede ele aldığı meseleler ile Huneyn b. İshâk tarafından Arapça'ya aktarılan Timaios (hatta bugün elimizde mevcut olan eser dahil) arasında; ilgi çekici bir benzerlik vardır. Her iki eserde de; Nefis, Halâ, Heyûlâ ve Dehr ile Bârî'den bahsedildiği kolaylıkla görülebilir. Abdurrahman Bedevî de erken dönemlerde Müslüman filozoflar tarafından Eflâtûn'a yanlışlıkla atfedilen (menhûl) eserlerde; Eflâtûn'un da "Beş İlke (Hamsetü Evâil)" anlayışını kabul ettiğine dair metinler bulunduğunu ifade etmektedir. Fakat söz konusu metinlerde; bu ilkelerin ezeli olduğundan bahsedilmemektedir. Zaten ilerde de üzerinde durulacağı gibi Eflâtûn'da söz konusu ilkeler; Râzî'deki gibi mutlak ezeli prensipler halinde değildir. Yani Beş İlke; Eflâtûn tarafından, zımninden olsa kabul edilmiş ve bu ilkelerin gerçek ve aynı zamanda Âlem'den önce mevcut oldukları savunulmuştur. Râzî ise bu ilkelerin ezeli olduğunu ifade etmiş ve ilkelerin; zımninden veya bilkuvve değil; bilfiil varolan cevherler olduğunu ispata çalışmıştır.

Fakat burada Râzî'nin saf Eflâtûncu olduğunu ifade etmek doğru değildir. Zira Râzî, atomların varlığı ve gayri cismânî oluşu, ve ayrıca Âlem'in sonsuz olması gibi meselelerde Eflâtûn'dan ayrılmaktadır. Özetle Filozofumuz, bilgi birikimi ve tecrübeye önem veren birisi olarak, bilginin geldiği yerden çok; bilginin ve düşüncenin kendisi ile ilgilenmiştir. Buna en büyük delil; fikirlerinden azami derecede istifade ettiği Câlînûs'a karşı yaptığı şiddetli tenkitlerdir. Veya bir başka ifade ile Râzî; dehrilik veya tabiatçılıkla itham ettiği Galen ve Aristoteles'in fikirlerinden bile istifade etmiş; yeri geldiği zaman üstâdımız ve önderimiz diye hitap ettiği, Sokrat ve Eflâtûn'u bile tenkit etmekten kaçınmamıştır.

Râzî'yi önemli kılan bir başka görüşü, onun Halâ tanımında gizlidir. Zira Râzî'ye göre yokluk veya doluluk olmayan Halâ; bir şekilde atomistiktir diyebiliriz. Zira Halâ'yı tanımlamaya çalıştığımızda, nihayetinde onun noktalara indirgeyebilir veya en azından Halâ, üzerine Heyûlâ'nın belli bir noktada bulunduğuna işaret ederek bir takım koordinatlandırmalar yapabiliriz. Râzî'nin Dehr anlayışının, İbn Sînâ'ya ait zaman, Dehr ve Sermed tasnifi ile olan ciddi benzerliği bile, filozofun görüşlerinin araştırılması için yeterli bir gerekçe kabul edilebilir.

Râzî'nin felsefe tarihi boyunca unutilan bir şahsiyet oluşu veya onun ardında pek etki bırakmadığı iddialarına gelince; Râzî'nin Beş İlke sistemini kabul eden pek bir taraftarı bulunmasa bile; onun sistemi, düşünce tarihimizde uzun süre devam eden tartışmaların başlamasına sebep olmuştur. Örneğin Fahreddîn Râzî'nin kelama dair yazdığı özetler ile diğer eserleri incelendiğinde; ele alınan konular ile Râzî'nin *eş-Şükûk alâ Câlîmûs*'da ele alıp incelediği meselelerin benzer olduğu görülecektir; Âlem'in yaratılması ve Bârî, Nefis, Heyûlâ, Halâ ve Dehr. Herhalde Fahreddîn Râzî'nin kastettiği şey, Râzî ile kelamcılarının temel meseleleri arasındaki benzerliklerdir. Peki acaba söz konusu benzerliğin kaynağı nedir? Ya da bu benzerlik ne anlama gelmektedir? Bu sorunun cevabı kendi başına bir araştırma konusu olmakla birlikte; burada iki farklı yorumda bulunmak mümkündür. Birincisi; söz konusu tartışmalar, varoluşun ya da varlığın başlangıcı ile alakalı tartışmaların, temel meseleleridir. Yani Âlem yaratılmıştır, fakat, nerede, kim tarafından, ne zaman ve nasıl? Bu sorulara verilecek cevap ise, adı geçen ilkelerdir. Konu hakkında yapılması muhtemel ikinci yorum ise; Râzî'nin; tıpkı, Heyûlâ ve Halâ'nın ispatı ile arazların varlığı meselesinde olduğu gibi, bu ilkelerin tartışılması meselesinde de, kelamcılar üzerinde bırakmış olduğu etkilerdir (bkz. Halâ bahsi). Râzî'nin en büyük muarızlarından birisi olan ve Râzî'ye vefatından yaklaşık yüz elli sene sonra bir

reddiye kaleme alan İbn Hazm'ın; *el-Fasl* adlı eserine bakıldığında; eserin baş tarafındaki temel tartışmaların; Bârî, Nefis, Mekan, Zaman ve Heyûlâ hakkında olduğu görülecektir. Şu halde adı geçen beş ilke; kelamcılar tarafından da bir şekilde tartışma konusu edilmiş; yani bir şekilde varlığı kabul edilip incelenmiş meselelerdir. Ayrıca hakkında Ebû Hâtîm, Kirmânî ve Nâsır Hüsrev gibi şîf müellifler ile Mismâî, Belhî gibi birçok mu'tezilî kelamcı tarafından reddiyeler kaleme alınması ve bu reddiye geleneğinin İbn Hazm gibi bazıları tarafından filozofun vefatından sonra da sürdürülmesi; Râzî'nin görüşlerinin hem kendi zamanında hem de kendisinden sonra ciddi etkiler bıraktığının işaretidir.

## KAYNAKÇA

- A‘sem, Abdulemir. **Târihu İbni’r-Râvendî el-mülhid-Nusus ve vesâik mine’l-mesâdiri’l-arabiyye hilâle elfi âm**, Beyrût: Dâru’l-âfâki’l-cedîde, 1978.
- Abd, Abdullatif Muhammed. **Üsûlu’l-fikri’l-felsefi inde Ebî Bekr er-Râzî**, Mektebetü’l-Encülü’l-Mısıriyye, 1977.
- Abdulhamid, Hamid Muhammed. **Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî et-tabîb el-feylesûf**, İttihâdü’l-kitâbi’l-Arab, 1999.
- Akay, Hüseyin. **İslâmî Terimler Sözlüğü**, 3. Basım, İstanbul: İşaret Yayınları, 2005.
- Ali Kuşçu, Alaeddin b. Muhammed (v.879/1474). **Şerh-u Tecrîdi’l-keîâm**, Tebriz: 1301h, (yy.).
- Altınparmak, Ömer Faruk. “Harrân Mektebinin Tasavvufi Düşünce Üzerindeki Etkileri”, **I. Harrân Okulu Sempozyumu**, c.II, Şanlıurfa: Harrân Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, y.2006, s.407-426.
- Altıntaş, Hayranî. “Dehriyye”, **TDVİA**, c.IX, İstanbul, 1994, s.107-109.
- Altıntaş, Ramazan. “Harrânîlerin Teolojisinde Tanrı Tasavvuru”, **I. Harrân Okulu Sempozyumu**, c.I, Şanlıurfa: Harrân Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, y.2006, s.120-130.
- Âlûsî, Hüsam. **ez-Zemân fi’l-fikri’d-dinî ve’l-felsefi ve felsefeti’d-dîn**, Beyrût: 2005.
- Âmilî Seyyid Hüseyin Yusuf Mekkî (v.1397/1977). **el-İslam ve’t-tenâsüh**, thk. Muhammed Kâsım Mekkî, Beyrût: Dâru’z-zehrâ, 1991.
- Âmilî, Ebû Cafer Nasirüddin Muhammed b. Muhammed b. Hasan Tusi (v.1160/1747). **Alâkatü’t-tecrîd-Şerhu Tecrîdi’l-i’tikad**, İsfahân: 1381h.
- Âmirî, Ebu’l-Hasen (v. 381/992). “el-Fusul fi’l-meâlimi’l-ilâhîyye”, **Resâilü Ebi’l-Hasen el-Âmirî**, haz. Sehbân Halifât, s.364vd.
- Apaydın, H. Yunus. “İbn Hazm”, **TDVİA**, c.XX, İstanbul: 1999, s.39-42.
- Arbery, Arthur J.. **The Spiritual Physick of Rhazes**, 1. Basım, London: 1950.
- Aristoteles. **et-Tabia**, çev.inc. İshak b. Huneyn ve diğerleri, thk. Abdurrahman Bedevî, Mısır, 1984.

- \_\_\_\_\_. **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, 2. Basım, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Arslan, Ahmet. **İslam Felsefesi Üzerine**, 1. Basım, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- \_\_\_\_\_. **“İlkçağ Felsefesi Tarihi, c.I**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi yayınları, 2008.
- Avcı, Casim. “Mes‘ûdî”, **TDVİA**, c.XXIX, Ankara: 2004, s.353-355.
- Aydın, Salih. **İslam Düşüncesine Giriş**, 2. Basım, İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Ebû Bekir Râzî’de Beş Ezeli İlke”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy.XV, y.2001, s.107-143.
- Azme, Azîz. **Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî**, Beyrût: Riyâdü’r-Reîs, 2001.
- Bağdâdî, Ebu’l-Berekât (v.560/1164). **el-Mu‘teber fi’l-hikme**, Haydarabad: (yy.), 1938.
- Baloğlu, Adnan Bülent. **İslâm’a Göre Tekrar Doğuş-Reenkarnasyon**, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- Bayraktar, Mehmet. **İslam Felsefesine Giriş**, 4. Basım, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Bebek, Adil. “Ka‘bi (Ebu’l-Kâsım el-Belhî)”, **TDVİA**, c.XXIV, İstanbul: 2001, s.27.
- Bedevî, Abdurrahman (thk.tkd.). **el-Eflâtûniyye el-muhdesetü inde’l-Arab**, Kuveyt: Vekâletü’l-Matbûât, 1977.
- \_\_\_\_\_. “Muhammed b. Zekeriyya el-Râzî”, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, ed. M. M. Şerif, 3. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Eflâtûn fi’l-İslâm**, 2. Basım, Beyrût: Dâru’l-enderlûs, 1980.
- Berthels, E. “Nâsır-ı Hüsrev”, **İA**, c.IX, Ankara: 1988, s.96-97.
- Beyhakî, Zâhiruddîn Ebu’l-Hasen (v.565h./1169m.). **Tetimmetü Sıvânu’l-hikme**, thk. Muhammed Şefî‘, Lahor: 1932.
- Birûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed (v.453/1061). **Fihrist-i kitâbhâ-yı Râzî ve Nemeha-yı kitâbhâ-yı Râzî**, nşr. Mehdî Muhakkık, Danişgâh-ı Tahran, 1366h.

\_\_\_\_\_. **Tahkîku mâ li'l-Hind**, (yy.), (ty.).

Bolay, Süleyman Hayri. "Âlem", **TDVİA**, c.II, İstanbul: 1989, s.357-360.

\_\_\_\_\_. "Akıl", **TDVİA**, c.II, İstanbul: 1989, s.23-242.

Câbir b. Hayyân (v.200/815). **Muhtâru Resaili Cabir b. Hayyân**, thk. Paul Eliezer Kraus, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1354.

Canan, İbrahim. "Ebû Hâtim er-Râzî, Muhammed b. İdris", **TDVİA**, c.X, İstanbul: 1994, s.150-151.

Chokr, Melhem. **İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

Cihan, A. Kamil. "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Görüşü", **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sy.XXVIII (2010/1), s.1-17.

Corbin, Henry. **İslam Felsefesi Tarihi**, 2. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali (v.756/1355). **Şerhu'l-Mevakıf**, tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sani, Kum: İntişarat-ı Şerif er-Radi, 1991.

\_\_\_\_\_. **et-Ta'rifât**, Beyrût : Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1983.

Çağrıncı, Mustafa. "Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî", **TDVİA**, c.X, İstanbul: 1994, s.300-308.

Çelebi, İlyas. **İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar**, 1. Basım, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

\_\_\_\_\_. "Gayb", **TDVİA**, c.XIII, İstanbul, 1996, s.404-409.

Çetinkaya, Bayram Ali. "İslâm Felsefesinin İlk İnşâcıları Urfalı ve Harrân lı Mütercimler", **I. Harrân Okulu Sempozyumu**, c.II, Şanlıurfa: Harrân Üniversitesi İlähiyat Fakültesi, 2006, s.107-129.

De Bouer, T. J. **İslâm'da Felsefe Tarihi**, çev. Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.

De Vaux, Carra, "Bokrat", **İA**, c.II, Ankara: 1961, s.707.

Demirli, Ekrem. "Sûret", **TDVİA**, c.XXXVII, İstanbul: 2009, s.540-541.

Derbeder, Fazıl. **Platon ve Aristoteles'te Ruh Beden Problemi ve Karşılaştırması**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal

Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, Denizli: 2007.

Dhanani, Alnoor. **The Physical Theory of Kalâm-Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology**, Leiden: E. J. Brill, 1994.

\_\_\_\_\_. **Atomism in Islamic Thought**, çev. Mehmet Bulğen, "İslâm Düşüncesinde Atomculuk", **KADER Kelam Araştırmaları Dergisi**, sy.IX, c.I, yl.2011, s.393-399.

Dilek, Mehmet ve Halil Özcan (çev.). "Meşhur İslâm Bilgini Sâbit b. Kurra", **I. Harrân Okulu Sempozyumu**, c.II, Şanlıurfa: Harrân Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006, s.375-378.

Durmuş, İsmail. "İbn Hazm", **TDVİA**, c.XX, İstanbul: 1999, s.59-61.

Düğaym, Semîh ve Dr Refik Leîm. **Mevsûatü mustalâhâtî'l-fikri'l-Arabî ve'l-İslâmî-el-Hadîs ve'l-muâsır**, Beyrût: Mektebetü Lübnân, 2002.

Ebü Zeyd, Münâ Ahmed. **et-Tasavvuru'z-zerrî fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî**, 1. Basım, Beyrût: 1998.

Ebu'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâîl b. Alî (v.732/1331). **el-Muhtasar fî ahBârî'l-beşer**, thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb ve Yahya Seyyid Hüseyin, Kâhire: (ty.).

Ekşinar, Havvâ. **Meşşâî Filozofları İle Modern Filozoflara Göre Zaman Kavramının Karşılaştırılması**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim İslâm Felsefesi Bilim Dalı, Elazığ: 2008.

Elmalı, Hüseyin. "Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir", **TDVİA**, c.XXXIV, Ankara: 2003, s.487-488.

Endelûsî, Kadî Ebü'l-Kasım Said b. Ahmed b. Abdurrahman Said (v.462/1070). **Kitâbu Tabâkatü'l-ümem**, Beyrût: 1912.

Erdem, Engin. **İlâhî Ezelilik ve Yaratma Sorunu**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Felsefesi) Anabilim Dalı, Ankara: 2006.

Erdemci, Cemalettin. "Proklos'un Âlem'in Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.V, sy.IX, y.2006/1, s.153-170.

Erdoğan, İsmail. "Felsefenin Menşe'i İle İlgili Görüşler," **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy.VII, y.2003, s.59-74.

Fahri, Macit. **İslam Ahlak Teorileri**, çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

\_\_\_\_\_. **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, 5. Basım, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.

Fârâbî, Ebu'n-Nasr (v.339/950). **es-Siyâsetü'l-medeniyye**, thk. Fevzi Mitri en-Neccâr, 2. Basım, Beyrût: Dârü'l-maşriq, 1993.

\_\_\_\_\_. **Kitâbu'l-Cem' beyne ra'yei'l-hakimeyn**, thk. Albert Nasri Nadir, Beyrût: 1985.

\_\_\_\_\_. **Risâle fi'l-Halâ**, çev. Necati Lugal ve Aydın Sayılı, 2. Basım, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1985.

\_\_\_\_\_. **Tahsîlü's-saâde**, thk. Ca'fer Ali Yâsin, 2. Basım, Beyrût: Dârü'l-Endelüs, 1983.

Filiz, Şahin. **İslam Felsefesinin Serüveni**, İstanbul: 1996.

Fîrûzâbâdî, Mecidüddîn Muhammed b. Ya'kûb (v.814/1415). **el-Kâmûsu'l-muhît**, Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabi, 2003.

Gazzâlî, Ebû Hâmid (v.505/1111). **el-Meârifü'l-akliyye**, çev. Ahmet Kamil Cihan, **Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine**, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

\_\_\_\_\_. **Tehâfütü'l-felâsife**, çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu, **Filozofların Tutarsızlığı**, 1. Basım, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

Ghamy, Gerard (Cîrâr Cihâmî). **Mevsûatü mustalâhâti'l-felsefe inde'l-Arab**, Beyrût: Mektebetü Lübnân, (ty.).

Goodman, Lenn E.. "Muhammad b. Zakariyyâ al-Râzî", **Early Islamic Philosophers in the East**, 1. Basım, London: 1996.

\_\_\_\_\_. **Razi's Myth of the fall of the Soul**, Jerusalem: The Magnes Press, 1997.

Güç, Ahmet. "Ruh", **TDVİA**, c.XXXV, İstanbul: 2008, s.197-199.

Güçlü, Abdulkaki, Erkan Uzun, Serkan Uzun ve Ü. Hüsrev Yoksul. **Felsefe Sözlüğü**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

Gümüş, Sadrettin. "Cürçânî, Seyyid Şerif", **TDVİA**, c.VIII, İstanbul: 1993, s.134-136.

Gündüz, Şinasi. **Son Gnostik Sâbiler-İnanç Esasları ve İbadetleri**, Ankara: Vadi Yayınları, 1995.



- Gürbüz, İbrahim. "İbn Hazm", **TDVİA**, c.XX, İstanbul: 1999, s.42-57.
- Hacak, Hasan. **Atomcu Evren Anlayışın İslam Hukukuna Etkisi-Kelam Fıkıh İlişkisine Dair Bir Analiz**, 1. Basım, İstanbul: Ensar neşriyat, 2007.
- Halil b. Ahmed (v.175/791). **Kitâbu'l-Ayn**, thk. Mehdî Mahzûmî ve İbrâhîm Samarrâî, Beyrût: 1988.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Mu'tezilî (v.300/912). **el-İntisâr ve'r-redd alâ İbnü'r-Râvendî el-mülhid**, Beyrût: 1957.
- Hıdır, Senâ. **en-Nefs beyne'n-nazar ve'l-amel inde Muhamemd b. Zekerıyyâ er-Râzî**, (yy.), 2006.
- İbn Ebî Useybia, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Kasım (v.668/1270). **Uyûnu'l-enbâ fî tabâkâtî'l-etıbbâ**, thk. Nizar Rıza, Beyrût: 1965.
- İbn Ebi'l-Hadîd, İzzeddin Ebû Hâmid Abdulhamid (v.655/1257). **Şerhu Nehci'l-belâğa**, thk. Şeyh Hüseyin el-A'lemî, Beyrût: (t.y).
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsettin Ahmed b. Muhammed (v.681/1282). **Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâü enbâi'z-zaman**, thk. İhsan Abbas, Beyrût: 1968.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (v.456/1064). **el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal**, Mısır: el-Matbaatü'l-edebiyye, 1317h.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsettin Muhammed (v.751/1350). **er-Rûh**, çev. Şaban Haklı, İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- İbn Kiftî, Ali b. Yusuf b. İbrahim (v.646/1248). **İhbâru'l-ulemâ bi ahBârî'l-hukemâ**, thk. Julius Lippert, Leipzig: 1908.
- İbn Manzûr (v.711/1311). **Lisânu'l-Arab**, Beyrût: (t.y.),
- İbn Meymûn, Ebû İmrân Mûsâ. **Delâletü'l-hâirîn**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezeheriyye, 1993.
- İbn Nedîm, Ebu'l-ferec Muhammed b. Ebû Yâ'kûb İshak (v.385/995). **el-Fihrist**, thk. Rızâ Teceddüd, Tahran: 1971.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed (v.595/1198). **el-Keşf an menahici'l-edille**, thk. Muhammed Abid Cabiri, Beyrût: Merkezu dirasati'l-vahdeti'l-Arabiyye, 1998.

\_\_\_\_\_. **Faslu'l-makâl, fî mâ beyne'l-hikmeti ve's-Şerîati mine'l-ittisâl**, thk.trc. Bekir Karlığa, **felsefe, din ilişkisi**, İstanbul : İşaret Yayınları,

1992.

İbn Sînâ (v.428/1037). **Kitâbü's-Şifâ-Fizik**, c.I, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

\_\_\_\_\_. **Kitâbü's-Şifâ-Metafizik**, c.I, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık:, 2004.

\_\_\_\_\_. **et-Ta'likât**, thk. Ca'fer el-Yâsin, Beyrût: 1988.

İhvân-ı Safâ. **Resâil**, thk.nşr. Hayruddîn Ziriklî, Mısır: el-Matbaatü'l-Arabiyye, 1928.

İshâk b. Huneyn (thr.) (v.260/873). "Cevâmiu kitâbu tîmâvis fi'l-ilmî't-tabîî li Câlînûs", **Eflâtûn fi'l-İslâm**, thk. Abdurrahman Bedevî, 2. Basım, Beyrût: Dâru'l-Endelüs, 1980, s.85-119.

**İslam Felsefesinin Sorunları**, Ankara: Elis Yayınları, 2003.

İzmirli, İsmail Hakkı. "Şeyhu'l-etibbâ Ebû Bekir Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî", **Dâru'l-Fünûn İlähiyât Fakültesi Mecmuası**, c.I, y.1925/1, s.151-165.

Kahya, Esin ve Ayten Aydın. "Huneyn b. İshâk", **I. Harrân Okulu Sempozyumu**, c.II, Şanlıurfa: Harrân Üniversitesi İlähiyat Fakültesi, 2006, s.437-445.

\_\_\_\_\_. **TDVİA**, c.XVIII, İstanbul: 1998, s.119-121.

Kâmil, Vedâd Yusuf. **Ârâû Muhammed b. Zekerıyyâ er-Râzî el-felsefiyye ve'r-revâfidü'l-letî eserat fih**, Kahire: Câmîattü'l-Ezher, 1994.

Karadeniz, Osman. "Heyûlâ", **TDVİA**, c.XVII, İstanbul: 1998, s.294-295.

Karaman, Hüseyin (çev.inc.). **Ruh Sağlığı**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004

\_\_\_\_\_. "Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî'nin Mülhidliği Gerçek mi Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", **Erzurum Kültür Eğitim Vakfı (EKEV) Akademik Dergisi**, sy.XI, y.2002, s.107-123.

\_\_\_\_\_. **Ebû Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004

\_\_\_\_\_. "Bir Biyografi Denemesi: Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî", **Çorum İlähiyat Fakültesi Dergisi**, sy.VI, y.2004/2, s.101-128.

\_\_\_\_\_. "Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî'nin Beş Ezeli İlke Anlayışının Kaynağı Problemi", **Marmara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi**, sy.XXVIII, y.2005, s.75-91.

- \_\_\_\_\_. “Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, sy.I, y.2002, s.33-50.
- \_\_\_\_\_. “Harrân Okulu Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî'nin Felsefi Düşüncesine Kaynaklık Etmiş Midir?”, **I. Harrân Okulu Sempozyumu**, c. I, Şanlıurfa: Harrân Üniversitesi İlähiyat Fakültesi, 2006, s.177-185.
- \_\_\_\_\_. “Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî'ye Göre Yaratma”, **Atatürk Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi**, sy.XIII, y.2001, s.111-128.
- Kargar, Daryus. “İranşehrî”, **IRANICA**, c.XIII, New York: 2006, s.539-540.
- Kaya, Mahmut (çev.). “Filozofça Yaşama”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- \_\_\_\_\_. **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- \_\_\_\_\_. ”Câbir b. Hayyân”, **TDVİA**, c.VI, İstanbul: 1992, s.533-537.
- \_\_\_\_\_. ”Fârâbî”, **TDVİA**, c.XII, İstanbul: 1995, s.145-162.
- \_\_\_\_\_. “Kindî, Ya'kûb b. İshâk”, **TDVİA**, c.XXVI, Ankara: 2002, s.41-58.
- \_\_\_\_\_. “Aristo”, **TDVİA**, c. III, İstanbul: 1991, s. 375-378.
- \_\_\_\_\_. “Madde”, **TDVİA**, c.XXVII, İstanbul: 2003, s.302-304.
- \_\_\_\_\_. “Râzî, Ebû Bekir”, **TDVİA**, c.XXXIV, s.479-485.
- \_\_\_\_\_. “Sûret”, **TDVİA**, c.XXXVII, İstanbul: 2009, s.539-540.
- Kaya, Umut. **Ebû Zeyd el-Belhî'nin Ahlak Felsefesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlähiyat Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul: 2006.
- \_\_\_\_\_. “İslam Düşüncesinde Kayıp Bir Halka: Ebû Zeyd el-Belhi”, **Genç Akademisyenler İlähiyat Araştırmaları**, İstanbul: 2009, s.481-496.
- Kazvîni, Ebü'l-Hasan Necmeddin Ali b. Ömer b. Ali el-Katibî (v.682h./1283m.). **Kitâbu'l-Mufassal fî şerhi'l-Muhassal**, (yy.), (ty.).
- Kenan, Seyfi. “Hekim Filozof Ebu Bekr er-Râzî Bir Mülhid miydi”, **Divan-İlmi Araştırmalar**, sy.X, y.2001/1, s.187-197.
- \_\_\_\_\_. **Ebu Bekr Zekerıyya er-Razi'nin et-Tıbbu'r-Ruhani'sinde Davranış Bozuklukları ve İslahı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi İslam Medeniyeti ve

Sosyal Bilimler Bölümü, 1991.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Ezel", **TDVİA**, c.XII, İstanbul: 1995, s.49-50.

Kızılcık, Abdullah. **Ebubekir Zekerıyyâ er-Râzî; Hayatı, Eserleri ve Ravzatu'l-Fesâha'sı, Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: 2000.

Kindî, Ebû Yusuf es-Sabbah Yakub (v.252/866). **Resâil**, thk. Muhammed Abdulhâdî Ebû Ride, Mısır: 1950.

Kirmânî, Hamîdüddin (v.411/1020). **el-Akvâlû'z-zehebiyye**, thk. Salâh es-Sâvî, tkd. Seyyid Hüseyin Nasr, Tahran: 1977.

Köroğlu, Burhan. **İslam Kaynakları Işığında Yeni-Platoncu Felsefe**, Marmara Üniv. İlh. Fak. Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyon Başkanlığı, İstanbul: 2004.

Kraus, Paulus ve Solomo Pines. "Râzî, Abu Bakr Muhammad b. Zakariya", **İA**, c.IX, İstanbul: 1988, s.642-645.

Kraus, Paulus. "Râvendî, b. al- Râvendî", **İA**, c.IX, İstanbul: 1988, s.639.

Kutluer, İlhan. "Üç Perspektif-Kelam, Felsefe, Tasavvuf", **İslam Felsefesinin Sorunları**, Ankara: Elis Yayınları, 2003, s.19-36.

\_\_\_\_\_. **Akıl ve İtikat-Kelam Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar**, 2. Basım, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

\_\_\_\_\_. **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

\_\_\_\_\_. "Belhî, Ebû Zeyd", **TDVİA**, c.V, İstanbul: 1992, s.412-414.

\_\_\_\_\_. "Câlinûs", **TDVİA**, c.VII, İstanbul: 1993, s.32-34.

\_\_\_\_\_. "Cevher", **TDVİA**, c.VII, İstanbul: 1993, s.450-455.

\_\_\_\_\_. "Felek", **TDVİA**, c.XII, İstanbul: 1995, s.303-306.

\_\_\_\_\_. "Halâ", **TDVİA**, c.XV, İstanbul: 1997, s.221-225.

\_\_\_\_\_. "İbnü'r-Râvendî", **TDVİA**, c.XXI, İstanbul: 2000, s.179-184.

\_\_\_\_\_. "İlhâd", **TDİVA**, c.XXII, İstanbul: 2000, s.93-96.

\_\_\_\_\_. **İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü, Yayınlanmamış**

Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Bölümü Kelam ve İslam Felsefesi Anabilim Dalı, İstanbul: 1989, s. 155vd

\_\_\_\_\_. “Mekân”, **TDVİA**, c.XXVIII, İstanbul: 2008, s.550-552.

\_\_\_\_\_. “Metafizik”, **TDVİA**, c.XXIX, Ankara: 2004, s.399-402.

\_\_\_\_\_. “Mütenâhî”, **TDVİA**, c.XXXII, İstanbul: 2006, s.193-195.

\_\_\_\_\_. “Ruh”, **TDVİA**, c.XXXV, İstanbul: 2008, s.193-197.

\_\_\_\_\_. **Felsefe Tasavvuru**, 2. Basım, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

\_\_\_\_\_. **İlim ve Hikmetin Aydınlığında**, 1. Basım, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Langermann, Y. Tzvi. “Islamic Atomism and Galenic Tradition,” **History of Science**, sy.XLVII, y.2009, s.277,295.

Mehdi, Muhsin. “Remarks on al-Râzî’s Principles”, **Bulletin D’Études Orientales**, Damas: Institut Français de Damas, 1996.

Mâturidî, Ebu Mansur (v.333/944). **Kitabu’t-Tevhid**, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2002.

Meier, Fritz. ”Der “Urknull” eine Idee des Abû Bakr ar-Râzî”, **Oriens**, sy.XXXIII, y.1992, s. 1-21. <http://www.jstor.org/stable/1580598>

Merzûkî, Cemal. **Dirâsât fî İlmî’l-keâm ve’l-felsefeti’l-İslâmiyye**, Kahire: (yy.), 2001.

Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Hasan Ebû Ali el-Merzuki (v.421/1030). **Kitâbu’l-Ezmine ve’l-emkine**, ed. Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2001.

Mes’ûdî, Ebû’l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (v.345/956). **et-Tenbih ve’l-işraf**, Beyrut: Dâr ve Mektebeti’l-hilâl, 1981.

Milliez, Paul. **Abû-Bakr Muhammad b. Zakariyya ar-Râzî-Guide du mêdecin nomade**, Paris: (yy.), (ty.).

Muhakkık (Mohaghegh), Mehdi. “the Kitâb al-Shukûk alâ Jâlînûs of Muhammad b. Zakariyyâ al-Râzî”, **İslamic Studies Presented to Charles J. Adams**, ed. Wael B. Hallaq and Donald P. Little, Leiden: 1991.

\_\_\_\_\_. **Filsûf -u Rey Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî**, Tahrân: McGill

University, 1974.

\_\_\_\_\_. **Razi's-Kitab al-İlm al-İlahi and the Five Eternals**, çev. Hüseyin Karaman, "Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî'nin Kitâbu'l-İlmi'l-İlâhi Adlı Eseri ve Beş Ezeli İlke Anlayışı", **Tabula Rasa-Felsefe Teoloji**, sy.VII, y.2003, s.267-274.

Necdâbâdî, Mahmud. **Müellefâtü ve müsannefâtü Ebûbekir Muhammed b. Zekeriyya Râzî**, Tahran: 1992.

Neşşâr, Mustafa Hasan. **Fikretü'l-ulûhiyye inde Eflâtûn**, 2. Basım, Kâhire: Mektebetü Medbuli, (ty.).

Ocak, Ahmet Yaşar. **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Olguner, Fahreddîn (trc.nşr.). **Batı ve İslâm Dünyasında Eflâtun'un Timaios'u**, Konya: Selçuk Ünivesitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1990,

\_\_\_\_\_. "Eflâtûn", **TDVİA**, c.X, İstanbul: 1994, s.469-476.

Özpilavcı, Ferrûh. **Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi**, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, İstanbul, 2008.

Öztürk, Mustafa. "Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Dehr Kavramı", **Öndakuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, s.XVI, Samsun: 2003.

Peters, Francis E.. **Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü**, trc. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

Pines, Shlomo. **Studies in İslamic Atomism**, Jerusalem: The Magness Press, The Hebrew Universty, 1994.

Platon. **Timaeus-Critias-Cleitophon-Menxenus-Epistles with English Translation**, ed. R. G. Burry, London, England: Harward Universtity Press, (ty.).

\_\_\_\_\_. **Timaios**, çev. Erol Güney ve Lütfü Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.

\_\_\_\_\_. **Devlet**, çev. Sebahattin Eyüpoğlu ve M. Ali Cingöz, 3. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2001.

Râzî, Ebû Hâtim (v.382/934). **A'lâmu'n-nübüvve**, thk. Salâh es-Sâvî, tkd. Seyyid Hüseyin Nasr, Tahran: 1977.

\_\_\_\_\_. “Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebubekir Zekeriyyâ er-Râzî Arasında Geçen Tartışma”, çev. Mahmut Kaya, **Felsefe Risâleleri: Ebubekir Zekeriyyâ er-Râzî**, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, 2016, s.286-323.

**Râzî, Ebûbekir (Kongre)**, ed. Ahmet Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Vehver Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, 1988.

Râzî, Ebûbekir Muhammed b. Zekeriyyâ (v.320/932). “Kitâbu’t-Tıbbî’r-rûhânî”, **Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî**, drl.thk. Paulus Kraus, Kâhire: Câmîatü Fuad el-Evvel, 1939, s.1-96.; çev.inc. Hüseyin Karaman, **Ruh Sağlığı**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

\_\_\_\_\_. “Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebubekir Zekeriyyâ er-Râzî Arasında Geçen Tartışma”, çev. Mahmut Kaya, **Felsefe Risâleleri: Ebubekir Zekeriyyâ er-Râzî**, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, 2016, s.286-323.

\_\_\_\_\_. “Kitâbu’s-Sîreti’l-felsefiyye”, **Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî**, drl.thk. Paulus Kraus, Kâhire: Câmîatü Fuad el-Evvel, 1939, s.97-112.; çev. Mahmut Kaya, “Filozofça Yaşama”, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003

\_\_\_\_\_. “Makâle fî mâ ba’de’t-tabîa”, **Resâilü Felsefiyye li Ebûbekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî**, drl.thk. Paulus Kraus, Kâhire: Câmîatü Fuad el-Evvel, 1939, s.113-134.; çev. Mahmut Kaya, “(Meta) Fizik Hakkında Makale”, **Felsefe Risâleleri: Ebubekir Zekeriyyâ er-Râzî**, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, 2016, s.218-253.

\_\_\_\_\_. **el-Hâvî fi’t-tıbb**, thk. Muhammed İsmail, Beyrût: 2000.

\_\_\_\_\_. **Kitâb’ül-Esrâr ve sirri’l-esrâr**, ed. Muhamemd Tâkî Daniş Pejuh, Tahran: 1964.

\_\_\_\_\_. “Kitâbu’l-ilmi’l-ilâhî’den alıntılar”, çev. Mahmut Kaya, **Felsefe Risâleleri: Ebubekir Zekeriyyâ er-Râzî**, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, 2016, s.268-285.

\_\_\_\_\_. **Kitâbu’s-Şükûk alâ Câlnûs**, thk.tkd. Mehdî Muhakkık, Tahran: 1993.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (v.606/1209). **el-Mebahisü’l-meşrîkiyye fî ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabîiyyât**, thk. Muhammed el-Muktasî Bağdadi, Beyrût: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1990.

\_\_\_\_\_. **el-Metâlibu’l-âliye**, Beyrût: 1987.

\_\_\_\_\_. **Muhassalu Efkarî'l-mütekaddimin ve'l-müteahhirin mine'l-hukemâ**, thk. Tâhâ Abdurrâûf Sa'd, Kâhire: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, (ty.), çev. Hüseyin Atay, **Kelama Giriş**, 1. Basım, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

\_\_\_\_\_. **el-Münâzarât**, thk. Arif Amir, I. Basım, Beyrût: 1992.

\_\_\_\_\_. **Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhâ**, Pakistan: Islamic Research Enstitute, Islâmabad (ty.).

\_\_\_\_\_. **Mefâtihu'l-ğayb**, Kâhire: Matbaatü'l-âmireti's-şerefiyye, (ty.).

Safedî, Ebu'l-safâ Selâhaddin Halil b. Aybek b. Abdullah (v.764/1363). **Nektü'l-himyân fi nüketi'l-umyân**, Kahire: 1911.

Sarıkavak, Kazım. "Sabit b. Kurra'nın İslam Bilim ve Felsefesinin Oluşumundaki Yeri ve Önemi", **I. Harrân Okulu Sempozyumu**, c.II, Şanlıurfa: Harrân Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006, s.379-384.

Sayım, Huzeyfe. "Zerdüştlük'te Kozmogoni ve Yaratılış", **Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, sy.XIV, y.2004/1, s.91-101.

Sinanoğlu, Mustafa. "İlhâd", **TDİVA**, c.XXII, İstanbul: 2000, s.90-93.

Stroumsa, Sarah. **Freethinkers of Medieval Islam-Ibn Al-Râwandî, Abû Bakr al-Râzî and Their Impact on Islamic Thought**, Leiden, Boston, Köln: 1999.

Sünter, Emel (Yalçın). "Bir Türk Filozofu Ebû Bekir Râzî ve Felsefî Görüşleri", **Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi**, Konya: s.IV, y.2006/2.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddin Muhammed b. Abdulkerim (v.456/1064). **el-Milel ve'n-nihal**, thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekîl, Kahire: 1968.

Şeşen, Ramazan. "Câhız", **TDVİA**, c.VII, İstanbul: 1993, s.20-24.

Tâî, Muhammed Bâsil. **Dekûku'l-keîâm-er-ru'yeti'l-İslâmiyye li felsefeti't-tabîa**, Ürdün: Câmîiatü Yermük, 2010.

Taylan, Necip. **Anahatlarıyla İslam Felsefesi**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

Tehânevî, Muhammed Ali (v.1158/1745). **Keşşâf-u ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm**, Mektebet-ü Lübnân Nâşirûn, 1996.

Tekeli, Sevim ve diğerleri. **İlim Tarihine Giriş**, 3. Basım, Ankara: Nobel Yayınları, 2001.



- Toktaş, Fatih. **Meşşâî Felsefe**, 1. Basım, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Topaloğlu, Aydın. “Materyalizm”, **TDVİA**, c.XXVIII, Ankara: 2003, s.137-140.
- Topaloğlu, Bekir. “Allâh”, **TDVİA**, c.II, İstanbul: 1989, s.471-498.
- \_\_\_\_\_. “el-Bârî”, **TDVİA**, c.V, İstanbul: 1992, s.73.
- Turhan, Kasım. **Amiri ve Felsefesi: Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür**, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1992.
- Tûsî, Alâaddin Ali (v.877/1472). **Kitâbu’z-Zuhr-Tehâfütü’l-felâsife**, çev. Recep Duran, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Tûsî, Nasîruddîn Ebû Ca’fer Muhammed b. Muhammed b. Hasan (v.672/1274). **Telhîsü’l-Muhassal**, thk. Tâhâ Abdurrâûf Sa’d, Kâhire: Mektebetü’l-külliyyâti’l-ezheriyye, (ty.).
- Tümer, Günay. “Bîrûnî”, **TDVİA**, c.VI, İstanbul: 1992, s.207-216.
- Türker, Ömer. “Nefis”, **TDVİA**, c.XXXII, İstanbul: 2006, s.529-531.
- Uludağ, Süleyman. “Nefis”, **TDVİA**, c.XXXII, İstanbul: 2006, s.526-529.
- \_\_\_\_\_. “Ruh”, **TDVİA**, c.XXXV, İstanbul: 2008, s.192-193.
- \_\_\_\_\_. **İslam Düşüncesinin Yapısı**, 4. Basım, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Uysal, Enver. “İhvân-ı Safâ”, **TDVİA**, c.XXII, İstanbul: 2000, s.1-6.
- Ülken, Hilmi Ziya. **İslam Düşüncesi**, 3. Basım, İstanbul: Ülken Yayınları, 2000.
- Ünal, İ. Hakkı. “İbn Hazm”, **TDVİA**, c.XX, İstanbul: 1999, s.43.
- Von Aster, Ernest. **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, 2. Basım, İstanbul: İm Yayıncılık, 2000.
- Walker, Paul E.. “Platonism and İslamic Philosopohy”, **Stadia İslamica**, s.LXXIX (1994), s. 5-25. <http://www.jstor.org/stable/1595834>
- Yakıt, İsmail ve Nejdet Durak. **İslam’da Bilim Tarihi**, Isparta: 2002.
- Yar, Erkan. **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Arş”, **TDVİA**, c.III, İstanbul: 1991, s.406-409.

\_\_\_\_\_. “Kürsî”, **TDVİA**, c.XXVI, Ankara: 2002, s.572,573.

\_\_\_\_\_. “Câhız”, **TDVİA**, c.VII, İstanbul: 1993, s.24-26.

\_\_\_\_\_. “Cübbâî, Ebû Ali”, **TDVİA**, c.VIII, İstanbul: 1993, s.99-102.

\_\_\_\_\_. “Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân”, **TDVİA**, c.X, İstanbul: 1994, s.148-150.

\_\_\_\_\_. “İlâh”, **TDVİA**, c.XII, İstanbul: 1995, s.64.

\_\_\_\_\_. “Kıdem”, **TDVİA**, c.XV, Ankara: 2002, s.394-395.

\_\_\_\_\_. “Kıdem”, **TDVİA**, c.XXV, Ankara: 2002, s.395.

\_\_\_\_\_. “Ruh”, **TDVİA**, c.XXXV, İstanbul: 2008, s.187-192.

Yazıcıoğlu, M. Said. **İslam Düşüncesinin Tarihi Gelişimi**, 1. Basım, Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.

Yitik, Ali İhsan. **Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi**, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1996.

Zebîdî (v.1205/1790). **Tâcü'l-arûs**, Kâhire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1306h.

Zehebî (v.748/1348). **el-İber fî haberi men ğaber**, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

\_\_\_\_\_. **Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm**, thk. Ömer Abdurrahman Tedmuri, Beyrût: 1996.

# İNDEKS

---

## A

---

*Akıl*, 13, 29, 59, 60, 61, 67, 68, 76, 94, 105, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 156, 178, 180, 192, 206, 207, 212

*Âlem*, 4, 7, 8, 11, 16, 17, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 39, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 85, 89, 90, 92, 97, 98, 99, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 118, 120, 121, 124, 125, 126, 128, 131, 133, 134, 136, 137, 139, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 180, 181, 182, 183, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 203, 206, 208

*Ali Kuşçu*, 19, 47, 205

*Âlûsî*, 205

*Âmilî*, 53, 63, 64, 70, 76, 91, 96, 97, 189, 205

*Âmirî*, 25, 205

*Araz*, 55, 69, 95, 128, 159

*Aristoteles*, 6, 7, 16, 23, 25, 28, 29, 30, 40, 41, 44, 53, 57, 59, 60, 62, 73, 74, 86, 89, 93, 94, 95, 107, 112, 115, 118, 123, 124, 126, 128, 129, 157, 165, 166, 167, 174, 176, 178, 179, 190, 191, 194, 201, 202, 203, 205, 207, 211

*Atom*, 73, 95

---

## B

---

*Bağdâdî*, 23, 74, 82, 94, 109, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 124, 125, 128,

129, 169, 206, 207, 214

*Bârî*, 4, 7, 9, 10, 11, 12, 16, 19, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 80, 90, 91, 96, 97, 98, 104, 112, 114, 117, 118, 120, 121, 125, 132, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 145, 146, 148, 150, 151, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 180, 181, 183, 186, 188, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 217

*Beş Ezelî İlke*, 7, 8, 9, 11, 18, 21, 68, 150, 211

*Beş Hücre*, 7

*Beş İlke*, 3, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 24, 29, 43, 50, 52, 62, 74, 78, 85, 102, 105, 111, 112, 122, 124, 138, 141, 151, 154, 160, 166, 169, 170, 175, 181, 182, 191, 192, 194, 196, 197, 199, 202, 203

*Beş Kadîm*, 7, 9, 11

*Bîrûnî*, 11, 14, 16, 17, 18, 20, 21, 32, 35, 44, 45, 46, 52, 59, 60, 63, 73, 74, 77, 79, 85, 92, 101, 102, 107, 118, 122, 123, 124, 130, 131, 166, 171, 198, 201, 206, 217

*Boşluk*, 101, 114

---

## C

---

*Câlinûs*, 9, 10, 11, 16, 20, 24, 25, 27, 30, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 52, 54, 57, 58, 59, 61, 64, 67, 69, 70, 73, 74, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 89, 91, 92, 93, 97, 101, 103, 105, 106, 108, 112, 113, 114, 116, 133, 135, 137, 153, 157, 158, 160, 164, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 176, 181, 183, 187, 189, 191, 201, 202, 203, 210, 213, 216

*Cevher*, 40, 55, 58, 73, 74, 77, 85, 87,

88, 89, 91, 96, 103, 107, 112, 114,  
116, 159, 183, 192, 213  
*Cismâni*, 33  
*Cürcânî*, 19, 25, 37, 39, 43, 56, 59, 63,  
64, 73, 74, 79, 80, 91, 94, 96, 97,  
101, 102, 105, 113, 123, 125, 132,  
153, 162, 165, 207, 209

## D

*Dehr*, 4, 7, 10, 11, 12, 18, 19, 36, 43,  
66, 89, 101, 122, 123, 124, 126, 127,  
128, 130, 131, 132, 133, 134, 135,  
136, 137, 138, 139, 140, 141, 148,  
150, 151, 155, 157, 159, 163, 166,  
167, 168, 169, 175, 183, 187, 194,  
195, 196, 198, 200, 202, 203, 214  
*Dehriyye*, 29, 205  
*Demiourgos*, 25, 28  
*Demokritos*, 86, 94, 116, 133, 161  
*Doğa Felsefesi*, 1

## E

*Ebü Hâtim*, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16,  
17, 24, 25, 27, 28, 35, 36, 38, 39, 40,  
42, 46, 47, 48, 49, 52, 59, 64, 67, 69,  
70, 76, 79, 84, 88, 93, 95, 99, 101,  
102, 105, 106, 107, 108, 115, 116,  
120, 123, 126, 130, 131, 132, 157,  
158, 161, 167, 172, 173, 174, 177,  
186, 200, 201, 207, 215, 218  
*Ecsâm lâ yetecezze'*, 81  
*Eflâtûn*, 23, 25, 28, 33, 34, 35, 38, 39,  
40, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 56,  
57, 58, 59, 61, 64, 67, 74, 76, 81, 82,  
88, 91, 93, 95, 97, 102, 103, 104,  
108, 112, 115, 116, 119, 123, 133,  
136, 153, 154, 155, 156, 157, 160,  
161, 162, 164, 166, 167, 168, 169,  
170, 171, 172, 173, 175, 176, 178,  
182, 183, 185, 187, 189, 190, 191,  
194, 195, 200, 202, 203, 206, 210,  
214  
*el-Ecsâmü's-Sığâr*, 74, 81  
*el-Kudemâü'l-Hamse*, 11

*el-Kudemâü'l-Ülâ*, 11  
*Empedokles*, 7, 30, 116, 160, 161, 201  
*Epikür*, 60, 86, 88, 93, 94, 95, 103, 106,  
108, 116, 119, 160, 161, 201  
*Evren*, 73, 209  
*Ezelî*, 7, 11, 13, 17, 52, 59, 73, 85, 95,  
117, 120, 125, 127, 132, 188, 200

## F

*Fahreddîn er-Râzî*, 8, 19, 20, 33, 35, 37,  
38, 39, 40, 42, 44, 46, 47, 48, 49, 50,  
51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 60, 63, 64,  
65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74,  
75, 76, 78, 79, 80, 81, 83, 86, 87, 91,  
92, 95, 96, 97, 101, 102, 103, 104,  
105, 106, 107, 108, 109, 111, 112,  
113, 115, 116, 117, 118, 119, 121,  
123, 124, 125, 126, 127, 128, 130,  
131, 132, 133, 140, 141, 154, 156,  
158, 165, 174, 176, 189, 190  
*Fâil*, 12, 25  
*Fârâbî*, 6, 15, 28, 60, 78, 111, 113, 114,  
128, 153, 166, 191, 208, 211  
*Felek*, 88, 92, 103, 128, 129, 154, 155,  
162, 163, 171, 213  
*Felsefe*, 6, 7, 11, 15, 16, 17, 20, 21, 30,  
41, 67, 72, 76, 78, 125, 182, 207,  
208, 209, 211, 212, 213, 214, 215,  
217  
*Filozof*, 16, 19, 21, 27, 43, 49, 77, 101,  
109, 114, 156, 161, 168, 170, 175,  
194, 202, 212  
*Five Ethernals*, 11, 21, 68, 214

## G

*Galen*, 6, 7, 10, 16, 20, 27, 29, 32, 45,  
56, 63, 74, 75, 79, 81, 83, 94, 96,  
105, 108, 116, 118, 123, 170, 174,  
183, 187, 190, 200, 202, 203  
*Gayri Cismâni*, 55, 128  
*Gazzâlî*, 11, 153, 209

---

**H**

---

*Hâdis*, 155*Hakîm*, 24, 25*Halâ*, 4, 7, 10, 11, 12, 18, 19, 36, 41, 42, 50, 66, 72, 75, 78, 82, 85, 87, 88, 89, 93, 94, 96, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 126, 129, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 147, 148, 150, 151, 154, 155, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 173, 175, 180, 183, 186, 193, 194, 195, 196, 197, 202, 203, 208, 213*Hâlk*, 24, 25, 27*Halk*, 25*Hamse lem yezel*, 11*Hareket*, 95, 164, 165*Hayy*, 36*Heyûlâ*, 4, 7, 10, 11, 12, 18, 19, 20, 24, 35, 36, 39, 42, 46, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 98, 99, 100, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 124, 126, 127, 129, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 180, 183, 186, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 202, 203, 211*Hikmet*, 33, 38, 65, 143, 172, 180*Hipokrat*, 7, 16, 29, 31, 36, 157, 170, 190, 202*Huneyn b. İshâk*, 6, 8, 156, 157, 190, 201, 202, 211

---

**İ**

---

*İbn Ebî Useybia*, 6, 38, 209*İbn Ebi'l-Hadîd*, 19, 20, 24, 26, 27, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 44, 45, 46, 48, 50, 52, 63, 64, 67, 68, 69, 76, 91, 96, 97, 209*İbn Hallikân*, 210*İbn Hazm*, 6, 11, 14, 18, 20, 22, 24, 38, 50, 52, 57, 58, 63, 64, 69, 74, 78, 79, 91, 96, 97, 101, 102, 115, 123, 129, 136, 186, 204, 205, 208, 209, 210, 217*İbn Kayyim el-Cevziyye*, 210*İbn Kiftî*, 210*İbn Manzûr*, 101, 102, 123, 210*İbn Meymûn*, 210*İbn Rüşd*, 11, 76, 77, 78, 80, 111, 153, 210*İbn Sînâ*, 42, 48, 77, 78, 86, 104, 109, 128, 134, 141, 153, 198, 203, 210, 213*İhvân-ı Safâ*, 23, 74, 76, 94, 117, 154, 210, 217*İlâh*, 12, 25, 26, 218*İlâhiyyât*, 1*İlke*, 3, 7, 9, 10, 11, 16, 20, 21, 42, 43, 50, 62, 68, 79, 84, 85, 124, 136, 138, 141, 146, 150, 151, 153, 154, 166, 168, 170, 173, 175, 188, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 206, 214*İnsan*, 4, 46, 52, 54, 61, 68, 140, 175, 176, 181, 182, 183, 191, 206, 209, 217*İrade*, 180, 192

---

**I**

---

*İrânşehri*, 6, 12, 19, 90, 99, 103, 121, 151, 198, 199

---

**K**

---

*Kâdir*, 40*Kâinât*, 31*Kavzîni*, 101, 105, 125, 128, 165*Kelam*, 73, 76, 86, 95, 99, 140, 181, 207, 209, 212, 213*Kelamcılar*, 41, 77, 90, 104, 195

*Kindî*, 6, 7, 8, 16, 17, 25, 74, 77, 80, 93,  
94, 123, 125, 126, 130, 157, 170,  
190, 211, 212  
*Kirmânî*, 13, 19, 204, 212  
*Külli Nefîs*, 7, 42, 43, 49, 54, 59, 62, 70,  
89, 120, 161, 165, 168, 169, 176,  
178, 180, 186, 187, 188, 200

---

**M**

---

*Madde*, 12, 73, 94, 114, 201, 212, 218  
*Mâlik*, 40  
*Materyalizm*, 217  
*Mâturidî*, 213  
*Merzûkî*, 8, 12, 14, 18, 20, 37, 39, 40,  
42, 45, 50, 52, 60, 62, 63, 64, 67, 70,  
74, 79, 87, 91, 97, 101, 102, 105,  
107, 108, 109, 110, 111, 113, 115,  
119, 123, 124, 125, 128, 129, 130,  
131, 132, 134, 165, 176, 177, 178,  
190, 200, 213  
*Metafizik*, 1, 7, 44, 59, 124, 134, 141,  
200, 205, 210, 213  
*Muhdes*, 170  
*Musavvir*, 24, 25, 35  
*Mutlak Madde*, 7, 73  
*Mutlak Mekân*, 7, 10, 101, 105, 107  
*Mutlak Zamân*, 7, 123  
*Müdebbir*, 24, 25  
*Mülhid*, 21, 212

---

**N**

---

*Nâsır Hüsrev*, 6, 11, 12, 13, 17, 18, 20,  
24, 35, 36, 46, 47, 48, 49, 52, 55, 56,  
64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 73, 74, 75,  
76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 85, 86, 88,  
90, 91, 92, 98, 99, 100, 101, 102,  
103, 106, 107, 108, 112, 114, 115,  
118, 120, 121, 122, 123, 125, 128,  
135, 136, 140, 151, 160, 161, 171,  
172, 181, 182, 198, 199, 204  
*Nefîs*, 4, 7, 10, 11, 18, 19, 20, 28, 35,  
36, 38, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51,  
53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63,  
64, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 74, 75, 76,

79, 80, 85, 89, 90, 91, 93, 96, 98, 99,  
104, 114, 118, 119, 120, 121, 124,  
126, 129, 135, 136, 137, 138, 139,  
140, 142, 146, 148, 150, 151, 154,  
155, 156, 158, 164, 166, 167, 168,  
172, 173, 174, 175, 176, 178, 180,  
183, 186, 187, 192, 193, 194, 195,  
196, 198, 199, 201, 202, 203, 217

---

**P**

---

*Pisagor*, 40, 58, 86, 91, 95, 112, 116,  
189, 201  
*Platon*, 45, 207, 215  
*Proklos*, 7, 123, 126, 130, 132, 201, 208

---

**R**

---

*Ruh*, 15, 43, 44, 56, 58, 60, 175, 181,  
185, 188, 207, 209, 211, 213, 215,  
217, 218

---

**S**

---

*Sâbiiler*, 133  
*Sâbit b. Kurrâ*, 6, 7, 123, 170, 190, 201,  
202  
*Safedî*, 216  
*Seleucus*, 110  
*Sonsuz*, 95, 114, 116, 145

---

**Ş**

---

*Şehristânî*, 18, 19, 46, 216  
*Şîî*, 6, 18, 194

---

**T**

---

*Tabiat*, 4, 16, 22, 26, 27, 29, 31, 34, 35,  
37, 39, 41, 43, 44, 45, 46, 52, 53, 56,  
59, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 69, 79, 86,  
91, 97, 124, 153, 155, 160, 161, 164,  
167, 169, 170, 177, 181, 214  
*Tabiatçılar*, 30  
*Tabîyyât*, 1  
*Tenâsüh*, 185  
*Tûsî*, 9, 11, 19, 85, 108, 217

---



---

**Y**


---



---

*Yaratıcı*, 7, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35,  
36, 37, 42, 45, 48, 49, 121, 141, 146,  
153, 162, 163, 168, 196, 197, 199

---



---

**Z**


---



---

*Zaman*, 7, 10, 43, 50, 89, 101, 122, 123,  
124, 126, 127, 128, 130, 131, 141,  
157, 177, 193, 201, 204, 208

*Zehebi*, 79, 218

*Zekerıyyâ er-Râzî*, 3, 6, 7, 8, 9, 10, 11,  
12, 15, 16, 17, 20, 21, 24, 26, 27, 29,  
30, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 39, 40, 41,  
42, 43, 44, 45, 52, 53, 54, 56, 57, 59,  
60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70,  
73, 74, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84,  
88, 89, 92, 93, 97, 101, 103, 104,  
105, 106, 107, 108, 110, 112, 113,  
114, 116, 122, 123, 126, 129, 130,  
131, 133, 135, 137, 150, 153, 156,  
158, 160, 163, 164, 165, 167, 169,  
170, 171, 172, 173, 174, 175, 176,  
177, 181, 182, 183, 184, 185, 186,  
187, 188, 189, 190, 201, 206, 209,  
210, 211, 212, 214, 215

*Zenon*, 103, 112, 117, 119

*Zorunlu*, 42, 48, 213

