

EBÛ BEKİR RÂZÎ'DE BEŞ EZELİ İLKE

*Y.Doç.Dr. İbrahim Hakkı AYDIN**

SUMMARY

Râzî, believes in reason alone, is a pure rationalist. al-Râzî's philosophy is chiefly characterized by doctrine of the Five Eternals. Those are God, the universal soul, first matter, absolute space and absolute time. God and Soul are living and acting. First Matter is passive and not living. Absolute space and absolute time are neither living and acting nor passive. According to al-Râzî, God's wisdom is perfect. No inadvertence can be attributed to him. God creates everything. He is incapable of nothing and nothing can be contrary to his will. According to al-Râzî, creation ex nihilo is the impossibility: all things in this world are produced by composition. Therefore, he admitted, Eternal Existences. Owing to its ignorance, the soul was found of matter and formed figures from it in order to get material pleasures. But matter was rebellious to forms, so God intervened in order to aid the soul. This aid was that the made this world aid created in it strong forms where in the soul could find cororeal pleasures. First matter has been there from eternity, because it is impossible to admit that a thing comes from nothing. Eternal matter should occupy space, so there is eternal space, for him, space is the place where matter is. Time, according to al-Râzî, is eternal and distinguishes between two kinds of time, absolute time and limited time.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi ve Ahlak Öğretim Üyesi

İslam Felsefesi Tarihinde "Evren ve evrendeki varlıklar nasıl meydana geldi?" sorusu çeşitli tartışmaları da beraberinde getirmiş ve bazı görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Örneğin kelâm bilginleri, genelde evrenin ve evrendeki varlıkların hiçbir kaynak olmadan Allah'ın var ettiği fikrini benimsemişler.¹ İslam meşşâi filozoflarından Fârâbî (ö. 950), İbn Sinâ (ö. 1037) ve benzerleri filozoflar ise varlıkların oluşumunu "sudûr"² nazariyesi ile açıklama yoluna gitmişler. Rey şehrinde doğup, 865-925 yılları arasında yaşamış olan Muhammed İbn Zekeriyâ Râzî ise, yoktan yaratmanın mümkün olmadığını, âlemin yaratılışını beş ezeli ilkeye dayanarak açıklamaya çalışmıştır. Hemen şunu da belirtelim ki, evrenin var oluşunu birtakım ezeli ilkelere dayandırarak açıklamaya çalışan ilk filozof, Zekeriyâ Râzî olmayıp, ona gelinceye kadar olan düşünce tarihinde, varoluşu izah etme noktasında, birden fazla ezeli varlık kabul etme eğilimi, aşağıda yer vereceğiz üzere, bazı filozoflarca benimsenmiştir.

İslâm düşünce tarihinde "tabiatçı ekol"ün kurucusu olarak kabul edilen Muhammed İbni Zekeriyâ Râzî, hakikatin anlaşılıp bilinmesinde akli yeterli kabul etmesinden dolayı da, tabiatçı anlayışa ters düşse de, önemli bir rasyonalist kabul edilir.³ O, İslâm düşünce tarihinde özellikle beş ezeli ilke, ahlâk, nübüvvet anlayışlarıyla, dinlere ve ilâhî vahye getirmiş olduğu eleştirileriyle temayüz etmiş bir filozof olduğu kadar, meşhur bir hekim olarak da ünlenmiştir. Yapılan tespitlerden hareketle, Zekeriyâ Râzî'nin var oluş anlayışının temelini ve çalışmamızın konusunu oluşturan ezeli varlıklar sırasıyla: *yaratıcı, külli nefis, ilk*

¹ Bkz. Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, Tebsratu'l- Edille fi Usûli'd-din, Tahkik ve Talik, Hüseyin Atay, Ankara 1993, s. 62-82.

² İslâm düşüncesinde, evrenin Tanrı'dan, hiyerarşik bir düzen içerisinde feyz etmek, taşmak suretiyle var oluşuna verilen ad. Geniş bilgi için Bkz. Plotinus, *The Enneads*, translated by Stephan Mac Kenna, Faber and Faber Ltd, III. ed., London, 1966; This abridged edition published in penguin books, England, USA 1991, V. 2. 1-2. V. 8. 5; Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil, el-Samarat el- Marziyya fi Ba'z er-Ris'lat el- Fârâbî* (içinde), uşr. Dietrich, Leiden 1890, s. 58; İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000, s. 161-170.

³ Bkz. Abdurrahman Badavî, *Muhammed İbn Zekeriyâ al-Râzî, History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif, (içinde) I. 439; Lenn E. Goodman, *Muhammed İbn Zakariyyâ al-Râzî, History of Philosophy* ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, (içinde), I/I. 202-203.

heyûla, mutlak zaman ve mutlak mekân'dır. Bunları bu çalışmamızda incelemeye çalışacağız.

Râzî'nin beş ezeli ilke anlayışını ve diğer görüşlerini ayrıntılarıyla ortaya koymanın bazı problemleri vardır. Yapığımız incelemeler sonucunda "K. *Tıbbu'r-Ruhani*"; "K. *Siyretu'l-Felsefiyye*"; "Makale fi mâ b'ade't-tabia" gibi eserler kesin olarak onun olduğunu gördük. Ancak "Kitabu'l-Ilmi'l-İlâhi"; "el-Kavl fi'l-Kudamai'l-Hamse"; "el-Kavl fi'l-Heyûla"; "el-Kavl fi'l-Mekân ve'z-Zaman" ve "el-Münazarat beyne Ebi Hâtim Râzî ve Ebi Bekr Râzî"⁴ gibi eserlerin müellif nüshaları günümüze eksiksiz ulaşmamıştır. Bunun için bazı eserleri ikinci şahısların Râzî'den naklettikleri nakiller, toplanarak oluşturulmuştur. Bunun içinde, Râzî'den yapacağımız nakillerin bazıları, Birünî (ö.1051) gibi müelliflere ait olduğunu, dipnotlarda yanlış anlaşılmalara yol açmamak için hatırlatmak gerekir. Bütün bunlara rağmen bu eserlerden daha güvenilir başka eserleri olmamasından dolayı, günümüzde konu ile ilgili yapılacak çalışmalarda bu eserleri esas alınması bir bakıma zorunludur. Biz de değerlendirmelerimizi, onun olduğu kesin ya da kuvvetle muhtemel olan eserlerini esas alarak yapmaya çalıştık. Filozofun bu eserleri, müellif nüshalarından ve muhtelif kaynaklardan derlenerek Paul Kraus tarafından "Resâilu Felsefiyye" adıyla neşredilmiştir. Günümüzde henüz, neşredilen bu eserden daha güvenilir bir başka kaynak bulunmamaktadır. Bundan dolayı bu çalışmamızda, Paul Kraus'un neşrini esas aldık. Ancak zaman zaman Paul Kraus'un bu risaleleri oluştururken alıntılar yaptığı eserlere, ulaşabildiğimiz oranda, ulaşıp o kaynakları kullanmayı tercih ettik.

Konumuz çerçevesinde filozofun kullandığı kavramların analitik değerlendirilmesine kısaca ışık tutmak maksadıyla bu ezeli ilkelerle neyi kastettiğini vermek yararlı olacaktır. Evrenin varolması için Muhammed İbni

Zekerriyya Râzî, ilkçağ Yunan filozoflarından istifade ederek, beş şeyin kadim olduğunu anlatmış... Ve bu mevcut varoluşta (varlıkta) bu beş kadim şeyin zorunlu olduğunu belirtmiştir. Bu mevcut varoluşta (varlıkta) duyulur olan şey, bileşerek biçim almış olan maddedir (*heyûladır*). Yani varlığın varoluşunda duyulur olarak tasarlanan şey, ilk madde olan heyûladır Madde ise, yer kaplayan (mütemekkin) bir şeydir, yerleşik bir şey olduğu kabul edildiğinden dolayı ona bir yer (mekan) gerekir. Ezeli olan heyûla, yer kapladığı için, onun kapladığı mekân da ezeli olmak zorundadır. Bu mekân da, mutlak mekândır. Zamanın gereklerine göre, bu mevcut varlığın başından geçen durumların farklılığı, örneğin kimin önce kimin sonra olması, öncelik, sonralık, daha öncelik, daha sonralık ve birlikte olma halleri, bir durumdan diğer bir duruma geçmek, değişikliklerin olması, ancak zaman aracılığıyla bilinebilir, bundan dolayı da zaman gereklidir. Ancak bu zaman, günlük hayatımızda, yaratılmış âlemde idrak ettiğimiz zamandan farklı olan ezeli bir zamandır. Bu mevcut varlık için diriler vardır, o nedenle nefis (can) gerekir. Diriler için akıllılar, çok usta yapımcılar var, o yüzden, bilen, bilge, işini çok sağlam ve çok iyi yapan, kurtarmak amacıyla akıl gücüne devamlı akan (yayılan-faiz) bir yaratıcı gerekir.⁵ Genel olarak Razi bu anlamda, beş varlığın ezeli olmasının gerekliliğini kabul etmiştir. Bu kısa açıklamadan sonra bir makalenin tanıdığı genişlik ölçüsünde filozofun konu hakkındaki görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

⁴ Zekerriyya Râzî'nin bu eserleri Paul Kraus tarafından, *Resailü Felsefiyye (Opera Philosophica Fragmentaque Quae Supersunt)*, adı ile birkaç kez yayınlanmıştır. Biz bu çalışmamızda Daru'l-Afâki'l-Cedide Neşri, Beyrut 1982, V. baskısını esas aldık.

⁵ Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâ'l-Hamse*, Resailü Felsefiyye (Opera Philosophica Fragmentaque Quae Supersunt), nşr. Daru'l-Afâki'l-Cedide, Beyrut 1982, V. Baskı, (içinde) s. 195; Abdülemir el-A'sam, "Ebû Bekr Râzî", *Mevsuatu'l-Hadara el-İslamiyye*, Amman 1993, s. 307-308; M. Saeed, *Sheikh, Islamic Philosophy and Theology*, London 1982, s. 52.

Beş Ezeli İlkenin Kaynağı

Tanrı-varlık ilişkisini beş ezeli ilke ile açıklayan Râzî'nin bu doktrininin kaynağı nedir? Filozof bu görüşü kendinden öncekilerden mi almıştır? Yoksa bunu ilk defa kendisi mi ortaya koymuştur? Eğer kendinden önceki filozoflardan ve ekollerden aldıysa kimden almıştır? Ebû Bekr Râzî'nin beş ezeli öğretisi ile ilgili olan bu sorulara halen kaynaklarda bu konuda birbiriyle çelişen bilgiler bulunduğundan dolayı kesin bir cevap verilememiştir.

Yapılan araştırmalar sonucunda Râzî'nin, Antikçağ tabiat düşünürlerinden özellikle Thales'ten (m.ö. 624-548) Pythagoras'a (m.ö. 570-496) kadar olan düşünürlerden büyük ölçüde etkilenmiş olduğunu eslerini incelediğimizde görmemiz mümkündür. Râzî'nin bu filozoflardan, Anaxagoras (m.ö. 500-428) ile Empedokles'in (m.ö. 492-432) fikirlerine ayrı bir önem verdiği bilinmektedir. Bundan dolayı da filozof, felsefesini büyük oranda tabiata yönelik düşüncelere dayandırmıştır. Ancak bu fikri kaynaklarının yanında, Hint ve İnan düşüncesinin tesirini de göz ardı etmemek gerekir. Nitekim İbn Sâid b. Ahmed b. Sâid el-Endülüsî (ö. 1070) ve S. S. Cürçânî'ni (ö. 1413) filozoftan naklettiğine göre, Râzî'nin benimsediği beş ezeli ilkeden ikisi etkin ve diridir, bunlar da yaratıcı ve nefistir. İlk heyûla (ilk madde) ise, cansız ve pasiftir. Mutlak mekân (halâ) ve mutlak zaman ise, ne canlı, ne aktif ne de pasiftir.⁶ Beş ezeli ilkenin benimsendiği kabul edilen Harrânîler ya da Harrânîlerde de Tanrı ve nefis canlı ve aktif, heyûla şekil alır ve şeklin mahalli olur, yani pasiftir. Dehr ve halâ ise ne canlı, ne aktif, ne de pasiftir.⁷ Harrânîyye⁸ nin bu görüşü ile Râzî'nin görüşü paralellik arz etmektedir.

⁶ Râzî, *Kitabu'l-İlmü'l-İlâhî*, Resailü Felsefiyye (Opera Philosophica Fragmentaque Quae Supersunt), nşr. Darü'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut 1982, V. Baskı. (içinde) s.189; Râzî, *el-Kavlü'lî'l-Kudamâi'l-Hamse*, s. 197.

⁷ Bkz. Fahrreddin Râzî, *K. Muhasalâ Efkarî l-Mutekaddimîn ve l-Muteahirin*, Mısır 1323, s. 56.

Ebü Bekr Râzî'nin düşünceleri ve eserleri hakkında önemli incelemelerde bulunan ve Râzî'nin eserleriyle ilgili kapsamlı bir de risale yazmış⁹ olan büyük Türk bilgini Birünî (ö. m.1051) den bu konuda şöyle nakledilmektedir: “*Muhammed İbn Zekerîyya Râzî İlkçağ Yunan filozoflarından, beş şeyin kadim olduğunu rivâyet etmiştir. Bunlar, Yaratıcı, külli nefis, ilk hevyûla, mutlak zaman ve mutlak mekândır. Râzî, varlığın bu var oluşunda bu beş şeyin zorunlu olduğunu belirtmiştir.*”¹⁰ Buradan da anlaşılacağı gibi, Birünî, Râzî'nin beş ezeli doktrinini oluştururken İlkçağ Yunan filozoflarından esinlenmiş olduğu görüşündedir. Bu konuda Birünî'ye ilaveten S. Ş. Cürcânî de onun bu öğretiyi, yukarıda da değindiğimiz üzere, kadim Yunanlılardan özellikle de Pisagor, Demokrit vb. den aldığını ileri sürmüştür.¹¹ Bu görüş, Said el-Endelusi'nin *Tabakatü'l-ümemî*'nde ifade ettiği¹² üzere, Râzî'nin *Kitabu'l-İlmü'l-İlâhî* isimli eserinde, Aristo'yu hocası Eflatun ve kendinden önceki diğer filozoflardan ayrıldığı için eleştirdiği, Aristo ile arasında büyük ayrılıkların olduğunu belirtmesi Pisagor'un görüşlerini takip ettiği şeklindeki düşünceyle uyusmaktadır. Bu görüşü destekler mahiyette İbn Teymiye (ö.1328) de, beş ezeli ilke anlayışını, ilk defa Demokritos'un ortaya attığını ve Râzî'nin de ondan alınış olduğunu belirtmiştir.¹³ Bu konuda diğer bir görüş de

⁸ “Harrânî” ya da “Harrânîyye” diye iki şekilde de zikredilen bu terim, İslam'dan hemen önceki dönemde ve İslam'dan sonraki ilk dört asırda bir ilim merkezi olan Sâbiilerin ünlü şehrî Harran'dan gelmektedir. Massignon Harrânîyye'nin uydurma kimseler olduğunu ve kaynaklarda onlarla ilgili sadece “edebi efsaneler” bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. Abdurrahman Bedevi, “*Muhammed İbn Zekerîyya el-Râzî*”, çev. Osman Bilen, İslam Düşünce Tarihi (içinde), Editör: M.M. Şerif, İstanbul 1990, II, 57.

⁹ Birünî, *Risale fi Fihrist Kutub Muhammed İbn Zekerîyya al-Râzî* (Epître de Beruni...), ed. Paul Kraus, Islamic Medicine, vol.25, 1996, pp. 226-320.

¹⁰ Bu nakil için bkz. Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 195.

¹¹ Bkz. S. Ş. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf, Daru'l-Tab'ati'l-Amire*, Tarihsiz, I. 329.

¹² Said el-Endelusi, *Tabakatü'l-Ümem*, Nşr. P. Louis Cheikho S. J., Beyrut 1912, Imprimerie Catholique, s. 33.

¹³ İbn Teymiye, Ebi'l-Abbas Takıyyidîn Ahmed b. Abdilhalim, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye*, tahkik: Muhammed Reşad Salim, Hukuku't-Tab'i Mahfuzatun li'l-Camia, 1986, I. Baskı, I, 209, 353.

Nâsır-ı Hüsrev¹⁴ (ö. 481/1088), Fahrettin Râzî¹⁵(ö. 1209), Şehristânî¹⁶ (ö.548/1153), ve S. Pines¹⁷ gibi müelliflere göre Râzî bu düşüncesini Harranlı Sâbiilerden almıştır.

İbn Hazm (ö. 1064) ise İranlı Mecusilerin de *Hürmüz, Ehrimen, Madde, Zaman ve Mekân* diye beş ilke kabul ettiklerini zikrederek Râzî'nin beş ezeli ilke anlayışını Mecusilerin bu görüşlerinden esinlenerek oluşturduğunu ileri sürmüştür.¹⁸ Nakledilene göre, İbn Kayyim el-Cevziye (ö.1350) de düalistlerin yaratıcı, zaman, boşluk, madde ve şeytan diye beş ezeli ilke kabul ettiklerini ve Râzî'nin şeytan'ın yerine külli nefsi koyarak bu görüşü aldığını belirtmiştir.¹⁹ Macit Fahri ise Ebû Bekr Râzî'nin metafizik düşüncesinin, özellikle beş ezeli ilke anlayışının, Harrânî yahut Sâbii kaynaklardan alınmış olduğu fikrinden ziyade, Platoncu düşünceden ve manişeiist kaynaklardan yararlandığını, Platoncu öğelerle Harran ve Manişeiizm kaynaklı öğeleri kendi potasında özümleyerek almış olduğu fikrini benimsemiştir.²⁰

¹⁴ Sarah Stroumsa, *Free Thinkers of Medieval Islam*. Brill Academic Publishers, June 1999. s. 164, Ayrıca Nasır-ı Hüsrev Râzî'nin beş ezeli ilke anlayışının İranşehri'nin doktrininin bozulmuş şekli olduğunu da ifade etmektedir. Bkz. Mohaghegh, *Râzî's Kitab al-İlm al-İlâhî and the Five Eternals*, Ahr-Nahrain, c. XIII, yıl: 1972-1973, Leiden, s. 18-19.

¹⁵ P. Kraus, "el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse'ye ya-dığı Giriş", s. 193.

¹⁶ Ebi'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1990, Yay. Daru'l-Kitabu'l-İlmiyye, II, 345.

¹⁷ Sholomo Pines, *Studies in Islamic Atomism*. Translated from German by M. Schwarz, Jerusalem, 1997. s. 47.

¹⁸ İbn Hazm'ın görüşü için Bkz. (İbn Hazm'ın *Kitabu'l-fasl*'ından naklen). Râzî, *Kitabu'l-İlmü'l-İlâhî*, s. 183-184; Ayrıca Bkz. Mehmet Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", A.Ü.İ.F. İslami İlimler Enstitüsü Dergisi, II Ankara, (1975), s.86

¹⁹ Mohaghegh, "Râzî's-Kitab al-İlm al-İlâhî and the Five Eternals", s. 20; Fritz Meier, "Der "Urkall" Eine Idee des Abu Bakr ar-Râzî", Oriens, 33 (1992), s. 5.

²⁰ Bkz. Majid Fakhrî, *A History of Islamic Philosophy*. Columbia University Press, New York 1983. s. 99, 102; *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. K. Turhan, İstanbul 1992. II. Baskı. s. 91; Majid Fakhrî, *A Short Introduction to Islamic Philosophy*, England 1997. s.31; Mehmet Bayraktar, Macit Fahri'nin Râzî'nin bu düşüncesini Hindliler'in Nyaya-Vaishika mezhebinden almış olabileceğini ima ettiğini belirtmektedir. Bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, A.Ü.İ.F.yayımları, Ankara 1988, s.95.

Râzî ile ilgili çeşitli araştırmalarda bulunan ve felsefi eserlerinin önemli bir bölümünü “*Resailu Felsefiyye*” ismi altında neşreden Paul Kraus, beş ezeli ilke anlayışının Harranlı Sâbiilerden alınmış olduğu yönündeki iddiaları doğru olarak kabul etmemektedir. Ona göre bizzat Râzî'nin kendisi hem döneminin bir adeti olarak hem de bu fikirlerin kendi ismiyle yayılmasının kendini tehlikeye atacağından korktuğu için gerçeği saklayıp, beş ezeli ilke öğretisinin temsilcilerinin Harranlılar olduğunu belirtmiştir. Zira hicri üçüncü ve dördüncü asırdaki düşünürlerin bazıları, bu tür fikirlerinden dolayı alacakları tepkiden kaçmak için bu yola başvurdukları bir gerçektir. Bu doğrultuda İbn Râvendî'nin de aynı şekilde dinlere yönelttiği ölçsüz eleştirilerini, Hintli Brahmanlara isnat ettiği belirtilir.²¹ P. Kraus bu sonuca ulaşmasında ki sebepleri şöyle sıralamıştır:

1-Râzî'den önce beş ezeli prensip Harrânîlere ait olarak bilinmiyordu. Zira onun dönemine kadar bu görüşler onlara atfedilmemişti. Râzî'nin dışında bu öğretiyi Harrânîlere yalnızca onun eserlerini çok iyi bilen sonraki yazarlar isnat etmişlerdir.

2-Ebû Bekr Râzî, *İlmü'l-İlâhî* isimli eserinde beş ezeli ilke ile ilgili olarak kendi görüşlerini ortaya koyduğu gibi, Harranlı Sâbiiler'in konu hakkında ki düşüncelerini de yer vermiştir.²²

3-Zakeriyya Râzî beş ezeli ilke ile ilgili düşüncelerini açıklarken bunun Aristo'dan önceki Yunan filozoflarının görüşleri olduğunu da belirtmiştir.²³ Bizce de P. Kraus'un değerlendirmeleri daha doğru olsa gerek.

Görülüyor ki, araştırmacılar, Ebû Bekr Râzî'nin beş ezeli prensip anlayışına sahip olduğu noktasında görüş birliği içinde olmalarına rağmen, bu

²¹ Bkz. Max Meyerhof, “*The Philosophy of the Physician, ar-Râzî*”, *Islamic Medicine*, vol 26. 1996. pp. 64.

²² Bkz. Kraus, “*Kitabu'l-İlmü'l-İlâhî'ye Yazdığı Giriş*”, *Resailu Felsefiyye* (içinde) s. 166, 187.

öğretinin kaynağı konusunda birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Birûnî, Cürcânî ve Said el-Endelusi, kadim Yunan filozoflarından yani Aristo'dan öncekilerden: İbn Teymiyye Demokritos'dan, Fahrettin Râzî, Şehristânî, Tusi ve S. Pines Harranlı Sâbiilerden, İbn Hazm İranlı Mecusilerden. İbn Kayyim el-Cevziyye düalistlerden aldığı söylerken, Macit Fahri ise bir uzlaştırma yaparçasına Râzî'nin bu görüşünde Eflatuncu öğelerle, Harran ve Maniheizm kaynaklı öğeleri telif ettiğini ifade etmiştir.

Râzî'nin beş ezeli ilke öğretisinin kaynağı ile ilgili olarak, burada ifade ettiğimiz görüşlerden, Yunan filozoflarına isnat ettiğini ileri süren anlayış, filozofun eski tabiat filozoflarını takip etmesine: Harranlılara isnat ettiğini ileri süren anlayış, eski Grek felsefi doktrininin Atina'dan İskenderiye'ye, oradan da Antakya ve Harran'a geçtiği ve Müslüman filozoflar tarafından geliştirildiği, gerçeğine dayandırılmış olabilir. İbn Teymiyye'nin görüşü de, yine Râzî'nin eski tabiat filozoflarını takip etmesine dayanmaktadır. Nitekim Demokritos (m.ö. 460-371) bu konuda eski tabiat filozofları arasında en meşhuru olarak kabul edilir. İbn Kayyim'in bu konuyu düalistlere isnat etmesi ise, bunlarla uzlaştırılmaz²⁴ olduğu söylenebilir.

Bütün bu tespitleri Zekeriyya Râzî'nin eserlerini göz önüne alarak değerlendirdiğimizde, Râzî'nin metafizik düşüncesinin temelini oluşturan beş ezeli ilke anlayışını, Harranlılardan almış olduğu yönündeki tespit isabetli olduğu sonucuna varıyoruz.. Çünkü P. Kraus'un ifade ettiği ve yukarda belirttiğimiz gibi, Zekeriyya Râzî ile Ebû Hâtim Râzî (ö. 933) arasında geçtiği söylenen ve Ebû Hâtim tarafından A'lâmu'n-Nübüvve'de zikredilen, bir tartışmada söylediklerinden hareketle, pek isabetli sonuca ulaştığı söylenemez. Zira söz konusu tartışmada Ebû Hâtim'in, Zekeriyya Râzî'ye beş ezeli ilke anlayışının, ilkçağ filozoflarının

²³ Bkz. P. Kraus, "el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse'ye Yazdığı Giriş", s. 193.

²⁴ Mohaghegh, "Râzî's-Kitab al-İlm al-İlâhî and the Five Eternals", s. 20-21.

görüşleriyle aynı olup olmadığını sorması üzerine. Zekeriye Râzî İlkçağ filozoflarının, bu konuda farklı görüşlere sahip olduklarını, onların görüşleri üzerinde düşündüğünü ve neticede şaşmaz gerçek olarak nitelendirdiği kendi görüşünü, ortaya koyduğunu söylemiştir.²⁵ Ayrıca Râzî, *Kitabu'l-İlmi'l-İlâhî*'de bu görüşü Demokritos'a veya Harranlılar'a isnat etmiyor. Aksine aynen Ebû Hâtim'le olan tartışmasında Eflatun'un görüşlerini delil getirerek kendi düşüncelerini açıkladığı gibi,²⁶ burada da Demokritos'un görüşünü delil getirerek, yine kendi fikirlerini açıklamıştır.²⁷ Bütün bunlardan sonra, onun eski Yunan filozoflarının ve Harranlıların görüşlerini bilmesine rağmen, onlardan herhangi birini tamamen kabul etmediğini, aksine beş ezeli ilke anlayışının, P. Kraus'un da ifade ettiği gibi,²⁸ bu kaynaklardan istifade etmekle beraber konuyu kendi düşünce dünyasında yeniden oluşturup ortaya koyduğu orijinal bir düşünce olduğunu söyleyebiliriz.

Bu mevcut âlemi açıklamak için Allah'tan başka dört ezeli ilke. Muhammed Ebû Bekr Zekeriyya Râzî'nin felsefi sisteminde önemli bir yer işgal eder. O, bütün metafizik sistemini bu öğretiy üzerine kurmuştur. Ancak onun bu görüşü, evrenin var oluşunda Allah'tan başka ezeli ilkeler ortaya koyduğu için İslâm inancına aykırı bulunarak, eleştirilmiş ve İslâm dünyasında dışlanmasında büyük rol oynamıştır. Şimdi bu ezeli varlıklar hakkındaki düşüncelerini, ayrıntılı olarak vermeye çalışacağız.

1- Yaratıcı

Ebû Bekr Râzî'nin metafizik düşüncesinin dayandığı ezeli varlıklardan ilki "yaratıcı"dır. Râzî yaratıcı anlamında, eserlerinde çoğunlukla, "*el-Bâri*"

²⁵ Ebû Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nubuvve*, thk. Salah es-Savi ve Gulam Rıza A'vani, Şevval, h. 1397, s. 10.

²⁶ Bu konuda geniş bilgi için Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nubuvve*, s. 3-27.

²⁷ P. Kraus, "*el-Kavl fi'l-Kudemâ'l-Hanse*"'ye Yazdığı Giriş", s. 193-194.

kelimesini kullanmış olmakla birlikte "Allah" ve "el-Mâlik"²⁹ kelimelerini de kullanmıştır. O'nu tam anlamıyla kutsayarak bütün yüceliklere sahip olduğunu ve eksikliklerden de uzak olduğunu belirtmiştir. İslam kültürü geleneğinde olduğu gibi, herkesin bütün işlerine, Allah'ın ismi (Besmele) ile başlanmasını önermiş ve bu önerisine kendisinin de zaman zaman uyduğunu, bazı eserlerine baktığımızda görmekteyiz.³⁰ Her ne kadar bazı eserlerinin başındaki besmele, oraya kim tarafından yazıldığı konusunda bazı şüpheler olsa da, bizce filozof tarafından yazılmıştır. Çünkü risalelerinin neşredildiği bir kitabın içinde bulunan risalelerin bazısının başında besmele varken, bazısının başında yoktur. Biz, eserleri neşreden, böyle bir ilave yapacak olsa her risalenin başına bu ilaveyi yapmış olacağını düşünüyoruz. Râzî Allah'a doğrudan doğruya sıfatlar isnat etmemekle birlikte, Allah hakkındaki inanış ve kanaatlere dayanarak insanla ilgili belirlemeler, nitelermeler yapmıştır. Nitekim o şöyle diyor: "Aziz ve Celil olan Yaratıcı, haksızlık etmeyen adaletli bir yaratıcıdır. Bilgi, adalet ve rahmet geneldir. O, bizim yaratamız ve sahibimi, bizde O'nun sahipli kölesiyiz. Sahiplerinin gözünde en çok sevilen köle, onların yaşayış biçimine en fazla uyan ve onların geleneğini en fazla uygulayan köledir. Bu sebepten ötürü, Allah'ın kulları arasında Allah'a en yakın olan, onların en bilgelisi, en ölçülüsü(adaletlisi), en şefkatlisi ve en esirgeyicisidir. Bu sözlerin özü, bütün filozoflar tarafından söylenen şu sözdür: 'Felsefe, gücünün yettiği oranda insanın Allah'a benzemesidir'"³¹ Filozofun bu ifadeleri, Allah'ı vasıflandırması hakkında, bize ışık tutmaktadır. Nitekim onun eserleri incelenince genellikle Tanrı'nın ilim, adalet ve merhamet sahibi olarak bu üç temel vasfı üzerinde durmakta olduğu görülecektir. O'nun bilgisi tam ve mutlak olduğu için, varlığın hiçbir boyutu Tanrı'nın bilgisinin dışında değildir. Hikmeti mükemmel

²⁸ Bkz. P. Kraus, "el-Kavl fi'l-Kudemâ'l-Hamse'ye Yazdığı Giriş", s. 191-194; Beş ezeli ilke anlayışının kaynağı hakkında daha geniş bilgi için Bkz. Stroumsa, *Free Thinkers of Medieval Islam*, s. 162-167; Meyerhof, "The Philosophy of the Physician, ar-Râzî", s. 63-64.

²⁹ Bkz. Râzî, *Sıretü'l-Felsefiyye* (Resailü Felsefiyye içinde), s. 101, 102, 107, 108

³⁰ Bkz. Râzî, *Resailü Felsefiyye*, s. 15, 99, 116, 136; ayrıca bkz. Abdullatif Muhammed el-Abd, *Usulü'l-Fikri'l-Felsefi inde Ebî Bekr Râzî*, Mektebetü'l-Ancolo el-Mısıriyye, Mısır 1977, s. 73.

olduğu için yaptığı her şeyi bir hikmete binaen yapar. Nitekim İ. H. İzmirli'nin de tesbit ettiği gibi, Razi'ye göre, hâkim olan Allah hikmeti uygun bir tarzda âlemi yaratmıştır.³² Yine Razi'ye göre, unutmak, gaflette olmak, ve benzeri acizlik ifade eden durumlar, O'nun için söz konusu değildir, kudreti tam olandır. Güneşten ışığın çıkması gibi, hayat O'ndan taşar. O, her yönüyle saf akıldır.³³

Râzî, yaratılmış olanları gördüğümüze ve yaratıcının yaratılmışlardan önce olduğunu da bildiğimize göre, yaratıcının kadim olduğunu ispatlamaya gerek olmadığı görüşündedir.³⁴ Râzî'ye göre, yaratıcı ezeldir, cisim değildir ve değişime uğramaz; çünkü O, oluş ve bozuluştan uzaktır. Her şeyin düzenleyicisi olup kendi kendine kaimdir.³⁵ Zaten ona göre Allah ile diğer varlıklar arasındaki en açık farklardan birisi Allah'ın varlığı kendinden, zatının muktezası iken, diğer ezeli varlıklar ise ezeli olmakla birlikte varlıkların kendi varlıklarının bir gereği olmayıp, devamı ve mükemmel olmaları için Allah'a muhtaçtırlar. Böylece de ona göre Allah'ın ezeli varlıklar arasında çok ayrıcalıklı bir yeri olduğu vurgulanmıştır. Filozofun bu görüşleri bizi, Ebû Bekr Râzî'nin, evren ve insanlarla aktif olarak ilgilenen ve varlığı kendi zatından olan, (yoktan yaratma anlamında olmasa da) her türlü değişimden uzak bir yaratıcı Allah, tasavvur ettiği sonucuna götürür. Ayrıca onun varlıkla ilgili olarak yaptığı bu ayırım, yani Allah ve O'nun var ettiği evren, İslam Düşünce Tarihinde bazı mütefekkirler tarafından, varlık hakkında yapılmış olan "Vacip li zâtihi" ile "Vacip li gayrihi" ayırımını hatırlatmaktadır.

Râzî'nin yaratıcı ile ilgili görüşleri, tartışılan problemlerden biridir. Yukarıda da özetlemeye çalıştığımız gibi, Râzî bu konuyu çeşitli eserlerinde ele alıp incelemiştir. Ancak Râzî, Allah'ın varlığını, ezeli ilkelerden âlemi yaratan

³¹ Râzî, *Siretü'l-Felsefiyye*, s. 108.

³² İsmail Hakkı İzmirli, *Şeyhu'l-Eitbba Ebû Bekr Muhammed İbn Zekeriyya er-Razi, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası*, 1341, s. 25.

³³ Râzî, *el-Kavî fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 197.

³⁴ Râzî, *el-Kavî fi'l-Heyûla*, (Resailu Felsefiyye içinde), s. 22.

³⁵ Râzî, *Makale fi mâ b'ade'l-Tabia* (Resailu Felsefiyye içinde), s. 120.

olduğunu ve her şeyin düzenleyicisi hâkim, âlim olduğunu kabul etmiştir.³⁶ Ebû Bekr Râzî akli övmek ve ona vurgu yapmakla birlikte onun, insanın Allah'ı bilmesini sağladığını ifade etmektedir. Böylece insan, akılı vasıtasıyla idrak ettiklerinin en büyüğü Allah'ın varlığının bilgisi olmaktadır. Dolayısıyla da Allah'ın bilinebilecek bir varlık olduğunu ve aklın da en büyük faziletinin O'nu bilmek olduğunu kabul etmiştir. Nitekim o "...Allah'ın bilgisine akıla ulaştık. Allah, eriştiğimiz şeylerin en büyüğü ve en faydalısıdır." ifadesiyle bunu belirtmiştir.³⁷ Bu gibi görüşlerinden de anlaşılacağı üzere akli, Allah'ı anlamak, bilmek, hayatı en iyi bir şekilde idame ettirmek için, Allah tarafından bağışlanan bir meleke olarak kabul etmiştir. Diğer taraftan, tabiatçı anlayışa genelde ters düşse de, Râzî, akla mutlak güvenerek, doğru kullanılan akıl ile, insanları mutluluğa götürebilecek olan gerçek doğrular arasında bir çelişki görmemiştir. Nitekim ona göre akli metot ile, evrenin anlaşılmasında, düşünce temelinde açıklamaya çalışan fikri bir yönelim olduğu sürece, her doğruya ulaşılabilir.

Burada şunu ifade etmeliyiz ki, bu konuyla ilgili olarak filozofun hakkında bazı spekülasyonlar da yapılmıştır. Zekerîyya Râzî Allah ve O'nun bilinmesi hakkındaki görüşlerini oluştururken, Pythagoras, Eflatun, Aristo, Berâhime ve Debriyye'nin görüşlerinden önemli ölçüde istifade etmiştir.³⁸ Nitekim bunların eserleri incelendiğinde, onların akla verdikleri önem ve değer bağlamında pek çok paralellikler görülecektir. Ancak Râzî'nin ulûhiyeti inkar noktasına geldiği fikrini benimseyenler bizzat onun kendi eserlerinden ziyade hakkındaki spekülasyonlara ve muhaliflerinin eserlerinde onunla ilgili olan yazılara, atıfta bulunmaktadır. Halbuki bu konuda doğru bir hükme varmak için yapılması gereken şey, filozofun kendi eserlerinden hareketle görüşlerini ortaya koymaktır. Biz bu çalışmamızda

³⁶ İsmail Hakkı İzmirli, Şeyhu'l-Etîbba Ebû Bekr Muhammed İbn Zekerîyya er-Razî, s. 25.

³⁷ Râzî, *Tıbbu'l-Ruhânî* (Resatlu Felsefiyye içinde), s. 18.

³⁸ Abdullatif M. Abd. Usûlu'l-Fikri'l-Felsefi inde Ebi Bekr Razî, s. 72.

mümkün mertebe filozofun kendi eserlerini esas almaya çalıştık. Yapılan bu eleştirilerin de temelsiz olduğu kanaati bizde hasıl oldu.

Filozofa bu konuda yöneltilen eleştirilerden biri de Allah'a "acizlik" isnat ettiği konusudur. Ancak, Râzî Allah'a acizlik isnat edilemeyeceğini, O'nun tam bir kudret sahibi olduğunu vurgulamaktadır. Ebû Hâtim Râzî, Zekerîyya Râzî ile arasında geçen bir tartışmada. Ebû Hâtim, Zekerîyya Râzî'ye "*Allah, Külli nefsin ilk ezeli olan madde ile ilişki kurmasına engel olmadığını*" söylemek ile O'na acizlik isnat ettiğini ileri sürmesine karşın, Zekerîyya Râzî, Allah'a acizlik isnat etmediğini ve "*olmadı*" ifadesiyle Allah'ın aciz olduğunu kast etmediğini, sadece Allah külli nefsin bu âlemi onurlandırmasını engellemek istemediği için engellemediğini belirtmiş.³⁹ Buradan da anlıyoruz ki, Allah'ın tam bir kudret sahibi olduğunu vurgulayan Ebû Bekr Râzî Allah'ı noksanlıklardan tenzih ederek mükemmelliklerle vasıflandırmıştır.

Râzî eserlerinde, Allah'ın varlığını, üstünlüğünü ve insanlara yardım ettiği fikrinde olduğunu gösteren birçok açık ifade zikretmiştir. Bunlardan bazılarını aktarmak bu konudaki görüşlerinin açıkça anlaşılması bakımından yararlı olacaktır. Filozof bir öğrencisine yazdığı mektupta şöyle söylemiştir: "*Allah, ömrünü uzun, nimetini daim kulsun... Allah seni başarılı kulsun. O her şeyi duyan ve kullarına yakın olandır.*"⁴⁰ Buna ilaveten eserlerini yazarken bizzat Allah'tan yardım istemiş olduğuna, eserlerine başlarken şu ifadesi örnek teşkil eder: "*Ben bunu Allah'ın yardımıyla yapıyorum. Söz ve fiillerimin isabetli, doğru olması için sadece O'ndan yardım istiyorum.*"⁴¹ Başka bir eserinin mukaddimesinde ise, "*doğruya ulaştırıran Allah'tır, dönüş O'nadır*"⁴² sözü de bu konudaki düşünceleri hakkında, bize ışık

³⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, A'lâmu'n-Nübüvve., s. 22-23.

⁴⁰ Râzî, *Ahloku't-Tabîb*. Sittü Resa'î'l-min Turâsî'l-Arabîyye, Mektebetü'n-Nahzatü'l-Misriyye, Kahire 1981, s.127.

⁴¹ Râzî, *Menâfî'u'l-A'zîyye ve Def'u Mudarîho*, Daru'l-hyâ'i'l-ulum, Beyrut 1993, s. 2.

⁴² Râzî, *Buru's-Saa*, Islamic Medicine, vol.25, 1996, s. 9.

tutmaktadır. Ayrıca Râzî eserlerini bitirirken de Rabbini yüceltmeyi ve kendisini başarılı kıldığı için O'na şükretmeyi unutmamıştır: *"İstedimize ulaştık. Allah'tan başkasında güç ve kudret yoktur. Allah bize yeter, O ne güzel yardımcıdır."*⁴³ *"Sözümüzü Rabbimize şükrederek bitiriyoruz. Her nimeti veren, her sıkıntı ve darlığı gideren, Allah'a layık olduğu şekilde sonsuz hamd olsun."*⁴⁴ Râzî'nin çeşitli vesilelerle kullanmış olduğu bu ifadeler yakından incelenince, onun Allah hakkındaki düşünceleri daha net bir şekilde anlaşılacaktır. Nitekim filozof, Allah'ı insana, ihlanda bulunan ve O'nun yardımı olmadan insanın başarılı olamayacağını, açıkça belirtmiştir. Filozofun bu ifadeleri bize Allah hakkındaki görüşlerini yansıtmaya yanında, dini metinlerin de etkisinde kaldığının bir işareti olabilir. Nitekim *"Doğruya ulaşturan Allah'tır."* ve *"Dönüş O'na dır."*⁴⁵ Ayrıca adeta *"Allah, kimseye gücünün üstünde bir şey teklif etmez..."*⁴⁶ mealindeki ayetin kelimeleriyle benzerlik taşıyan *"Allah insanları güçlerinin yetmediği şeylerden sorumlu tutmaz."*⁴⁷ ifadeleri K. Kerimde aynen geçmekte olması, bunun bir delili olabilir. Diğer taraftan, İslâm kültür ve medeniyetinin hakim olduğu coğrafyada yetişmiş olmasından dolayı, felsefesinde İslâm kültür ve medeniyetinin izlerini bulmak ve onun felsefesinin İslâm felsefesi olduğunu söylemek bu kanaatleri desteklemektedir.

İnsanın sorumluluğunu belirleme konusunda, yukarıda da zikrettiğimiz *"Allah insanları güçlerinin yetmediği şeylerden sorumlu tutmaz."* ifadesinden hareketle, idrak edilemeyen ve insanın gücünün üstünde olan kötülüklerden dolayı insanın sorumlu tutulamayacağı görüşünü benimsediği sonucunu çıkarabiliriz.

⁴³ Râzî, *Buru's-Saa*, İslamic Medicine, vol 25, 1996, s. 14

⁴⁴ Râzî, *Tıbbu'r-Ruhâni*, s. 96.

⁴⁵ K.K. 2 Bakara/156: 39 Zümer/36: 42 Şûra/13.

⁴⁶ K.K. 2 Bakara / 286.

⁴⁷ Râzî, *Tıbbu'r-Ruhâni*, s. 80

Kulun. idrak edilemeyen kötülüklerden dolayı temizlenmesi gerekmeyeceği⁴⁸ görüşüyle de, insanın sorumluluk sınırını da belirlemiştir.

Filozof yine Allah'ı bize anlatabilmek için şöyle demiştir: “Sevabını umup azabından çekindiğimiz Malikimiz-Rabbimiz, bizleri gözetip esirger, bize acı çektirmek istemez, bize haksızlık ve cahilliği reva görmez, bizim bilgili ve ölçülü-adil olmamızdan hoşlanır. Bizden azap edeni ve azap edilmevi hak edeni hak ettiği oranda, bu sahip-malik cezalandırır.”⁴⁹ Bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, ona göre yaratıcı, geniş bir rahmet sahibi olup, insanlara yaptıkları iyiliğin de kötülüğün de karşılığını verecektir. Ayrıca Râzî, Tanrının evrenin her tarafına yayılmış, bir ruh gibi nüfuz etmiş ve her türlü eylemi yapan, tabiatın özünde olan, bir kuvvet ve kudretin olduğu görüşündeki bazı tabiatçı filozofları bu konuda eleştirmiş ve şöyle demiştir: “Aristo ve onun ‘Simâü’l-Tabîi’ sinin ikinci makalesindeki yazısını yorumlayanlar, tabiat hakkında şu kanaati taşıyorlardı: Açıkta olduğu, insanlar onu bildiği ve varlığını kabul ettiği için, tabiatın varlığı delile muhtaç değildir. Çağdaşımız olan filozoflar ise, tabiat hakkında şöyle düşünüyorlardı: Tabiatın varlığının delili, onun fiilleri ve bu fiilleri gerektiren âleme yayılmış güçleridir... Bunların iddia ettiği tabiat güçlerine gelince, onlara şöyle denir: Diğer fiilleri gerektiren güçleri ve eşyanın güçlerini yüce Allah'ın kendisinin gerektirici olmasını inkar etmediniz. Öyleyse, tabiata nispet ettiğiniz güçler, tabiatın değil, Allah'ın güçleri olur.”⁵⁰ “Sizin pek çoğunuz, Allah diri ve kâdir olduğu halde, insanı Allah'ın oluşturduğunu yüzümüze karşı inkar etti. Çünkü sizin bu kesiminiz, bir diriye bir canlının (hayvanın) oluşturduğunu görmemiş ve düşünmemiştir. Siz ise, insanı güçsüz ölülerin oluşturduğu düşüncesindediniz.”⁵¹ Râzî bu ifadeleriyle, bu görüşlerin insanı yaratıcının inkarına götürdüğünü düşünerek bu görüş taraftarlarını eleştirmiştir. Ayrıca bu

⁴⁸ Râzî, *Tıbbu'r-Ruhâni*, s. 80.

⁴⁹ Râzî, *Siretü'l-Feîsefiyye*, s. 101-102.

⁵⁰ Râzî, *Makale fi mâ b'ade'l-Tabîa*, s. 116-117

görüŖlerinden hareketle de, onun Allah'ın adil ve her Ŗeyin yaratıcısı olduğunu kabul ettiği, hesap gününü de benimsediği sonucu çıkartulabilir.

Bütün bunlardan sonra, hier ne kadar Râzî'nin ulûhiyyeti inkar ettiği yönünde bazı iddialar varsa da burada filozofun kendi eserlerinden yaptığımız alıntular, bu iddiaların yanlışlığını ortaya koymaktadır. Nitekim bize göre Râzî'nin bu ifadeleri ulûhiyyeti tam olarak kabul etmiŖ olduğunu göstermektedir. Böyle olmasına rağmen bazı düşünürler Ebû Bekr Râzî'nin ilâhî inayeti inkar ettiğini iddia etmiŖlerdir.⁵² Her Ŗeyden önce onun hikmet sahibi bir yaratıcı anlayışına sahip olduğu tartışma gerektirmeyecek derecede açıktır.⁵³ Hatta bu konuda "*İnsanın hakim bir yaratıcısı olduğu hakkında bir kitap*"⁵⁴ adlı bir de eser yazmıştır. Bunun yanında Râzî'nin bazı eserlerini yazmaya başlarken, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Allah'tan yardım istemiŖ olması⁵⁵ ve eserlerindeki "*Allah'ın izniyle*"; "*Allah'tan kendisinin hoşnut olacağı ve bizi kendisine yakın kulacak yola iletmesini niyaz ederiz.*"; "*..Allah'a hamd olsun O'nun lütuf ve irşadı ile biz bu gibi kusurlardan uzağız.*"⁵⁶; "*Allah'tan hidayet isterim.*"⁵⁷ Ŗeklindeki sözleri onun ilâhî inayeti reddetmeyip kabul ettiğini göstermektedir. Sonuç olarak bütün olumsuz eleŖtilere rağmen, Râzî Allah'ı hâkim, müdebbir, eksikliklerden uzak, her Ŗeye kadir, bizlere kötülük gelmesini istemeyen hayat sahibi faal bir yaratıcı olarak tasavvur ettiğini söyleyebiliriz.

⁵¹ Râzî, *Makale fi mâ b'ade'l-Tabîa*, s. 119.

⁵² Abdurrahman Bedevi, *Min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslam*, Mektebeti'l-Nahzati'l-Mısriyye, Kahire 1945, s.225.

⁵³ Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 197.

⁵⁴ Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, Daru'l-Mearife, Beyrut 1994, s. 361; Biruni, *Risale fi fihrist kutub Muhammed İbn Zekerîya al-Razi*, no: 137

⁵⁵ Bkz. Râzî, *Menafiu'l-A'ziyye*, s. 2.

2- Külli Nefs

Râzî'nin ezeli olduğunu kabul ettiği ikinci varlık, "Külli Nefs"tir. Nitekim, Râzî *Kitabu'l-İlmi'l-İlâhî; Kitabu'n-Nefsi'l-Kebir; Kitabu'n-Nefsi's-Sağir* gibi eserlerinde külli nefsin kadim olduğu ve heyûla ile bileşmek istemesi konusuna da önemli ölçüde yer vermiştir.

Yaratıcı, mutlak ve aşkın varlık olduğu için, bu âlemi hiçbir zorunluluk sözü konusu olmaksızın var etmiştir. Ancak yukarıda da değindiğimiz üzere, yaratıcı ilk önce yaratmayı irade etmemiştir, daha sonra âlemi yaratmayı irade etmiştir. Yaratıcıya âlemi yaratması yönünde karar vermesinin nedeni ezeli bir varlık olan *Külli Nefstir*. Bu noktada "Allah'ı yaratmayı irade ettiren nedir?" sorusu sorulabilir. Râzî'de bunu şöyle dile getirmiştir: "Eğer âlem yapımcıdan (sani'den) iradeyle meydana gelirse; ezelde bu yapımcının yanında, ezelde taşıdığı bu iradeden (âlemi yaratmama iradesinden) âlemi yaratma iradesine onu sevk eden başka bir şey yok idiyse, öyleyse henüz yaratılmamışken bu âlemi niçin yarattı?"⁵⁸ Nasır Hüsrev yine bu konuda Râzî'ye atfen şöyle nakletmiştir: "Allah'ın âlemi yaratmama iradesinden, âlemi yaratma iradesine intikal ettiğini kabul ettiği zaman, Allah ile birlikte başka bir kadimin olması ve bu diğer kadimin Allah'ı bir fiile (âlemi yaratmaya) sevk edenin tam kendisi olması gerekir."⁵⁹ Burada Allah'ın âlemi yaratmama iradesinden, âlemi yaratma iradesine getiren yine Allah'ın kendisi ve ilmidir. Çünkü Külli Nefs'in Allah'a âlemi yaratması için karar vermesine neden olması, filozofa göre, bu Allah'ın iradesine bir sakınca vermeyecek şekilde cereyan eder. Nitekim ona göre Allah ezeli ilmi ile evreni yaratılmasıyla olumsuzlukların olacağını bilmektedir. Oysa, olumsuzlukların hiçbir türü bulunmayan, en yüce mutluluklar ve güzellikler bulunan bir durumdan,

⁵⁶ Bkz. Râzî, *Sıratü'l-Felsefiyye*, s. 99, 108, 109.

⁵⁷ Bkz. Râzî, *Kitabu'ş-Şükuk*, İran-Tahran 1993, s.16.

⁵⁸ Râzî, *el-Kavl fi'n-Nefs ve'l-Âlem*, s. 283-284.

⁵⁹ Râzî, *el-Kavl fi'n-Nefs ve'l-Âlem*, s. 284.

olumsuzlukların olacağı bir âlemin oluşmasını Allah gerekli görmemiştir. Buradaki “karar verdirme” ifadesi “zorlana” anlamına değil, belki Allah kendi dışındaki varlıklara verdiği bir seçme hakkının icrası anlamına alınabilir.

Diğer taraftan, Allah isteseydi Küllî Nefs’in talebini yerine getirmesini, engelleyebilirdi. Fakat engellemedi. Adeta bu dünyadaki insanların Allalî’nin rızasına muhalif eylemlerde bulunmasını engellemediği gibi. Bu bağlamda Küllî Nefs, yeterince ilim sahibi olmayıp sınırlı olan bir bilgiye sahiptir. Küllî Nefs bilgi eksikliğinden kaynaklanan cehaletinden dolayı, kendisi gibi ezeli olan heyûlaya yani suret almamış ilk maddeye meylecti. Zira Küllî Nefs maddeye bağlanıp maddi hazlar almak istediğinden, ilk maddeye suret vermeye çalıştı.⁶⁰ Yaratıcı ise nefsin maddeye yöneleceğini ve maddi hazlara istek duyacağını ezeli ilmiyle biliyordu. Ayrıca kurulmak istenen bu ilişkinin sonucunda, nefsin karşılaşacağı olumsuzlukları da biliyordu. Ancak nefis bu konuda yeterli bilgi ve beceriden yoksundu. Nefis potansiyel durumda bulunan ilk maddeye suret vererek bu isteğini gerçekleştirmeye çalışması durumunda, doğacak olan olumsuzluklar ve kainatta oluşacak bir düzensizlik, kaos ortaya çıkma ihtimalini doğurdu. Bunun üzerine yaratıcı, ruhun acizliğine merhamet ederek ve çıkacak olan kaos ve düzensizlikleri engellemek için, Küllî nefse yardım etti. O’nun bu noktadaki yardımı, bu âlemi meydana getirmesi ve onu içinde ruhun cismani zevkler bulabileceği sağlam suretler halinde yaratmasıydı.⁶¹ Bu süreç içinde Tanrı, hikmeti sayesinde ruhun maddeyle birleşmesini en mükemmel şekilde olmasını sağlamış. Bunu sağlamakla da evrende olması muhtemel olan düzensizlikleri engellemiş oldu.

Râzî’ye göre Tanrı Küllî Nefs ile ilk maddenin birleşip, ilk maddenin şekillenmesini sağlayacak şekilde âlemi yarattıktan sonra, nefsin maddeye (ruhun bedene) ilişmesinin nedenini (Nasır Hüsrev ‘in Razi’den şu nakili yaparak.)

⁶⁰ Râzî, *el-Kavl fi’n-Nefs ve’l-Âlem*, s. 284.

açıklamıştır: “Bu diğer kadim, diri ve cahil olan nefistir. Madde (heyula) dahi ezeldir... Bu nedenle Allah insanı oluşturduğu ve kendi Tanrılığının cevherinden olan akli bu âlemdeki insana elçi yaptı. (ve gönderdi). Aklın görevi, nefsi insan bedenindeki uykusundan uyandırmak (yaratıcının emriyle) bu âlemin nefsin yeri olmadığını ve bu âlemin nefsin bir hatası olarak meydana geldiğini nefse göstermektedir. Akıl insana der ki, nefis maddeye ilişmiş olduğu için bu âlem yaratılmıştır. Nefis maddeden ayrılınca, bu âlemin hiçbir şeyi geri katmaz; hatta insan nefsi belirttiğimiz bu durumu öğrenince, ulvi âlemi tanır, huzur ve bolluk yeri olan kendi âlemine dönünceye kadar bu âleme uzak durmak ister.⁶² Ebû Bekr Râzî’ye göre (Yine Nasır Hüsrev’in naklettiğine göre) İnsan, o âleme (ulvi âleme) yalnız felsefeyle ulaşılır. Felsefeyi öğrenen, kendi âlemini tanıyan, az ıstıraplı olan, bilgi ve görgü kazanan herkes, nefsin maddeye ilişmesinden doğan bu bela ve sıkıntıdan (bu âlemden) kurtulur. Öteki nefislere gelince onlar, insanların bedenlerindeki tüm nefisler felsefeyi öğrenerek bu sırta erip, kendi âlemlerine yönelip, tümüyle oraya dönünceye kadar, bu dünyada kalırlar. Öyleyse bu dünya kalkacak, madde (heyula) ise kendi bağından sıyrılacak ve ezelde nasılsa öyle olacaktır.⁶³ Bu dönemdeki hayatı Râzî uykuya benzeterek basileştirmekte ve bu âlemin gerçek olmadığını, her şeyin bir rüya gibi aldatıcı olduğunu vurgulamıştır.

Burada da görüldüğü üzere, ruhu maddenin bayağılıklarından kurtarma ve ulvî âleme yüceltme görevini, Râzî felsefeye ve filozoflara vermiştir. Çünkü ruh, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ancak akıl vasıtasıyla kendine özgü olan evreni tanıyabilir ve gerçek mutluluğa ulaşabilir. Nefis ve onun semavi kaderiyle ilgili olan bu anlayışta, felsefenin çok büyük rolü olduğu belirtilerek âlemin Allah tarafından zaman içinde yaratıldığının bir izahı verilmiş ve felsefenin gerçek mutluluğu kazandırıcı, mistik bir yönü ortaya konmuştur.

⁶¹ Kırş. Ebû Hâtım er-Râzî, A’lamu’n-Nübüvve, s. 21. M. Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy*, s. 31.

⁶² Râzî, *el-Kavl fi’n-Nefs ve l-Âlem*, s. 284-285

Nefs-Beden İlişkisi

Ebû Bekr Râzî nefis-beden ilişkisini belirtirken nefsi esas almıştır. Çünkü ona göre nefis ile beden arasındaki münasebeti nefis tayin eder. Zira nefis bedenden önce gelmekte olup beden değişmektedir. Bedenin mızacı, nefsin ahlakına bağlıdır. Buradan hareketle nefsin halleri ve elemelerinin, fizyonominin tetkikiyle anlaşılabilceğini dolayısıyla da bedeni tedavi eden doktorun aynı zamanda ruhu tedavi eden hekim, yani ruh doktoru olması gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁴ Bunu bizzat kendi hayatında uygulayarak göstermiş. Çünkü o hem tıbbın beden sağlığı ile ilgilenen bölümüyle, (*tıbbu'l-cesadani*) hem de ruhani sağlığı ve ahlak ile ilgilenen bölümüyle, (*tıbbu'r-ruhani*) ilgilenmiş ve her iki sahada da eserler vermiştir. Mesela, *Kitabu'l-Hâvi*, *Kitabu'l-Mansurî* ve benzerleri fiziki tıp sahasındaki eserlerini oluştururken *Tıbbu'r-Ruhani* de ruhani tıp sahasındaki eserleri arasında yer almaktadır.

Râzî Platon'unda aynı görüşte olduğunu belirterek, bedendeki nefsi şöyle sınıflandırmıştır: “*Natık nefis (Tanrısal nefis), hayvani-nefis (öfkeci nefis), bitkisel nefis (büyüten ve üreten nefis)*”⁶⁵ diye üç kuvve şeklinde ayırmıştır. Bitkisel ve hayvani nefis, natık nefis için yaratılmıştır. Nebati nefsin görevi, nefsi natıkanın aleti konumunda olan bedeni beslemektir. “*Natık nefis, bitkisel nefse hakim olmak ve bitkisel nefsin isteklerinin çokluğuyla natık nefsin nutkundan ayrılmasına mani olmak için hayvani nefsi kullanır. Çünkü natık nefis, birlikte olduğu bedenden ancak nutkunu tam olarak kullandığı zaman kurtulur*”.⁶⁶ Buradan anlaşılacağı gibi;

⁶³ Râzî, *el-Kavî fi'n-Nefs ve'l-Âlem*, s. 285-286. Ebû Hâtîm er-Râzî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, s. 11.

⁶⁴ Krş. De Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, s. 56; Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 36.

⁶⁵ Râzî, *Tıbbu'r-Ruhâni*, s.27; Eflatun'un nefsin-ruhun kısımları hakkında bkz. *Devlet*, çev. S. Eyuboğlu - M. A. Cimcoz, İstanbul 1999. 439e-441c (s. 117-119); Ayrıca Galen'de aynı görüştedir. nefsin kısımları hakkındaki görüşleri için bkz. Galen, *Kitabu'l-ahlak lı Calinus*, nşr. Paul Kraus, Külliyyetü'l-Adabî'l-Camiati'l-Misriyye, c. 5, sy. 1, Kahire 1937, s. 25-28

⁶⁶ Râzî, *Tıbbu'r-Ruhâni*, s. 28.

hayvani nefis, şehevi istekleri kontrol altına alınması ve sınırlandırılması noktasında natuk nefse yardımcı olur.

Nefsin temel hedefi, bu dünyadan ve tüm fiziki bağlantılarından, dolayısıyla da bedenden, kurtularak rahat ve gerçek nimetin olduğu kendi gerçek yerine yani ilk maddeyle ilişki kurmadan önceki durumuna dönmektir. Aksi halde, devamlı olarak acı içinde kalacaktır.⁶⁷ Bu da gösteriyor ki, ona göre, insani beden, nefis için uzaklaşılması gereken bir yerdir. Küllî Nefis için, gerçek mutluluğun ve saadetin ezeli olan ilk madde ile bileşmeden önceki durumunda olduğu seviyede, olabileceğini benimsemiştir.

Nefs konusunu bu şekilde ele alan Muhammed İbn Zekeriyâ Râzî, “*bir ruhun bir bedenden diğerine yahut çeşitli bedenlere geçmesi*” olarak tanımlanan tenasühü kabul ettiği söylenebilir. Nitekim, İbn Hazm’ın Râzî’den naklettiğine göre: ruhun bedenden ayrıldıktan sonra herhangi bir bedene geçebileceğini filozof kabul etmiştir. Ona göre ruhun geçecek olduğu beden ayrıldığı beden ile aynı türden olmasına gerek yoktur.⁶⁸ Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra başka bedenlere geçebileceği anlayışında olan Râzî, bu görüşünü özellikle *Kitabu'l-İlmi'l-İlâhî* ve *Siretü'l-Felsefiyye* isimli eserlerinde ifade etmiştir. Burada konuyu hayvanların kesilmesi ile ilgili olarak ele almış ve konuyu şöyle anlatmıştır: “*Hayvanların yok edilmesi şu iki nedenle hoş görülebilir: 1- Öldürülmezlerse bir çok hayvani telef ederler. Bu gerçek, yalnız et yiyerek yaşayan yırtıcı hayvanlar içindir. 2- Hayvan bedenlerinden nefislerin kurtuluşu yoktur, nefislerin sadece insan bedeninden kurtuluşu vardır. Bunun için öyle nefislerin bedenlerinden kurtarmak, kurtuluşa yol açmaya ve kurtuluşu kolaylaştırmaya benzer. Bu gerekçelerin her ikisi birden, yalnız etle beslenen yırtıcı hayvanlarda toplandığı vakit, onları elde n geldiği kadar yok etmek gerekir. Zira bunda, hayvanın acısını azaltmak ve nefislerin*

⁶⁷ Râzî, *el-Kavl fi'n-Nefs ve'l-Âlem*, s. 285-286; Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, s. 11.

⁶⁸ Râzî, *Kitabu'l-İlmi'l-İlâhî*, s. 174-175

(canlıların) daha iyi bedenlere girmesini ummak vardır.”⁶⁹ Râzî, burada insan ruhunun bedenden bedene geçişinden söz etmemektedir. Bu bağlamda insan seviyesinde, İbn Hazm’ın belirttiği gibi, tenasühü kabul ettiğini söylemek hayli zor olduğu kanaatindeyiz.

Hayvanlar seviyesinde tenasühü benimsediği söylenebilir. Bu hayvanları öldürmek, bir bakıma onların nefislerinin bedenlerinden kurtulmasına ve dolayısıyla da daha uygun bedenlere geçmesine, yardımcı olmak⁷⁰ anlamına gelse de Râzî herhangi bir şekilde kendisinden istifade edilen hayvanların öldürülmesini de hoş görmemiştir. O burada belirttiğimiz nedenden dolayı insanlara ve faydalı hayvanlara zarar vermemeyi, ancak ıslahı mümkün olmayan ve kendilerinden istifade edilemeyen hayvanların öldürülmelerini de normal kabul etmiştir. Görülüyor ki, Râzî, hayvanların öldürülmesinin en önemli gerekçesi, onun ifadesiyle: “Hayvanın acı çekmesini azaltmak ve hayvanın nefsinin daha elverişli bedenlere geçmesini sağlamaktır.”⁷¹ O bu tenasüh anlayışıyla Pythagoras ve Hint felsefesinin tenasüh anlayışına yakın bir anlayış ortaya koymuştur.⁷²

3- Madde-Heyûla

Düşünce tarihine baktığımızda, pek çok filozofun bütün cisimlerin kaynağı olan bir ilk maddenin gerekliliğini, benimsediklerini görürüz. Buna bağlı olarak, gözlemlediğimiz bu âlemin, görünüşlerinin farklı olmasına rağmen, ezeli kabul edilen ilk maddeden meydana geldiği görüşü, yaygındır. İslam Felsefe Tarihi’nde yer alan filozoflar metafizik sistemleri içerisinde bu konuyu tartışmışlar, Ebû Bekr Râzî de beş ezeli ilkedен biri olarak kabul ettiği heyûla konusunu, çeşitli

⁶⁹ Râzî, *Sıretü'l-Felsefiyye*, s. 104-105.

⁷⁰ Râzî, *Sıretü'l-Felsefiyye*, s. 105; Râzî, *Kitabu'l-İlmü'l-İlâhî*, s.174.

⁷¹ Râzî, *Sıretü'l-Felsefiyye*, s. 105.

⁷² Geniş bilgi için bkz. Michael E. Marmura, “Râzî”, *Dictionary of the Middle Ages*, New York 1989, 10, 268; M. Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, s. 101; Muhsin Mahdi, “Remarks on al-Râzî’s Principles”, *Bulletin, Damas* 1996, s. 150-151; Anne Therese Druart, “Al-Râzî’s Conception of the Soul”, *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 5, number 2, September 1996, s. 255.

eserlerinde ele alınış ve konu hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Biyografi yazarları ona heyûla konusunda birçok kitap isnat etmektedirler.⁷³ Ancak isnat edilen bu eserlerin çoğu, ya zamanınıza tam olarak ulaşmamış, ya da henüz tespit edilememiştir. Filozofun bu konudaki görüşlerini, günümüze ulaşan eserleri çerçevesinde belirlemeye çalışacağız.

Ebü Bekir Râzî'ye göre beş ezeli varlıktan biri olan heyûla, yani suret almamış mutlak / ilk madde, bölünemeyen ilk atom anlamındadır. Âlem, maddenin en küçük parçası olan atomlardan oluştuğu fikri bilindiği üzere, Sokrat öncesi Doğa felsefesinin son temsilcilerinden olan Leukippos (mö. 490- ?) ve Demokritos'a (mö. 460-371) kadar geri gider. Hatta onlar bu anlayışın kurucuları olarak kabul edilirler.⁷⁴ Burada şunu da hatırlatmak gerekir ki, bugün bilindiği gibi, Demokritos'dan sonra gelen (Nazzâm (ö. 835 veya 845) ve Kindi (ö. 870) gibi filozoflar atomların bölünemeyen cüzler oldukları görüşünü reddetmişler, reddettikleri gibi, modern atom bilimi de, bunun yanlışlığını ortaya koymuştur.

Râzî'nin ifadesiyle “cüz'ün la yetecezza”, maddenin en küçük, bölünemeyen en son parçacık olduğu fikrini benimsemiştir. Ona göre, atomlar bölünemedikleri için de basittirler, mürekkep değildirler. Cisimler, bölünemeyen bu parçacıklardan oluştuğunu, evrenin durumunun sonunda, evrenin cisimlerinin, ömürlerinin son bulmasıyla cisimler dağılır ve onların oluştuğu ana kaynak, heyûla yalın halde, baki kalacaktır. Dünya da yok olduğunda, atomlar halinde dağılacaktır.⁷⁵ Bu da gösteriyor ki, Râzî'ye göre var olan bir şeyin tamamen yok

⁷³ *Kitabu'l-Heyûla el-Kebir*, (İbn Nedim. *Fihrist*, s. 362; Birüni, *Risale fi Fihrist Kutup Muhammedîbn Zekerıyya al-Razı (Epikre de Berunı...)*, no: 60); *Kitabu'n-Kebiru'n fi'l-Heyûla*, (İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-emba fi Tabakatu'l-Enbba*, Daru'l-Mektebetu'l-Hayat, Beyrut, s. 423; *Kitabu'l-Heyûla es-Sagır*, (Birüni, *Risale fi Fihrist Kutup Muhammedîbn Zekerıyya al-Razı (Epikre de Berunı...)*, no:59); *Kitabu'l-Heyûla el-Mutlak ve'l-Cüzıyye*, İbn Nedim. *Fihrist*, s. 326).

⁷⁴ Krş. W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge (1964-84, 6 cilt) 1980, II, 388; Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, 1995, s. 185.

⁷⁵ Râzî, *el-Kavl fi'l-Heyûla*, s. 220, 221, 225, 226.

olması diye bir şey söz konusu değildir. Sadece onun terkibi bozulur ve mutlak madde halinde baki kalır.

Râzî'ye göre, ay-altı âleminde bulunan anasır-ı erbaayı (toprak, su, hava, ateş) Yaratıcı, heyûla dan meydana getirmiştir. Bu dört unsurun farklı oranlardaki terkibiyle de meydana gelmiş olan cisimler, âlemin sonunda heyûlanın cüzleri olarak tekrar asıllarına geri dönmesiyle son bulacaklardır. Heyûlanın en yoğun olanından toprağın cevheri, daha az yoğun olanından suyun cevheri, suyun cevherinden daha az yoğun olanından havanın cevheri ve havanın cevherinden daha az yoğun olanından ise ateşin cevheri meydana gelmiştir. Dolayısıyla toprağın yapısındaki heyûla, suyun yapısındakinden, suyun yapısındaki heyûla havanın yapısındakinden ve havanın yapısındaki heyûla da ateşin yapısındakinden daha fazladır. Buna göre anasır-ı erbaanın yoğunluklarına göre yukardan aşağıya doğru toprak, su, hava, ateş şeklinde sıralanmıştı.

Râzî cisimlerin ağırlık, hafiflik, karanlık ve aydınlık gibi niteliklerini heyûla ile birleşen halânın çokluğu ve azlığıyla açıklamıştır. Bu nitelikler cevhere yani heyûlaya yüklenmiş birer arazdırlar. Terkip de halânın oranının çok olduğu cisim, parlak ve hafifken; halânın az olduğu cisim, karanlık ve ağırdır. Dolayısıyla bu cisimlerin en yoğun olanı aynı zamanda en karanlık, en az yoğun olanı da en parlak olanı olmaktadır, görüşüyle cisimlerin özelliklerini anlatmaya çalışmıştır. Diğer taraftan felek (semavi unsur) de heyûlanın cüzlerinden meydana gelmiş olmakla birlikte, onun yapısı diğer cisimlerin yapısından daha farklıdır. Feleğin cevheri toprağın cevheri gibi çok yoğun olmadığı gibi, ateş ile havanın cevheri gibi de son derece latif değildir. İşte bundan dolayı da feleğin hareketi, ne toprak ve suyun hareketi gibi âlemin merkezine doğrudur, ne de hava ve ateş gibi âlemin merkezinden dışı doğrudur. Harekette ter kibine bağlı olan feleğin hareketi, düzgün doğrusal bir hareket olmayıp, dairesel harekettir. Zira filozofa göre, heyûlanın bulunduğu mekândan daha uygun bir mekân yoktur. Çünkü "Sıkı gövde

*için dar mekan, seyrek (dağınık) gövde için geniş mekan uygun olduğu gibi, orada bir mekan harekete ötekinden daha elverişli olmadığı için, feleğin daire şeklindeki bu hareketi onun terkibine bağlı oluyor.”*⁷⁶ Ancak ona göre, maddenin hareketi mekanik değil dinamiktir. Yani her türlü dinamizmi kendi içinde taşır. Dolayısıyla cisimlerin kendi tabiatlarıyla hareket ederler.⁷⁷ Muhammed b. Zekeriyya Râzî, bu şekilde anlatmaya çalıştığı heyûlanın kademine ve bir şeyin, başka bir şey olmadan meydana gelemeceğine delil getirmiştir. Filozofun bu konudaki delilleri, açıklamayı gerektirmeyecek derecede anlaşılır olduğundan ve okuyucuya da yorum hakkı vermek amacıyla onun şu ifadelerini aynen veriyoruz.

“İbda, (yani bir şeyi, bir şey olmadan meydana getirmek...) şeyin sanîine (yaratıcısına) göre, erişebilirlik yönünden bileştirmekten daha yakın bir hedeftir; yani, Allah insanları bir anda tam olarak var etseydi, amacını gerçekleştirmeye, onları kırk yıl zarfında birleştirip oluşturmaktan daha yakın olurdu.” Bu birinci öncüdür. *“Hakim sanî (bilge yapımcı), ancak kolay ve yakın olanı yapamaz olduğu vakit, amacından uzak olanı yapmayı, amacına yakın olanı yapmaya tercih eder.”* Bu da ikinci öncüdür.

Bu iki öncüle göre; *“bütün şeyler terkip yoluyla değil, âlemin yaratıcısı tarafından ibda yoluyla meydana getirilmiş olması gerekir. Fakat dış görünüş (durum), bunun tam tersi olduğuna ve şeyler, ibda ile değil, terkipte meydana geldiğine göre, O'nun (âlemin yapıcısının), ibdaya gücü yetmiyor demektir. Çünkü evrendeki her şey, asılları heyula olan temel öğelerden yalnız terkipte meydana gelmektedir. Yani bu dünyadaki her şey terkip yoluyla meydana gelmiştir. Evrendeki her şey ancak başka bir şeyden meydana geldiğine göre, tabiatların da kendilerinden başka bir şeyden oluşması ve bu şeyin kadim olması gerekir. İşte bu*

⁷⁶ Râzî, *el-Kavl fi'l-Heyûla*, s. 223. Ayrıca bkz. s. 224, 227-228.

⁷⁷ Kırş. Ahmet Abdulbaki, *“Râzî. Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyya”*, Min A'lami'l-Ulemai'l-Arab fi'l-Karni's-Salisi'l-Hicri, Beyrut 1990, s. 251.

şey, heyûladır. Öyleyse heyûla kadimdir, asla bileşik olmamış, hep yalın, ayrı olmuş bir kadimdir.

Eser ortada olduğuna ve onu yapanın ondan önce olduğunu bildiğimize göre, kadim bir yapıcının var olduğunu kabul etmek gerekir. Eser, biçimlendirilmiş heyûla'dan başkası olmadığına göre, eserin delaletiyle yapıcının eserden önce olduğu sonucuna varılamaz. Heyûla'dan olan eserin delaletiyle de, heyûlanın eserden önce olduğu tespit edilemez. Cisim bir kahirin kahrıyla bir şeyden yapılmış olduğu doğru olunca, bu kahir kahrından önce var ve kadim olduğu gibi, üzerinde bu kahir gerçekleşmiş şeyin de kahrolmadan önce var ve kadim olması gerekir. İşte bu şey, heyûladır.”⁷⁸ Râzî bu açıklamalarıyla iki yolla ilk şekilsiz maddenin yani heyûlanın ezeli olduğunu ispata çalışmıştır.

4- Mutlak Mekân-Halâ

Genel anlamda mekân, algıya konu olan bütün varlıkları içine alan, kapsayan boşluk, uzay, olarak tanımlanır.⁷⁹ Mutlak mekân ise, Zekerîyya Râzî'nin ezeli kabul ettiği ilk şekilsiz madde olan heyûla'nın işgal ettiği alan, ya da heyûlayı kuşatan, kapsamına alan mekândır. Mutlak mekâna bağlı olarak, “halâ (boşluk)”⁸⁰ konusu, hem İslam Felsefesinde hem de batı felsefesinde bir problem olma özelliğini bugün bile korumaktadır. Râzî de bu konuyu, bir kısmı bize kadar ulaşmamış olan çeşitli eserlerinde işlemiştir.⁸¹

⁷⁸ Krş. Râzî, *el-Kavl fi'l-Heyûla*, s. 224-226. Ayrıca Madde anlayışı hakkında geniş bilgi için Bkz. Pines, *Studies in Islamic Atomism*, s. 48-54.

⁷⁹ S.Ş. Cürçânî, K. Tarîfât, s. 227.

⁸⁰ Boşluk-halâ kavramı hakkında geniş bilgi için Bkz. *Ebû Nasr il-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi. Arapça Metni ve Tercümelere Hazırlayanlar: Necati Lugal ve Aydın Sayılı*, Ankara 1985, II. Baskı; İlhan Kutluer, *Akil ve İnkat*, İz Yayıncılık İstanbul 1996, s. 181-184.

⁸¹ Râzî'nin zaman ve mekân konusunu ele aldığı kitaplardan en önemlisi *Kitabu'l-İlmî'l-İlâhî* (Resailü Felsefiyye, s.165-191) ile *Kitabu'z-Zaman ve'l-Mekân* (Birüni. a.g.e., no.61)'dir. Aynı kitabı Râzî'nin kendisi *es-Siretü'l-Felsefiyye'de fi'z-Zaman ve'l-Mekân ve'l-Müddet ve'd-Dehr ve'l-Halâ* (Râzî, *es-Siretü'l-Felsefiyye*, s.109) olarak İbn Ebi Useybia ise, *Kitab fi'l-Müddet ve hiye'z-Zaman ve fi'l-Halâ ve'l-Mela'u ve huma'l-Mekân* olarak isimlendirmiştir. Bkz. İbn Ebi Useybia, *Üyumu'l-enba fi Tabakati'l-Enba*, s. 423.

İslam Felsefe Tarihine baktığımızda bazı filozofların boşluğun varlığını kabul ettiklerini bazılarının ise kabul etmediklerini görüyoruz. Meşşâî filozofları bu anlamda gerek mekân gerekse de hareket tanımından ötürü âlemin içinde ve dışında boşluğu imkansız görmektedirler. Yani mutlak mekânın varlığını kabul etmemişlerdir.⁸² Genelde, kuşatan cismin (iç) yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyine mekân denmiştir.⁸³ Buna karşılık, Ebû Bekir Râzî ile Ebû'l-Berekat el-Bağdadi boşluğun mevcudiyetini kabul eden iki büyük filozof olarak İslâm düşüncesi tarihinde yerlerini almışlardır.⁸⁴ Râzî mutlak mekânı, Aristoteles'in mekân anlayışının⁸⁵ aksine, cisimden ayrılabilen mücerret bir kavram olarak benimsemiş ve Platonculuğun metafizik kozmolojisindeki mekânı (boşluk-halâ) felsefesinin temeli olan beş ezeli ilkeden biri olarak kabul etmiştir.

Zekerriyya Râzî, mutlak mekânın ebedi ve ezeli oluşunu şu şekilde delillendirmeye çalışmıştır. Mekânlı nesnelere olmaksızın, mekân var olabilirken mekân olmaksızın mekân tutan cisimler var olamazlar. Yani bir uzamlı, mekânlı nesnenin, var olması için mekân zorunlu iken, mekânın var olması için bir nesnenin mevcudiyeti zorunlu değildir. Bu konuda Nasır Hüsrev'in Râzî'den şu ifadeleri nakletmiştir: *"Bu iki âlemi dışarıdan kuşatan şey, ya cisim olur veya cisim olmayan bir şey; eğer o bir cisimse, o cisim mekândadır; O cismi dışarıdan kuşatan şey, ya bir mekândır veya mekân olmayan bir şey; Eğer mekân olmayan bir şeyse bu takdirde o bir cisimdir ve sonludur; Eğer cisim olmayan bir şeyse, bu*

⁸² Bir örnek olarak Farabi'nin bu konudaki görüşü için Bkz.. Farabi. *Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi*, s.3-35.

⁸³ Fârâbî, Fârâbî, Uyunu'l-Mesail, al-Samarat al-Marziya fi Ba'z ar-Risalat al-Fârâbî'ya (içinde) nrş. Dietrich, Liden 1890, s. 61.

⁸⁴ Geniş bilgi için Bkz. Kraus ve Pines. "Râzî" md. *İslam Ansiklopedisi*, M.E.B. IX, 643; Pines. *Studies in Islamic Atomism*, s. 94; İ. Kutluer, *Akl ve İhtikar*, s. 183,202-205.

⁸⁵ Aristoteles, her cismin bir mekân işgal etmesine dayanarak her mekânda bir cisim olacağını düşünür. Dolayısıyla o, cisim olmayınca mekândan söz edilemeyeceğini, yani mekânın varlığını cismin varlığına bağlamıştır. Buna bağlı olarak da boşluk (halâ) diye bir şey kabul etmez. Ona göre mekân, bir şeyi ihtiva eden hareketsiz cismin iç sınırındır; mekân, kuşatanın sınırındır. Krş. Aristoteles, *Physics*, 209 a 25; 212 a28-29; 215 a 1. Ayrıca Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafizigi ile Gazzali Metafiziginin Karşılaştırılması*, İstanbul 1986. III. baskı, s. 76-79.

durumda o, bir mekandır; Öyleyse, mekânın sonsuz olduğunu söylemeleri doğrudur.”⁸⁶ Râzî bu ifadesiyle, mekânın nesne olmadan da var olabileceğini ve bu mekânın da kadim olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Filozofa göre, bu mutlak mekânın bir sonu olduğunu iddia eden, bu mutlak mekânın sonunun, nihai sınırının bir cisim olduğunu iddia etmiş olur. Bu durumda da her cisim sonlu olması ve her cismin sonunun mekânda bulunması nedeniyle mekân her bakımdan sonsuz olmuş olur. Sonsuz olan her şey kadim olduğundan dolayı, mekân da kadimdir, denebileceği fikrim ileri sürmüştür. Ayrıca Nâsır Hüsrev’in “Zadü'l-Müsâfirin” adlı eserinden nakledildiğine göre, Râzî kast edilerek mekân konusunda, konuyla ilgili şu açıklama yapılmıştır: “Bir gurup filozof mekânın sonsuz olduğunu ve bunun Tanrının kudretine delil olduğunu söyleyerek mekânın kadim olduğunu ileri sürdüler. Allah'ın her şeye gücü yettiğine göre, kudretin kadim olması gerekir. Bu filozoflar, mekânın sonsuz olduğunu şu gerekçelerle ortaya koymaya çalıştılar: Mekanlı (uzamlı) şey, mekan olmadan var olmaz; Buna karşılık, mekanlı şey var olmadan mekan var olabilir. Mekan, mekanlıyı kabul edenden başka bir şey değildir. Her mekanlı şey, özü gereği sonludur ve bir mekânda bulunur. Buna göre, mekânın sonsuz olması gerekir.”⁸⁷ Buradan hareketle her cisim sonlu olduğuna veya her cismin sonu mekân olduğu sonucu çıkarılarak ve her cismin bir mekânda bulunduğu dayanarak, Râzî, mekânın tüm yönleriyle sonsuz olduğu sonucuna varmıştır.

Diğer taraftan Râzî halânın hem akılda doğuştan, a priori olarak bulunduğu anlayışına, hem de boşluğun mekân ile aynı kabul edilmesine, karşı çıkmıştır. Nâsır Hüsrev'in zikrettiği ifadelerden hareketle, Râzî'ye göre halâ. “Boşluk, kendisinden cismin uzak olduğu ve içinde cismin var olabileceği boyuttur. Mekân ise, kuşatan ile kuşatılan arasındaki ortak yüzeydir.”⁸⁸ Böylelikle de mekânı

⁸⁶ Râzî, *el-Kavl fi'l-Mekân ve 'z-Zaman*, s. 253.

⁸⁷ Râzî, *el-Kavl fi'l-Mekân ve 'z-Zaman*, s. 252-253.

⁸⁸ Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 198.

mutlak, gayri mutlak olarak ikiye ayırmıştır. Râzî'nin yapmış olduğu bu mekân ayırımını maddeler halinde hatırlatırsak konu daha iyi anlaşılacaktır:

a) Mutlak veya Kâlli Mekân

Mutlak mekân yani halâ sonsuz ve yaratılmamış olup âleme ve içinde yer alan mekâna bağlı şeylere tabi değildir. Ayrıca mutlak mekân içinde cisim olmasa da var olan mekândır. Çünkü mekân edinen, mutlak mekânın faili değil, sadece onu mekân tutandır. Halâ, cisimle birlikte var olan ve cisim tarafından meydana getirilen bir şey olmadığı için, araz değil cevherdir. Eğer halâ cisimle birlikte var olsaydı dörtgenin yok olmasıyla birlikte, dörtgenin yok olduğu gibi, cismin yok olmasıyla birlikte o da yok olurdu.⁸⁹ Halâyı içine birtakım cisimlerin konulduğu kap gibi tasavvur etmiş ve şöyle bir örnekleme yapmıştır: Bir an için bu cisimlerin kaptan boşaltıldıklarını farz edelim, yine de zihnimizde bir kap imajı kalacaktır. Aynı şekilde şarap küpünü boşaltınca zihnimizden şarap imajı silinir, ama küp imajı silinmez.⁹⁰ Râzî bu örnekle mutlak mekânla cisimler arasındaki ilişkiyi anlatmaya çalışmıştır.

b) İzafi veya Cüz'i Mekân

Daha önce ifade ettiğimiz üzere görelî mekân, kaplayan ile kaplanan arasında ortak olan bir yüzeydir. Mekânlı nesnenin varlığıyla var olduğu için, izafi mekân vardır. Mekânlı nesne olmayınca o mekândan söz edilemez, yani kendi kendine bir varlığa sahip olmadığı için, mekân tutan olmayınca mekân da olmaz.⁹¹ Zekerîyya Râzî'nin cüz-i mekân yaratılmış olup, sonlu olduğunu şöyle anlatmaya çalıştığı nakledilir. Mesela bir cismin sahip olduğu arazları düşünelim; arazlar olmayınca cisim de olmayacaktır. İşte cüz'i mekânın durumu da aynen bunun

⁸⁹ Krş. Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 198; Râzî, *el-Kavl fi'l-Mekân ve'z-Zaman*, s. 245-246.

⁹⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmü'n-Nübuvve*, s. 16, 18.

⁹¹ Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 198, 200.

gibidir. Nitekim zihnimizden çizgi imajı silinirse. bununla bağlantılı olarak yüzey imajı da silinir.⁹² Ayrıca Râzî, izafî veya cüz-î mekânı, “*Maḥdūt mekân, bize göre, her yönden veya bazı yönlerden mütemekkinini (mekân tutanını) kuşatan mekândır ve o iki kısma ayrılır. Biri, kap içinde toprak ve su gibi, şekliyle mütemekkinini şekillendiren mekândır. Diğeri ise, mütemekkininin (mekân tutanını) şekliyle şekillenen mekândır.*”⁹³ Ayrıca yön-mekân ilişkisine de değinen filozof, yönün mekânı kuşattığını ancak ikisinin birbirinden çok farklı olmadığını “*yön mekândır, mekân da yöndür; ikisi arasında öyle çok fark yoktur*”⁹⁴ diyerek bu konudaki fikrini belirtmiştir.

Mekânın maddi bir yapıya sahip olmadığı için. işaretle gösterilemeyeceğini ancak vehimle bilinebileceğini bildiren filozofun kendisinin mekân konusundaki görüşlerinin Eflatun’un fikirleriyle aynı olduğunu, Ebû Hâtîm Râzî belirtmiştir.⁹⁵ Buna rağmen Nâsır-ı Hüsrev. Râzî’nin mekân anlayışının esas kaynağının hocası İrânşehrî olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶ Diğer taraftan Râzî. herhangi bir cisim içermeyen mekânın var olduğunu kabul etmesiyle de. cisim olmadan mekânın olamayacağını, herhangi bir şey içermeyen yüzeyin. mekân olarak isimlendirilemeyeceğini benimseyen. yani mutlak mekânı kabul etmeyen Meşşâilerden de ayrılmıştır. Bundan dolayı, Ebû Hâtîm er-Râzî⁹⁷. Meşşâi filozofları ve İbn Hazm onun mutlak mekân anlayışını,⁹⁸ Nâsır-ı Hüsrev ise, külli mekân-cüz’î mekân ayırımını,⁹⁹ eleştirmiştir. Ancak buna karşılık, Râzî’nin bu

⁹² Krş. Ebû Hâtîm er-Râzî, *A’lamu’n-Nübuvve*, s. 16, 18.

⁹³ Râzî, *el-Kavl fi’l-Mekân ve’z-Zaman*, s. 243.

⁹⁴ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A’lamu’n-Nübuvve*, s. 17.

⁹⁵ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A’lamu’n-Nübuvve*, s. 17, 19. ayrıca Bkz. Meyerhof, “*The Philosophy of the Physician. ar-Râzî*”, s. 64.

⁹⁶ Râzî’nin mekân anlayışı ile İrânşehrî’nin mekân anlayışı arasındaki ilişki için Bkz. S. Pines, *Studies in Islamic Atomism*, s. 54-57.

⁹⁷ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A’lamu’n-Nübuvve*, s. 16-19

⁹⁸ Krş. İ. Kutluer, *Akıl ve İtikat*, s. 202-205.

⁹⁹ Abdullatif M. Abd. *Usulu’l-Fikri’l-Felsefi İnde Ebi Bekr Razi*, s. 114-115

mekân anlayışı Ebû'l-Bereket el-Bağdadi, Nasıruddin et-Tusi ve Sadruddin eş-Şirâzî üzerinde olumlu anlamda etkili olduğu kabul edilir.¹⁰⁰

5- Zaman

Zaman konusu. mekân konusu ile bağlantılı olarak, İslâm mütefekkirlerinin önemli ölçüde ilgisini çekmiş, bu konuda ve özellikle zamanın ezeli olup olmadığı konusunda, farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Zamanın varlığını kabul edenler olduğu gibi, reddedenler de olmuştur.¹⁰¹ Zamanın ezeliğini kabul edenler, onu varlığın, zorunlu kadim bir cevher olarak kabul etmişler. Zamanın hâdis olduğunu kabul edenler de kendi aralarında ikiye ayrılırlar: a) Zamanın sonradan var olduğu açıkça belli olup bu konuda delile ihtiyaç olmadığını benimseyenler. b) Zamanın hâdis konusunda bir delile ihtiyaç olduğunu kabul edenler. Râzî de zamanın varlığını kabul etmiş ve zamanın varlığı konusunda delil getirmekten insanın aciz kaldığını benimsemiştir. Filozof zamanın, bu şekilde algılanmasının, kadim filozoflara dayandığını belirtmiştir. Râzî'den önce zamanın kadim ve cevher olduğunu benimseyenlerden birinin de hocası, İranşehrî olması, bu konuda Râzî'nin hocasından etkilenmiş olmasını kuvvetlendiriyor. Râzî de beş ezeli ilkedен biri olarak kabul ettiği zaman konusunu ihmal etmeyerek, onu çeşitli kitaplarında ele almıştır. Bunların en önemlisi, "*el-Kavl fi'l-Mekân ve 'z-Zaman*" dır. Ayrıca "*fi ma Cerâ Beynehû ve Beyne Ebi'l-Kasım el'Ka'bi fi 'z-Zamân*" isimli makalesi, "*fi'l-Fark Beyne İbtidai'l-Müddeti ve İbtidai el-Hareketi*" isimli makalelerinde ve Ebû Hâtimle olan tartışmasında zaman konusundaki görüşlerini ortaya koymuştur.¹⁰²

¹⁰⁰ Bkz. S. Pines, *Studies in Islamic Atomism*, s. 96-97.

¹⁰¹ İslam filozoflarının zaman anlayışları hakkında bilgi için ve bu konudaki tartışmalar için Bkz. Mehmet Dağ, "*Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler*" AÜF İslami İlimler Enstitüsü Dergisi, II, 1975. s. 80-89; Mehmet Dağ, "*İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü*", AÜF Dergisi, XIX, s. 97-103.

¹⁰² Râzî, *el-Kavl fi'l-Mekân ve 'z-Zaman*. Resailü Felsefiye (içinde), s. 241- 279; Ebû Hâtim er-Râzî. *A'lamu'n-Nübüvve*. s. 14-16; Birûnî, a.g.e., no. 62, 63.

Râzî'ye atfedilen görüşlere göre, zaman mevcuttur; var olduğunu ispat etmek için herhangi bir delile ihtiyaç yoktur. Bizim zaman hakkındaki bilgimiz açık ve seçiktir, bunu anlamak için hiçbir delile ihtiyacı yoktur. Hem halk tabakası, hem de bilginler zamanı her şeyden önce bilirler. Zamanın var olduğu konusunda ancak mütekellimlerin görüşlerini kabul etmeyen avam tabakası delil arar. Bu konuyla ilgili olarak şöyle söylemiştir: "Bu tür insanlara sordum. Bana akıllarının bu âlemin dışında ve âlemi kuşatan bir uzam-ımtidâdın var olduğuna işaret ettiğini söylediler. Yine biz felek ve hareketin ortadan kalktığı anda zamanın hala var olduğunu, devam ettiğini düşünürüz dediler."¹⁰³ Râzî sorduğu sorulara verilen cevaplardan hareketle, akıl sahibi insanlar tarafından zamanın varlığının delilsiz bir şekilde bilinebileceği, sonucuna varmıştır. Ebû Bekir Zekeriyya Râzî zamanı, mekâna kıyasla mutlak ve sınırlı zaman şeklinde iki kısma ayırmıştır. Daha sonraki dönemde yaşamış olan İbn Sînâ (ö.1037) da zamanın dehr ve sermed şeklinde ayırımını yapmıştır.¹⁰⁴

a) Mutlak Zaman

Ezeli ve yaratılmamış olan mutlak zamanı Râzî, ölçülsün ya da ölçülmesin, öncesi, başlangıcı ve sonu olmayan müddet ve akıp giden müstakil bir cevher olarak tanımlamıştır. Bu şekilde tanımladığı mutlak zamana müddet ve dehr ismini vermiştir. Mutlak zaman hareket olmadığında da varlığını devam ettirir. Zira hareket mutlak zamanın faili olmayıp, fakat onun ölçüsüdür. O şu anda bizim algılayıp sınırlandırdığımız zamandan farklıdır.¹⁰⁵ Böylece Râzî, dehr ile mutlak zamanı aynı kabul etmek suretiyle, onları birbirinden ayıran Platoncu anlayıştan farklı bir görüş ortaya koymuş oldu.¹⁰⁶ Dehr dünyanın yaratılmasından önce

¹⁰³ Râzî, *el-Kavl fi'l-Mekân ve 'z-Zaman*, s. 264, 272

¹⁰⁴ Bkz. Ebû Ali Hüseyin İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, Resâil-i İbn Sînâ (içinde), nşr. H. Ziya Ülken, İstanbul 1953, I, 24; M. Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", s. 88.

¹⁰⁵ Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s.198-199.

¹⁰⁶ Bkz. P. Kraus ve S. Pines, İslâm Ansiklopedisi "Râzî" md., IX, 643

mevcut olduğu gibi, yok olmasından sonra da var olmaya devam edecektir. Râzi'ye göre, yaratılmış olan âlem ve onun hareketinden tamamen bağımsız olan mutlak zamanı anlayabilmemiz için, göklerin hareketini, güneş ve gezegenlerin doğuş ve batışlarını tamamen unutarak mutlak zamanla aynı manada olan "ezeliliğin hareketi" düşünülürse konunun daha iyi anlaşılacaktır.

b) İzafi veya Sınırlı Zaman

Gök kürelerinin hareketi sonucunda oluşan zamandır. Bu tür zamanı, başlangıcı ve sonu olan müddet olarak tanımlanmaktadır. Feleklerin hareketi anlaşıldığında izafi zaman da anlaşılır. Hareketle ölçülen, izafi zaman hareket edenin ortadan kalkmasıyla, ortadan kalkar ve hareket edenin var olmasıyla da var olur. Çünkü o hareketin ortaya çıkardığı bir şeydir. Bu anlamda şöyle dediği nakledilic: "Zaman, ölçülmeyen süre anlamındaki zamandan hareketin ölçtüğü şeydir"¹⁰⁷ Râzi burada ifade ettiğimiz şekilde sınırlı zamanın feleğin hareketi ile meydana geldiğini söyleyerek Eflatun'la aynı görüşü paylaşmıştır.

Buraya kadar ifade ettiğimiz zaman anlayışını değerlendirdiğimizde, onun daha çok Eflatuncu zaman anlayışını takip etmiş olduğunu görürüz. Hatta Râzi'nin mutlak zaman ile sınırlı zaman arasında gözettiği ayırım, Yeni Eflatuncu Proclus'un ayrılmış ve ayrılmamış zaman ayırımına denk düşmektedir.¹⁰⁸ Ayrıca daha önce ifade ettiğimiz gibi, o zaman konusunda hocası İrânşehrî ile de aynı fikirleri paylaşmıştır.

Ebü Bekr Râzi'nin zaman anlayışı daha sonraki dönem filozofları üzerinde bazı etkiler yapmıştır. Bu anlamda Ebû'l-Bereket el-Bağdadi, onun zaman anlayışından etkilenmiştir. Ayrıca onun mekân ve zamanı mutlak ve sınırlı diye ikiye ayırması ile Newton'un mekân ve zamanı mutlak ve izafi diye ikiye ayırması

¹⁰⁷ Râzi, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 195, 198.

arasında dikkati çeken bir benzerlik olduğunu düşünenler de vardır.¹⁰⁹ Nitekim, yaptıkları bu zaman ayırımı ve bu iki kavrama yükledikleri anlamlar, birbirleriyle yakın benzerlik göstermektedir. Hareketin dinamik ve mekânîk diye ikiye ayrılmasına ilave olarak Râzî hareketi, bir de anî ayırımı ekleyerek üç kısma ayırmıştır. Anî hareketi insanın istemeyerek yaptığı hareketler, yani meydana gelmesine engel olamadığı hareketler, olarak ifade eder. Ancak Ebû Hâtîm bu konudaki izahlarını yeterli görmeyerek onu eleştirmiştir.¹¹⁰

Bu şekilde ifade ettiği hareket ve sükunu zamanla ilişkilendirir. Ayrıca Kindî'nin hareket anlayışını ele alıp eleştirmiştir. Râzînin naklettiğine göre; Kindî feleğin hareketi ile zamanın, tek ve devam etmekte olduğunu benimsemiştir. Yarın, yarın vardır ve bugün yoktur. Bugün ise, bugün vardır, yarın olmayacaktır. Ancak bugün ve yarın, dışarıda (varlıkta) ve zihinde birbirlerinden ayrılmış değildir.¹¹¹ Hemen burada bir düzeltme yapmak gerekir; Kindî, Râzî'nin ifade ettiği gibi zamanı devam eden bir süreç olarak kabul etmez. Onun zaman hakkında şu ifadesi yorumsuz anlaşılacak kadar açıktır. *"Zaman başlangıcı ve sonu olan bir niceliktir. Bi'l-fil sonsuz zaman mümkün değildir. Demek ki zaman, başlangıcı olan sonlu bir şeydir."*¹¹² Râzî'nin anlayışında bu görüş şöyle eleştirilir: Zamanın tek olduğu görüşüne göre, biz, biz olarak Batlamyus zamanında da vardık, şu anda da varız ve gelecek zamanda da var olacağız. Bu ise gerçeği bilmezlikten gelmektir ve anlamsızdır. Ayrıca Râzî, biz nasıl gelecek zamana giriyoruz, veya o bize nasıl geliyor? diye de sormaktadır. Buna göre bugünün hareketinin aynı zamanda yarının hareketi olması gerekir. Bunların hepsi muhal durumlardır. Ona göre bunlar

¹⁰⁸ Krş. S. Pines, *Studies in Islamic Atomism*, s. 57-65; Corbin, *History of Islamic Philosophy*, s. 138.

¹⁰⁹ Bkz. Sholomo Pines, "Philosophy", *The Cambridge History of Islam*, P. M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Lewis (ed.), Cambridge 1970, s. 802.

¹¹⁰ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A'lamu'n-Nübuve*, s. 24-26.

¹¹¹ Râzî, *Makale fi mâ b'ade't-Tabîa*, s. 131.

¹¹² Kindî, *K. fi'l-Felsefeti'l-Ülâ*, Resâitu'l-Kindî el-Felsefiyye. I. (İçinde), Tahkik Neşir: Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1978. II. Baskı. s. 49-50; Ayrıca Bkz. Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 15.

sadece dehr için geçerli durumlarıdır.¹¹³ Bu açıklamalarıyla Râzî sınırlı zamanın devamlı yenilendiği, daim olanın ezeli olan mutlak zaman olduğu görüşünü ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu açıklamalara bağlı kalarak, Zekerîyya Râzî'nin, mutlak zamanı harekete bağlayan felsefi anlayışların, zaman gerçeğini genel olarak harekete, özel olarak ise göklerin hareketine bağlamalarını eleştirdiği ve hareketin zamanı doğurmadığını, onu yalnızca gösterdiğini benimsediği sonucuna varılabilir.¹¹⁴ Ona göre, "Maddenin ve mekânın kadim olduğunu söyleyen kimi filozoflar, zamanın bir cevher olduğunu ifade edip, hatta zamanın uzamlı ve kadim bir cevher olduğunu söylemişlerdir. Bunlar, 'zaman, cismin hareketlerinin sayısıdır.' Diyen filozofların görüşünü ret ederek şöyle dediler: Eğer zaman, cismin hareketinin sayısı olsaydı, aynı zamanda hareket eden iki şeyin farklı sayıda hareket etmesi doğru olmazdı."¹¹⁵ Çünkü zaman, hareketin sayısı olsaydı, hareket halindeki iki şeyin aynı zamanda farklı iki sayı ile hareketi imkansız olurdu. Oysa realite böyle değildir. Diğer taraftan Nâsır Hüsrev'in belirttiğine göre Râzî, zamanın akan bir cevher olduğunu belirtmiştir.¹¹⁶ Dolayısıyla da cisme hareket başka bir şey tarafından verilmiş değildir. Buradan hareketle de ezeli olan bir mutlak zamanın olduğunu, Külli Ruh ile heyûlanın bu zamanda birleştiğini, açıklamaya çalışmıştır.

Sonuç

1- Bütün bu bilgilerin ışığı altında "Râzî'nin bu beş ilkeyi ezeli kabul etmesinin esprisi nedir?" sorusunu sonuç olarak cevaplamamız gerekir, belki de işin en önemli noktası budur. Nitekim Râzî, âlemin yaratılması konusunu,

¹¹³ Râzî, *Makale fi mâ b'ade't-Tabia*, s. 131-132.

¹¹⁴ Bkz. Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 198.

¹¹⁵ Râzî, *el-Kavl fi'l-Mekân ve'z-Zaman*, s. 266.

¹¹⁶ Râzî, *el-Kavl fi'l-Mekân ve'z-Zaman*, s. 267.

mümkün varlıkların var oluşlarına akli bir izah getirmek için ezeli ilkeler anlayışını geliştirdiği söylenebilir.

2- Evrenin kadim olmayıp ezeli ilkelerden yaratılmış olduğunu kabul eden filozof bu konuda iki noktayı irdelemiştir. Birincisi, âlemin bir zaman diliminde yaratılıp yaratılmadığı, ikincisi ise, âlemin Neoplatonik sudur nazariyesini benimseyenlerin ileri sürdükleri gibi "*tabii zorunluluğun bir sonucu*" olup olmadığıdır. Eğer âlemin bir zorunluluk eseri olarak yaratıldığı kabul edilirse, o zaman yaratıcının dünyayı yaratmaya zorlandığının da kabul edilmesi gerekir. Yok eğer bir zaman diliminde yaratıldı ise, o zaman yaratıcı yaratma faaliyeti gibi zamana bağlı olmalıdır, yani zamanda olmalıdır. Bütün bu ihtimallerin aksine, âlemin özgür bir irade tarafından, özgürce **zamansız** yaratıldığı fikri benimsenince de, "Niçin yaratıcı dünyayı yarattığı andan daha önce veya daha sonra yaratmadı?" makul bir izahı olamayacak olan bu soruya cevap vermek zorunda kalınacağını düşünerek böyle bir açıklama yaptığı anlaşılmaktadır.

3- Râzî'ye göre, âlem kadim değil hâdistir. Bu konuda Timaios'un Plutarch ve Galen gibi yorumcularını takip ederek âlemin bir zamanda yaratıldığını benimseyerek, Aristo ve Aristoculardan ayrılmıştır. Ancak daha önce belirttiğimiz gibi, âlem kadim değil hadistir, görtüü ile de o İslâmî anlayışa yaklaşmıştır.

4- Ona göre eğer âlem yaratıcısından zorunlu (tabii) olarak meydana gelirse o zaman Allah irade sahibi olmaz. Bu durumda zorunluluk fiilin dışında olmadığı için yaratıcının da yaratılmış olması gerekir. Diğer taraftan yaratılanın yaratandan meydana gelmesi için, yaratanla yaratılan arasında sonlu bir zamanın olması gerekir. Bu da âlemin yaratıcının varlığından bir müddet yani belli bir zaman sonra meydana gelmesini gerektirir. Yaratılmış olan bir şeyden belli bir zaman dilimi önce olan da aynı şekilde yaratılmış olur. İşte bundan dolayı âlemin kendisinden zorunlu olarak meydana geldiği yaratıcının da yaratılmış olması

gerekir. Râzî bu iki ihtimalin de âlemin yaratılışında Allah'ın iradesini saf dışı edeceği gerekçesiyle kabul etmemiştir. Yani o âlemin yaratılmasında, anlaşılmasında bazı zorluklar olsa da, Allah'ın irade sahibi olduğunu benimsediği sonucuna varılabilir.

5- Râzî'ye göre doğru olan, âlem yaratıcıdan irade ile meydana gelmişse ve yaratıcı ile birlikte ezelde âlemin yaratılmaması noktasındaki iradeyi âlemin yaratılması noktasında yönlendiren başka bir şey de yoksa, o zaman "Neden Allah âlemi yarattığı anda yarattı da, ondan daha önce veya daha sonra yaratmadı?" sorusunu, 'Allah'ın âlemi beş ezeli ilkedен yaratmama noktasındaki iradesini yaratma şeklinde işlemesi için Allah'la beraber O'nu bu eyleme yönlendiren, evren için sebep olabilen başka bir kadîmin bulunması gerekir. İşte bu ezeli varlıkta, yukarıda açıklandığı üzere, canlı ve cahil olan külli nefistir. Âlemin meydana gelmesi, Allah'ın iradesiyle olduğunu kabul eden filozof, âlemin neden, yaratıldığı vakitten daha önce veya daha sonra yaratılmadığı problemini; "*Küllî Nefs heyûla ile bu zamanda ilişki kurduğu için evren de bu zamanda meydana geldi. Daha önce veya daha sonra meydana gelmedi.*"¹¹⁷ görüşüyle çözmeye ve Külli Nefs'in ezeli bir varlık olduğunu delillendirmeye çalışmıştır.

Bu açıklamalardan anlaşılacağı gibi, yoktan yaratmayı kabul etmeyen Râzî, âlemin Allah'ın iradesiyle meydana geldiğini ve bizim anladığımız anlamın dışında ve hareketin birimi olmayan bir zaman diliminde, yukarıda açıklandığı üzere, mutlak zamanda, mutlak mekânda bulunan ezeli maddeden (heyûladan) yaratıldığını benimsemiştir. Âlemin yaratılışını bir bakıma mitolojik bir tarzda açıklamaya çalışan Ebû Bekr er-Râzî'nin, bu görüşleriyle kendisinin beş ezeli ilkesini kendi içinde tutarlı bir metafizik sistem haline getirmeye çalışmıştır.

¹¹⁷ Râzî, *el-Kavl fi'l-Kudemâi'l-Hamse*, s. 208.