T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

FAHRUDDÎN ER-RÂZÎ DÜŞÜNCESİNDE RUH VE AHLÂK

Doktora Tezi

Hayri Kaplan

T 100185

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hayrani Altıntaş

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Ankara 2001

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

FAHRUDDÎN ER-RÂZÎ DÜŞÜNCESİNDE RUH VE AHLÂK

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	İmzası
Prof.Dr. Hayrani ALTINTAŞ	
Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ	
Doç.Dr. Tahir YAREN	
Doç.Dr. Kazım SARIKAVAK	
Yrd.Doç.Dr. Sabri ERDEM	
.....	.....

Tez Sınavı Tarihi 07.09.2001

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... III-IV

KISALTMALAR ..... V-VI

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMA KONUSUNUN BELİRLENMESİ VE SINIRLANDIRILMASI ... 1

B METOT 4

C. AMAÇ 5

D. VARSAYIMLAR 5

BİRİNCİ BÖLÜM

RÂZÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE FİKİRLERİNİN BELİRLENME SORUNU .8-76

A. RÂZÎ DÖNEMİNDE DÜŞÜNCE HAYATI 8

B. RÂZÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ 14

1. Hayatı 14

2. İlmî Kişiliği 31

3. Eserlerindeki Farklı ve Yanıltıcı Üslûp 48

4. Râzî Hakkında Yapılan Çalışmalar 69

5. Tez Çalışmasında Asıl Alınan Eserlerinin Telif Tarihleri 75

İKİNCİ BÖLÜM

RÂZÎ DÜŞÜNCESİNDE İNSAN RUHU 77-198

A. RUH VE NEFS KAVRAMI 77

1. Kavram Karışıklığı 77

2. Ruh ve Nefs Arasındaki Farklar 85

3. Ruhun Çeşitli Tarifleri 89

4. Ruhun Bilinebilirliği ve Tanımlanabilirliği 96

B. RUHUN VARLIĞI VE MÂHİYETİ 107

1. Ruhun Varlığının İspatı 107

2. Ruhun Cisimliği ve Soyutluğu Problemi 111

a) Cisim Ruh Delilleri 113

b) Soyut Ruh Delilleri 120
3. Râzî'nin Cisim Ruh Tercihi 137
C. RUH VE BEDEN MÜNASEBETİ 172
1. Ruhun Yaratılışı (Ölü ve Canlı Ruh) 172
2. Bedenle İrtibat, Etkinlikler ve Edilgenlikler 184
3. Ruh ve Beden Birlikteliğinin Hikmetleri 202

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RÂZÎ DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK 209-261

A. AHLÂKIN TANIMI VE AHLÂK İLMİ 209
B. AHLÂKIN TEMELLERİ VE DEĞİŞEBİLİRLİĞİ 215
1. Ruhların Mâhiyet Açısından Farklılıkları 216
2. Beden Mizacı ve Dış Etkenler 227
C. AHLÂKIN BİLGİ VE İNANÇLA İLİŞKİSİ 229
D. KAZANILIR AHLÂKIN YETKİNLEŞTİRİLMESİ 233
E. MUTLULUK, HAZ VE ERDEM 239
1. Haz Çeşitleri 249
2. Servet ve Şöhret Sevgisi 255
SONUÇ 262
EK: RÂZÎ'NİN ESERLERİNİN TANITIMI 266-407
1. Eserlerinin Tanıtım Planı 266
2. Râzî'ye Ait Eserler 269
3. Râzî'ye Ait Olmayan Eserler ve Eser İsimleri 386
ÖZET 408
SUMMARY 409
BİBLİYOGRAFYA 410-422

ÖNSÖZ

Bilindiği gibi hem eserleriyle hem de takipçileri ile asırlar boyu canlılığını sürdüren Râzî mektebinin kurucusu Fahruddîn er-Râzî (544-606/1150-1209), Anadolu başta olmak üzere İslâm kültür coğrafyasında derin izler bırakmıştır. O, çok çeşitli sahalarda irili ufaklı çok sayıda eser vermiş önemli bir düşünürümüzdür. Ancak, eserlerindeki üslûp farklılığı sebebiyle, onun kendine özgü fikirleri ve başkalarından naklettiği düşünceleri biribirinden ayırt etmek son derece güçtür. Nitekim, Râzî hakkında yapılan çalışmalarda bu husus ciddî bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Zîra birkaç eseri temel alınarak yapılan araştırmalarda, onun bu üslûp farklılığı dikkatten kaçtığı veya yeterince dikkate alınmadığı için, doğrusunu söylemek gerekirse Râzî, olduğundan farklı bir düşünce ve yapı içerisinde gösterilmiştir. Aslında bu husus bile, onun eserlerinin yeniden ve uygun yöntemlerle ele alınmasını gerektirmektedir.

Bu çalışmamız, üç temel bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Râzî'nin ilmî kişiliği ve üslûbu üzerinde durarak, eserlerinde karşılaştığımız farklı ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda metodolojik çözümlemeler yapmaya çalıştık. Bu bağlamda eserlerinin telif tarihlerini belirlemek suretiyle ilk planda rahat hareket etme imkânına kavuştuk. Burada şu hususu da belirtmekte fayda görüyoruz: Birinci bölümde ortaya konan tespitler ve tezimizin asıl konusunu oluşturan hususlarla ilişkili temellendirmeler büyük ölçüde, eser tanıtım çalışmasında sunduğumuz bilgilere dayalıdır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ruh ve nefs kavramı üzerinde durulmuş ve insan ruhunun varlığı, soyutluğu ve cisimliği problemleri hususunda Râzî'nin genel tespitler halinde sunulagelen görüşlerinin ardında yatan örnek deliller ve tercihler tespit edilmeye çalışılmıştır. Râzî'nin "cisim ruh" tercihinin ve cisimlik kavramının açıklanmasına bağlı olarak ruhun yaratılışı ve ölümsüzlüğü, bedenle irtibatı, etkinlik ve edilgenlikleri ele alınarak, "ben" ve "insan" kavramı hakkındaki değerlendirmeleri üzerinde yoğunlaşılmıştır.

Üçüncü bölümde ise, Râzî'nin ahlâk ve ahlâk ilmi ile ilgili görüşleri ele alınarak, , ruh, beden mizacı ve dış etkenler açısından ahlâkın kaynakları ve şekillenmesi incelenmiş, bu arada fıtrî ve kesbî ahlâk ilişkisi üzerinde durularak, bilgi ve inancın ahlâkla irtibatı ve kesbî ahlakın yetkinleştirilme (tehzîb-i ahlâk) metotları hakkındaki görüşleri

tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, Râzî düşüncesinde, insanın inanç ve ahlâk şekillenmesi açısından önemli rol oynayan yetkinlik isteğine dikkat çekilerek, çoğu kez bununla eş anlamlı olarak kullandığı mutluluk, erdem, haz kavramları ve çeşitleri üzerinde durulmuş, nihayet servet ve şöhret sevgisi meselesine temas edilmiştir. Bütün bu hususlar, etkileri açıkça hissedilen Gazâlî'nin görüşlerinden nispeten farklı olan ve bazen de ek tespitlerini sunacak tarzdaki görüşleri çerçevesinde sunulmaya gayret edilmiştir.

Ulaşabildiğimiz eserlerinde Râzî'nin ruh ve ahlâk konusundaki görüşlerini incelemek amacıyla eserlerinde dile getirdiği görüşlerden hangisine taraftar olduğunu tespit etmek, yani bir nevi, Râzî'de Râzî'yi aramak olarak özetleyebileceğimiz bu yoğun uğraşımız süresince her zaman yanımızda olan ve tezimizin olgunlaşıp şekillenmesinde yardım ve teşviklerini esirgemeyen danışman hocam sayın Prof. Dr. Hayrani Altıntaş'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca emeği geçen bütün hocalarıma ve arkadaşlarıma da teşekkür ederim.

Hayri Kaplan

Ankara 2001

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
EI^2 (İng.)	: The Encyclopaedia of Islam
İA (MEB)	: İslâm Ansiklopedisi
Ktp.	: Kütüphane
krş.	: Karşılaştırınız
nşr.	: Nâşir
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
Sül.	: Süleymaniye Kütüphanesi
thk.	: Tahkik
trs.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vr.	: Varak
yay.	: Yayını/Yayınları

RÂZÎ'NİN ESER İSİMLERİNİN KISALTMALARI

el-Berâhîn : el-Berâhînu'l-Bahâiyye

el-Esrâr : Esrâru't-Tenzîl ve Envâru't-Te'vîl

el-Hadâik : Hadâiku'l-Envâr fî Hakâiki'l-Esrâr

Hodâşinâsî : Risâle der Râh-ı Hodâşinâsî

el-Letâif : el-Letâifu'l-Gıyâsiyye fi'l-Mebâhisi'l-İlâhiyye

el-Levâmi' : Levâmi'u'l-Beyyinât fi'l-Esmâ ve's-Sıfât

el-Lübâb : Lübâbü'l-İşârât

el-Mebâhis : el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye

el-Mefâtîh : Mefâtîhu'l-Gayb

el-Metâlib : el-Metâlibu'l-'Âliye fi'l-Hikme

el-Muhassal : Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn

el-Mulahhas : el-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme

el-Münâzarât : Münâzarâtü Fahriddîn er-Râzî fî Bilâdi Mâverâünnehr

en-Nihâye : Nihâyetü'l-'Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl

Ş. el-İşârât : Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât

Ş. el-'Uyûn : Şerhu 'Uyûni'l-Hikme

Tahsîlu'l-Hak : Tahsîlu'l-Hak fî Tafsîli'l-Fark

GİRİŞ

A. KONUNUN BELİRLENMESİ VE SINIRLANDIRILMASI

Bu araştırma, Râzî'nin düşünce sistemi içerisinde, insan ruhu ve ahlâk konusunu ele almakta, bu konularla ilgili farklı eserlerindeki görüşlerinin kendi içinde ne derece uyumlu olduğunu belirlemeye çalışmaktadır.

Birbiriyle yakından irtibatlı bu iki konuyu Râzî'nin ulaşabildiğimiz tüm eserleri çerçevesinde inceleme sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz:

Râzî, hem tercümeler kanalıyla, hem de Fârâbî (260-339/874-950), İbn Sînâ (370-428/980-1037) gibi temsilcilerle İslâm kültüründe yerini alan felsefî akımlara, bu akımlara yine felsefe yaparak tenkitlerde bulunan Ebu'l-Berekât (480-560/1087-1165), Gazâlî (450-505/1058-1111) gibi isimlerin güçlendirdikleri karşı akımlara, Kelâm bilgini olması sebebiyle devrindeki bir çok din, mezhep ve özellikle tasavvuf cereyanlarına aşina bulunan bir düşünürümüzdür. Çok sayıdaki akımlar arasında kendine has bir mektep oluşturacak seviyede etkili çalışmaları olmuş, mantık ve felsefeyi dinî ilimlere tatbik ederek Kelâm, Fıkıh Usûlü ve Tefsir alanındaki meşhur eserleriyle ilmî canlılığın devamına katkıda bulunmuştur.

Devrinde mevcut bütün ilim dallarında araştırma yapmış, Moğol istilası öncesi zengin eser birikimlerine ulaşmış, eserler kaleme almış ve çok yönlü ilmî kişiliğiyle, varlıklı bir hayat içindeki seyahat ve münazaralarıyla pekişmiş şöhreti, gerek nakil gerekse tenkit amaçlı istifade edilen bir Kelâm ve Felsefe tarihçisi kimliğiyle de tarihe malolmuştur.

Daha da önemlisi, ele alacağı konuyla ilgili farklı görüşleri, sahiplerinden daha güçlü, daha tutarlı ifadelerle, tahlillerde bulunarak incelemesi, muğlaklıktan kaçınarak ıstılahlar üzerinde netliği yakalamaya çalışması, "imâmu'l-müşekkikîn" diye anılmasına sebep olacak kadar konulara tarafsız yaklaşması, akla gelebilecek soru ve şüpheleri de ele alarak çözümler üretmesi, tabi ki nakilci ve taklitçi değil, tenkitçi ve hakikat arayışında taassuptan azade yönüyle dikkat çekicidir.

Araştırma ve tespit amaçlı nakil ve takrirlerine eşlik eden kendine özgü farklı üslûbu, özgün fikirlerini açıkça ortaya koymak yerine başkalarını konuşturması ve tercihi okuyucuya bırakması, yazılış amaçlarındaki farklılıklardan dolayı farklı eser-

lerinde ve hatta aynı eserindeki çelişki izlenimi veren ifadeleri, günümüz de dahil olmak üzere tarih içindeki bir çok araştırıcının yanılmasına zemin hazırlamıştır. Râzî'nin önemli birçok konudaki ifadeleri, sadece bir veya birkaç eserini asıl alan değerlendirmeler sonucu, şu dört farklı Râzî görüntüsü oluşturmada malzeme olarak kullanılmıştır:

Aslında hiçbir zaman kabul etmediği ve savunmadığı görüşleri kabul eden ve savunan bir Râzî.

Sınırlı sayıdaki bazı eserlerinin yanlış tespit edilmiş telif tarihlerine dayanılarak iki veya üç döneme ayrılan fikir hayatında farklı görüşleri savunan bir Râzî.

Telif tarihleri dikkate alınmaksızın, incelenen konuya göre eserleri iki üç gruba ayrılmış olan ve farklı eser gruplarında farklı görüşleri savunan bir Râzî.

Telif tarihleri sıralamasına tabi tutularak eserleri incelenmiş olan ve her iki üç eserde bir, fikir değiştiren, aynı düşünceyi sürekli olarak bir savunup bir reddeden, kendi içinde durmadan çelişkiye düşen bir Râzî.[1]

Râzî'nin hayatı, eserleri ve görüşleriyle ilgili zengin tarihî kaynaklar mevcut olmasına rağmen, gerek ülkemizde gerekse yurt dışında sınırlı sayıdaki bazı çalışmalar son otuz yılda ortaya koyulmuş olup, özellikle konumuzla ilgili ciddî sayılabilecek sadece bir iki çalışma mevcuttur.[2]

Düşünürümüzün ruh ve nefs konusundaki görüşlerine değinen sınırlı bazı çalışmalarda, eserlerinin yazılış amacı, metodu ve telif tarihlerinin dikkate alınmamış olması sonucu ortaya çıkan yanlış kanaatleri de gidereceğini düşündüğümüz bu çalışma, Felsefeyi, Kelâmı ve Tasavvufu çok iyi bilen ve gerektiğinde her üçünden istifadeyle, farklı ve aynı sonuçlar üzerinde zengin yorumlar yapabilen bir düşünürün ruh konusunu nasıl incelediğini göstermesi açısından da ilgi çekici görünmektedir.

Çalışma konumuzun sınırlarını belirlerken, Râzî'nin *"en-Nefs ve'r-Ruh" ('İlmu'l-Ahlâk)* adlı eseri çerçevesinde insan ruhu ve ahlâkla ilgili görüşlerini incelemeyi hedeflemiştik. Ancak, Râzî'nin matbu ve yazma eserlerini tespit ederken edindiğimiz bilgiler ve adı geçen eser hakkında ulaştığımız bazı mütalaalar sebebiyle[3]

---

[1] Bu farklı kanaatlere sahip yazarlara dair örnekler ikinci bölümdeki "Râzî'nin Cisim Ruh Tercihi" konusu sonunda belirtilecektir.

[2] Râzî hakkında yurt içi ve dışında yapılmış çalışmalar giriş bölümünün sonunda sunulacaktır.

[3] Râzî'nin eserlerini tanıtan ek çalışmamızda *el-Ahlâk* ismine bakınız.

bu sınırlamanın, onun düşünce sistemi içinde ele alacağımız konu açısından hem eksiklik arz edeceği, hem de yanlış sonuçlara ulaşmamıza sebep olacağı için, konuya ışık tutabilecek bütün eserlerine başvurma ihtiyacı hissedilmiştir. Tez danışmanımızın uyarısı ve teşvikiyle, konumuzla ilgili bilgiler içerir umuduyla Râzî'nin tüm eserlerini tespit edip, yurt dışından temin edemediğimiz birkaç eseri hariç, hepsinin okunup incelenmesi, telif tarihlerinin, telif amaçlarının, üslûplarının belirlenmesi sayesinde büyük hatalara düşmekten kurtulabildiğimizi belirtmeliyiz. Tezimizin asıl konusunu işlerken savunacağımız tespitlerin doğruluğu, Râzî'nin eserleri ve eserlerindeki üslûbu hakkındaki bilgilere dayandırılacağından, bu konudaki çalışmanın geniş yer tutmasının mazur ve makul görüleceğini ümit ediyoruz. Yine bu araştırmadan istifadeyle onun hayatı ve ilmî kişiliği hakkında sunulacak olan bilgilerde, ruh ve ahlâk konusundaki görüşleri incelenecek şahsın hangi temellere, hangi bakış açısına sahip olduğu net bir şekilde ortaya konacaktır.

İnsan ruhunun ele alınacağı bölümde ruh ve nefs kavramları ve farklılıkları üzerinde durularak, tez metni boyunca kullanılacak ıstılah açısından belirlemede bulunulacaktır. Ruh nedir sorusuna verilmiş olan farklı cevaplar ışığında çeşitli ruh tariflerine değinildikten sonra, ruhun varlığı ve mahiyeti başlığı altında ruhun varlığının ispatı, ruhun cisimliği ve soyutluğu konusu ele alınacaktır. Bir çok Felsefî ve Kelâmî konuyla ilgisi sebebiyle, çok farklı bir cisimlik kavramına dayanarak ruhun cisimliğini savunması, soyutluğa karşı tavır alışları ve sebepleri geniş şekilde incelenmeye çalışılacaktır.

Ruh ve beden münasebeti başlığı altında ruhun yaratılışı ve yaratılış zamanı, bedenle irtibatlanması, etkinlikleri ve edilgenlikleri, ruh ve beden birlikteliğinin niçinliği üzerinde durulacaktır.

Bu arada Râzî'nin, konuları işlerken, karşılıklı delillere dayalı olarak sunduğu bilgilerin adeta satır aralarından yola çıkarak ulaştığımız tespitler, yalın sonuç halinde fazla açıklayıcı olamayacağı için, kısa ve özlü şekilde bazı örnek delillerin sunulması tercih edilecektir.

Genel olarak ruh kavramı içinde ele alınmış olan ilgili ve fakat farklı konulara (felekî nefsler, melek, cin, şeytan, bitkisel ve hayvanî nefsler, tenâsûh, ahiret gibi) değinilmeyecektir.

Ahlâk konusunda, ahlâkın ve Ahlâk ilminin tanımı, konusu, amaçları, ahlâkın temelleri, değişebilirliği, fitrî ve kesbî ahlâk ayrımı, iç ve dış etkenler, ahlâk ve dinî inanç ilişkisi, kesbî ahlâkın yetkinleştirilmesi, mutluluk, haz ve erdem kavramları, servet ve şöhret sevgisi üzerinde durulacaktır. İyi ve kötü ahlâkların her birine ayrı ayrı değinilmeyecektir.

Eserlerindeki üslûbu konusunda sunulan bilgilerden de anlaşılacağı üzere, adeta Râzî'nin eserlerinde Râzî'yi arama çabası şeklinde değerlendirebileceğimiz tez çalışması, yanlış anlama hatasına düşmemek için azami titizliği ve metin karşılaştırmalarını gerektirdiğinden, işlenilecek konuların sınırlı tutulması ve fakat doğru tespitlere kavuşturacak derinlikte olması tercih edilmiştir.

Râzî'nin kendi görüşlerinin doğru belirlenmesi başlı başına büyük bir sorun teşkil ettiği için, maalesef bu konuda yardımcı olmayan Râzî sonrası Râzî'yi izleyen veya tenkit edenlerin yorumlarına da işaret olunmayacaktır. İbn Sînâ ve Gazâli'nin fikirleri karşısındaki konumuna bizzat kendisi işaret ettiğinden, ilgili yerlerde göndermelerde bulunularak işaret olunacaktır.

B. METOT

Konu tespitinin ardından kaynak ve veri toplama döneminde, Râzî'ye ait ve onunla ilgili matbu ve yazma eserlerin listesi Diyanet Vakfı İslâmî Araştırmalar Merkezi Kütüphanesi'nden temin edilerek, matbu eserleri ve ilgili yakın kaynaklar, ansiklopediler, makaleler, tez çalışmaları, yerli ve yabancı yazma eser katalogları taranarak, fotokopi veya not alma suretiyle gerekli malzeme toplanmıştır. Uzun zaman alan, yazma eserlerin incelenmesi ve temini, Topkapı Sarayı Müzesi ve Süleymaniye bünyesindeki kütüphaneler başta olmak üzere İstanbul ve diğer illerdeki yazmaların belirlenmesinin ardından, her yazmadan en az iki nüsha tetkiki sonucu, konumuzla ilgili olanlarının mikrofilmleri alınmıştır. Bu arada, Râzî'nin hayatı ve eserleri hakkında yeni bilgilere ulaşılmıştır.

Temin edilen matbu ve yazma eserler incelenerek bilgi fişleri oluşturulmuş, Râzî'nin kendi atıflarından ve tarih kayıtlarından, ayrıca diğer tarihî ipuçlarından yola çıkarak, eserlerinin telif tarihleri kronolojik olarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu arada, Râzî'nin kendine has üslûbunun farkına varılmış, bir konu üzerinde farklı

eserlerindeki ifadeler karşılaştırılmış, ilgili yan konular hakkındaki fikirlerinin de sabitlik gösterip göstermediği araştırılmıştır. Özellikle bu noktada, hem kendisini hem de tenkit ettiği görüş sahiplerini "biz deriz ki" ifadesiyle konuşturmasının sebep olacağı yanılgılara düşmemek için azamî gayret gösterilmiştir.

Dokümanların, geçici plâna uygun olarak tasnif edilmesinin ardından, işlenmesine ve yazılmasına geçilerek, danışman müzakeresi doğrultusunda olgunluk kazanmasına çalışılmıştır.

C. AMAÇ

Çalışmamızda asıl olarak şu üç husus hedeflenmiştir:

Ruh ve ahlâk konusunda Râzî'nin görüşlerinin doğru bir şekilde tespit edilmesi. Bu hususun müstakil bir amaç oluşu, Râzî'nin eserlerindeki yanıltıcı üslûptan kaynaklanmaktadır.

Bu konudaki görüşlerinin kendi içinde ve temel alınan diğer konularla irtibatı açısından uyumluluk durumunun, düşünce bütünlüğünün belirlenmesi. İlgili konulardaki görüşlerinin, zamanla ne derece değişiklik gösterdiğinin açığa çıkarılması.

Kelâmcı yönü ağır basmakla ve filozofları tenkit etmekle beraber, Felsefe ve Tasavvufu da kendisinde birleştiren Râzî'nin şahsında, o dönem İslâm kültürünün ruh konusundaki tefekkür birikimi hakkında kısmen de olsa bir fikir verebilmek.

D. VARSAYIMLAR

Araştırmanın başlangıç safhasında ileri süreceğimiz ve doğruluk derecesi ancak çalışmamız sonunda netlik kazanacak olan sonuçlar şu şekilde tahmin edilmiştir:

Râzî, insanî ruh konusunda İbn Sînâ'dan büyük ölçüde istifade etmekle beraber, bu istifade Râzî'nin Kelâmî sonuçlarını Felsefî metotlarla desteklemesi şeklinde gerçekleşmiş ve ne Kelâmcıların ne de İbn Sînâ ve Gazali'nin ruh görüşüne uymayan, adeta cisimlik ile soyutluk arası denilebilecek bir ruh nazariyesi ortaya koymaya çalışmıştır.

Cevher-i ferd anlayışından kaynaklanan farklı cisim anlayışı doğrultusunda, bedenden önce de var olabilen, sadece bedenle birlikteliğinden değil, kendi mahiyet farklılıkları sebebiyle de farklı kimlikler kazanabilen cisim ruhlar, idrâk ve ahlâk

kabiliyetleri açısından da, beden organlarının mizacı ve dış etkenlerle açıklanamayan fıtrî özelliklere sahiptirler.

Cisim olarak kabul edilmesi sayesinde, dinî naslardaki kullanımlarının mecazî görülmesine ve yorumlanmasına ihtiyaç doğurmayan bu ruh anlayışında, cüz'îleri idrâk edenin, sistemli bedenin organlarında mevcut bulunan cismânî güçler olmadığı, hem cüz'îlerin hem de küllîlerin idrâkinde, beden güçleri değil, beden organlarının aracılığı asıl alınmaktadır. Tek güç sahibi olan ruh, farklı organlarda o organların elverdiği farklı etkinlikleri gerçekleştirir. Bedenle iç içeliğine rağmen duyularla algılanamayan ruh cisminin veya ruh cevher-i ferdlerinin, ilk irtibatı bedenin ilk oluşan uzvu olan kalp merkezli tıbbî ruhla kurulur ve ömür boyunca, beden üzerindeki etkinlikleri ve bedenden etkilenmesi tıbbî ruh aracılığıyla gerçekleşir.

Bedenin canlılık ilkesi ruh olduğu gibi, ruhun canlılığı da Fâil-i Muhtâr anlayışına bağlı olarak ilâhî iradeden kaynaklamakta ve ruhun canlılığı ve kalıcılığı da bizatihi olmamaktadır. Ruhların mebdei konusunda faal akıl reddedilmekte ve aracısız yaratılış asıl alınmaktadır.

Soyut ruh anlayışının sebep olduğu problemlerden kurtulmaya çalışan Râzî'yi Kelâmcıların ruh anlayışı da tatmin etmediğinden, kendi düşünce sistemi içindeki ilgili bir çok konuya da uyum arz etmesini gözeterek ortaya koyduğu ruh teorisi, yakînî bir bilgiden ziyade en az problem içeren bir tercih şeklinde belirlenmiştir.

Ruh konusunda olduğu gibi ahlâk konusunda da sırf kendi görüşlerini içeren eserler yazmak yerine, sonuçların, deliller ve karşılıklı tenkitler arasında sunulan asıllara dayanılarak okuyucu tarafından birleştirilip değerlendirilmesini ve tespit edilmesini hedefleyen eserler vermesi, bu iki konudaki bütünlüğü yakalamayı zorlaştırmaktadır. Özellikle ahlâk konusunda Gazali'nin ağırlığı kendisini hissettirmektedir.

Yaratılışında ruha yüklenen bazı ahlâkî eğilimler, kesbî ahlâk sayesinde sadece bastırılabilmekte, kontrol altında tutulabilmekte, fakat varlığı değil sadece fiillerinin giderilmesi mümkün olabilmektedir. Ahlâkın olgunlaştırılmasında beden mizacının, inancın, eğitimin etkisi reddedilmez. Fakat amelî yetkinlik, nazarî yetkinliğin eşliğinde olursa mutluluğa sebep olur, tek başına sadece kurtuluş vesilesidir.

İbadetlerin ve güzel ahlâkın amacı, nazarî olgunluğun kazanılması olup, iç ve dış gözlemlerin, bilgilerin, tefekkürün sevgi irtibatlı birlikteliği, insanın gerçek yetkinliğini açığa çıkarmaktadır.

Tasavvufî eğitim içerisinde de nazarî yetkinlik öncelikli hedeftir, ahlâk tezkiyesi araçtır. Hem eğiticiler hem de öğrenciler, öncelikle, Tanrı ile ilgili ve bu temele dayanan inanç konularında yeterli bilgilere sahip olmalıdır. Aksi takdirde, yanlış inancın kesin bilgi olarak kabul edilmesiyle birlikte, yanlış akımların kişi ve toplumdaki zararları kaçınılmaz olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

RÂZÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE FİKİRLERİNİN BELİRLENME SORUNU

Düşünürümüzün, ruh ve ahlâk konusundaki fikirlerinin incelenebilmesi için, öncelikle fikirlerini sergilediği ifadelerin tespit edilmesi ve doğru şekilde anlaşılması gerekmektedir. Râzî'nin kendine özgü telif ve ifade metodundan kaynaklanan ve araştırmacı açısından ek bir çalışma anlamına gelen bu husus, onun eserlerine mahsustur diyebiliriz. Râzî'nin talebeleri ve takipçileri de dahil olmak üzere, eser sahibi her düşünür, kendi fikirleri ile başkalarından naklettiği fikirleri karşılaştırırken, aradaki farklılığı açık veya imalı tarzda dile getirir. Tabii olan da budur. Böylece o düşünürün kendine ait ifadeleri rahatlıkla tespit edilip düşünce sistemi ortaya konulabilir. Buna karşın, Râzî'nin çok farklı ve yanıltıcı üslûbuyla karşı karşıya kalan araştırmacı için, bu farklı metodun Râzî tarafından niçin tercih edildiğini, hangi eserlerine ne derece yansıdığını belirlemek, muhtemel hatalardan korunmada öncelik kazanmaktadır. Bu yüzden, Râzî'nin ferdî ve sosyal hayatıyla ilmî hayatı arasındaki irtibata varıncaya dek, bizlere bu konuda ipucu sunabilecek bilgilerin sağlıklı bir şekilde tespit edilmesinin, büyük faydalar sağlayacağı kanaatindeyiz.

A. RAZÎ DÖNEMİNDE DÜŞÜNCE HAYATI

Düşünürümüzün yaşadığı dönem, Moğol istilası öncesi İslâmiyet'in doğu coğrafyasındaki en son sınırlarına ulaştığı, Hazar ve Aral'ın kuzeylerine, Yedisu doğusuna doğru genişlediği, Doğu Türkistan ve Hint bölgelerine dayandığı, VI./XII. asrın hareketli ve parlak dönemidir. Bu dönemde İran ve Mâverünnehir halkı Irak Selçukluları ardından Alâüddîn Tekiş'in çabalarıyla olgunluğa ulaşmış Hârizmşahlar Devleti ile bu devlete tabi diğer devletler ve emirliklerin idaresi altında, siyasî ve ilmî açıdan mümtaz şahsiyetlere şahit olmaktadır. İran ve Arap kültürünün etkileri görülüyor olsa da hakim unsurun, Türkler olduğu ve bu hususta onların dirayetli ve adil hü-

kümdarlarının İslâm dinine hizmet azmi, tebaalarına gösterdikleri hoşgörü gibi müspet tavırlarının büyük etkisi olduğu bilinmektedir.

Türkler, Müslüman olmalarından itibaren ve özellikle III./IX. asırlardan başlayarak, tarihte eşine az rastlanır bir ilmî faaliyet sergilemişler ve yurtlarını bırakıp batıdaki Irak merkezli hilafet diyarlarına seyahat ederek, hem bu dini hem de yabancısı oldukları Arapça'yı tahsil için gayret etmişlerdir. Sonuçta, dil bilimleri de dahil, kendi sahasının uzmanı kabul edilecek binlerce âlim şahsiyet ortaya çıkmış, Arap ve Fars kökenli bilginlerle birlikte Buhârâ, Tirmiz, Semerkand, Debbûs, Nesef, Nesâ, Nîsâbûr, Merv, Tûs, Belh, Cürcân, Gazne, Hocend, Yesi, Herât, Rey gibi sayısız şehirlere mensup âlimler tabakat kitaplarına geçmişlerdir. Bu âlimlerin bir çoğu memleketlerine geri dönüp ilim neşri ile meşgul olmuşlar ve belli bir süre sonra buralar ilim ve irfan merkezleri haline dönüşmüştür. Irak ve Irak-ı Acem bölgesine nispetle hem coğrafik hem de kültürel açıdan farklılık arz eden ve "Maşrık" diye nitelenen bu bölgede Râzî dönemi öncesinde Fıkıh, Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf sahasında çok çeşitli akımlar, sistemli yapılarını ve olgunluklarını kazanmış durumdadır. Çeşitli milletlerin ve dinlerin de içinde bulunduğu bu zengin ortamda, fikir çarpışmalarından doğan ilmî bir canlılık, diğer İslâm bölgelerinde hızını kaybetmeye başlamış olmasına rağmen Râzî'nin yaşadığı VI./XII. asırda, o bölgede devam etmektedir.[1]

Düşünürümüz Râzî'nin de içinde bulunduğu dönem, tabi ki bu vaziyeti menfi yönde etkileyecek iç ve dış siyasî mücadelelere, idâre boşluklarına, mezhep taassubu ve çatışmalarına, uzun süre etkisi devam edecek olan Alamut merkezli Batınî tedirginliğine de sahne olmaktadır. Daha da önemlisi, dinî hüviyetten ziyade siyasî çıkarların gözetilir hale geldiği Abbasî halifeliğine bağlı irili ufaklı birçok devlet, hem hilafet merkezi ile hem de kendi aralarındaki sürekli çekişme ve savaşlar sonucu ortadan kalkarken, yerlerini alanlar da uzun ömürlü olmamaktadır. Buna ilaveten, devam etmekte olan haçlı seferleri dahi, İslâm dünyasının tam anlamıyla bütünleşmesine vesile olmamaktadır. Bu olumsuzluklara rağmen, özellikle Doğu İslâm dünyasındaki merkezlerde ilim ve eğitim faaliyeti, toplum ve yöneticiler katındaki saygınlığını korumaktadır. Huzurunda ilmî münâzaralar yapılmasını teşvik eden hikmet sever yöneticiler, câmilerde ve sair yerlerde bizzat kendileri münâzaralara katılan halk, kişilik-

[1] İbn Haldun (Abdurralunan), **el-Mukaddime**, Beyrut 1413/1992 (Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye), s. 533.

leriyle örnek alınan âlimler bu müspet ortamın temel taşlarıdır. Hatta, yaşlılar için ayrı mekteplerin var olduğu bilinmektedir.[1]

Râzî'nin hazır bulduğu ve içinde şekilleneceği düşünce ortamında en etkili isimlerin başında Gazâlî'nin geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü o, Yeni Eflatunculuğun ve Aristoculuğun Fârâbî ve İbn Sînâ'da şekillenmiş haldeki felsefî düşüncelerine karşı tenkitlerde bulunmakla kalmamış, kendine özgü bir mektebin de temellerini atmıştır. Üstelik o, çok yönlü örnek bir şahsiyettir. Felsefeyle ilgilenmesi yanında Kelâmda, Fıkıh ve Fıkıh Usûlünde, Ahlâk ve Tasavvuf dallarında zengin eserler bırakmıştır. Ömrünün son dönemlerini memleketi Tûs'ta açtığı sûfî dergâhında tâlim ve irşatla geçirmesi, Horasan ve Maveraünnehir şehirlerinde onu temsil edecek birçok talebe yetiştirmesi, tesirini bir kat daha artırmıştır. Nitekim, eserlerindeki ifadeler birçoklarınca hemen her konuda delil olarak kullanılmakta ve kâfî görülmektedir.[2] Felsefeye yine felsefe yaparak tepki göstermesine, Felsefeyi dinin emrinde görmesine (Râzî'deki kadar iç içe ve kaynaşmış halde olmasa da) Kelâmda kullanmasına ve özellikle Mantığı bir alet ilmi olarak dinî ilimlerin istifadesine sunmasına rağmen, hem taraftarları hem de karşıtları tarafından yanlış anlaşıldığından, çeşitli akımlarca felsefe aleyhtarlığı noktasında birleşen nisbî bir hareketlenme gözlenmektedir.[3]

Bununla beraber İslâm dünyasının tanıdığı şekilde Meşşâî felsefe, İbn Sînâ'nın merak uyandıran eserleriyle devam etmektedir. Râzî'nin de dikkat çektiği üzere o dönemde, felsefe deyince cumhur nazarında akla ilk gelen büyük isim İbn Sînâ'dır. Birçokları eserlerine yoğun talep göstermektedir.[4] Filozofların ve özellikle Aristotales'in (385-322) fikirlerini ve eserlerini "eş-Şeyh er-Reîs Ebû 'Ali"den daha güzel nakleden ve açıklayan kimse yoktur.[5] Filozofların büyüklerinden ve İbn Sî-

---

[1] Geniş bilgi için bkz. Zeki Velidî Togan, **Umûmî Türk Tarihi'ne Giriş**, İstanbul 1981 (Enderun yay.), s. 174-179, 204; "Hârezm", **İA** (MEB), c. V/I, İstanbul, 1964, s. 246, 252.

[2] Râzî, **el-Münâzarât**, Beyrut 1386/1967 (Dâru'l-Maşrık), s. 40-42, 43, 45.

[3] Geniş bilgi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, **İslâm Felsefesi**, İstanbul 1983 (Ülken yay.), s. 120-131; **İslâm Düşüncesi**, İstanbul 1995 (Ülken yay.), s. 217-226; Mehmet Bayrakdar, **İslâm Felsefesine Giriş**, Ankara 1988 (A.Ü.İ.F. yay.), s. 105, 241-244; Hanna el-Fâhûrî ve Halîl el-Cer, **Târîhu'l-Felsefeti'l-'Arabiyye**, c. II, Beyrut 1993 (Dâru'l-Cîl), s. 236, 241, 266-267, 311-314, 324, 336, 337.

[4] Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme**, Kahire 1413/1992 (Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye), c. I, s. 40; **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, Sül./Yeni Cami, no: 764, vr. 1b.

[5] Râzî, **Tahsîlu'l-Hak**, Amasya Ktp. no: 1407, vr. 254a.

nâ'nın ifadesiyle kendinden önceki hukemânın neredeyse hepsinden üstün olmaya namzet[1] ve de "ikinci muallim" lakabıyla tanınmaya devam eden[2] Fârâbî'nin eserleri mevcut bulunuyorsa da İbn Sînâ'nın yaygın şöhretinin daha ağır bastığı bir dönem yaşanmaktaydı. Farklı düşüncelere sahip Ebu Bekr b. Zekeriyyâ er-Râzî (251-313/865-920)[3], Ahmed İbn Miskeveyh (ö. 421/1030)[4] gibi Râzî'nin hemşehrileri, Behmenyâr (458/1066)[5] ve Şerefü'z-Zemân el-Îlâkî (ö. 536/1141)[6] gibi İbn Sînâ'nın talebeleri, Râzî 16 yaşında iken Hemedân'da vefat eden Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (480-560/1087-1165)[7], Râzî'nin hocasından ders alan ve İşrâk felsefesinin temsilcisi olan Şihâbüddîn Yahyâ es-Sühreverdî (549-587/1154-1191) gibi düşünürlerin eser ve fikirleri de bundan nasibini almıştı.

Çok uzaklarda bulunan İbn Bâce (ö. 533/1139), İbn Tufeyl (506-581/1110-1185), İbn Rüşd (520-595/1126-1198) ve özellikle Râzî'yi ağır dille eleştiren çağdaşı Abdullatîf el-Bağdâdî'nin (557-629/1167-1231) eserlerinin veya fikirlerinin Râzî döneminde bu bölgelere ulaşabildiğine dair bir delil görünmemektedir. İhvânu's-Safâ'nın[8] Yeni Eflatuncu ve Yeni Fisagorcu görüşlerinin ise daha çok Batınî Hasan Sabbah taraftarlarınca canlı tutulduğu söylenebilir.

Yine bu dönemde, her ne kadar edebiyat ve dil çalışmaları açısından ele alınıyor olsa da Mütenebbî'nin (303-354/915-965) ve Ma'arrî'nin (363-449/973-1057) şüphe ve karamsarlık içeren ifadeleri de dikkati çekmektedir. Nitekim Râzî'nin bu iki şairin eserlerine şerh yazdığı bilinmektedir.

Görüldüğü üzere o dönemde ve o coğrafyada etkinliği en çok hissedilen, eserleri üzerinde çokça durulan, isimlerinin gölgesi altında çalışılan iki seçkin şahsiyet İbn Sînâ ve Gazâlî'dir. Özellikle Gazâlî'nin şahsında Eş'arî Kelâmının, Şâfi'îliğin,

---

[1] Râzî, **el-Münâzarât,** s. 32-33.

[2] Râzî, **es-Sirru'l-Mektûm,** Sül./Damad İbrahim Paşa, no: 845, vr. 61a, 152b.

[3] Râzî, **el-Metâlibu'l-'Âliye**, Beyrut 1407/1987 (Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî), c. IV, s. 401-409; c. VIII, s. 51; **Nihâyetü'l-'Ukûl,** Kayseri Raşid Efendi Ktp., no: 504, vr.39a, 260a; **el-Mulahhas,** Sül./Kılıç Ali Paşa, no: 313, vr. 196b-303a; **Hadâiku'l-Envâr**, Sül./Carullah, no: 1131, vr. 96a, 101a.

[4] Râzî, **el-Metâlib**, c. VII, s. 98.

[5] Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye,** Beyrut 1410/1990 (Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî), c. II, s. 280, 336.

[6] Râzî, **el-Ecvibe**, Almanya, Osterreichischen National Bibliothek, no: 2130 (Süleymaniye Ktp., Mikrofilm Arşivi, no: 2592), vr. 39b, 49ab.

[7] Râzî, **el-Mebâhis,** c. I, s. 346; c. II, s. 394, 397, 405, 407; **Nihâyetü'l-'Ukûl,** vr. 183a, 224b, 232a, 257a; **el-Metâlib**, c. V, s. 51; **el-Mulahhas,** vr. 37a.

[8] Râzî, **el-Metâlib**, c. VIII, s. 343.

Tasavvufun toplanmış olması, ayrıca sırf Hadis, sırf Fıkıh gibi tek yönde uzmanlaşmış bilginlerin Felsefeye bakışlarının seleflerinden farklı olmaması, yanlış anlamaların veya hiç incelemeden ve taassuba dayalı tavır alışların mevcudiyeti gibi hususlar söz konusu olsa da, halen Felsefeyle iç içe olmayı veya hiç olmazsa ilgili olmayı sağlayan Tıp, Astronomi, Matematik vb. bilimlerde çalışanlar çoğu kez felsefenin, daha doğrusu felsefe ve din uzlaşmasının hizmetinde olmaya devam etmektedirler.

Hiç şüphesiz, Kelâmî akımlar önceki dönemlere nazaran çok daha fazla çeşitlilik arz etmektedir. Ehl-i Sünnet diye nitelendirilen Eş'arîlik ve Maturîdîlik yanında, ehl-i bid'at olarak nitelendirilen Mu'tezilîlik, Haricîlik, Râfizîlik, Müşebbihe, Kerrâmîlik, Cebriyye, Mürcie, Şî'a ve bunların kendi içlerindeki birçok kolları, İslâm'ın doğu coğrafyasında da hareketliliğini korumaktadır. Bu akımların bir kısmında siyasî içerik ağır basarken, bir kısmı sadece itikâdî fırka hüviyetindedir. Bir kısmı amelde Şafiîlik, Hanefîlik ve Hanbeliliği takip ederken, bir kısmının ise kendilerine özgü İslâm Hukuku sistemleri mevcuttur. Tabi ki felsefeyle irtibat ve akılcılık açısından öne çıkan isimler Mu'tezilîlik ve Maturîdîlik olmakta fakat, felsefenin bütün konularına temas etme konusunda özellikle Gazâlî'nin sayesinde Eş'arî Kelâmcılığı kendisini daha fazla hissettirmektedir.

Bu geniş topraklardaki Kelâmî akımlar genelde bir arada varlıklarını sürdürüyorsa da, bazılarının daha yoğun olduğu bölgeler ve şehirler de yok değildi. Meselâ, Hârizm bölgesindeki şehirlerin çoğu Mu'tezilî Hanefî iken,[1] Horasan, Garcistan ve Gur bölgelerinde daha çok Kerrâmîler hakim durumdadır.[2]

İsmailîlerin muhkem kalelerinden Cihânguşâ ile Alamut'a yakın ve Râzî'nin memleketi olan Rey'de büyük çoğunluk Şî'î iken, bunları izleyen Hanefî ve daha az olan Şâfi'î nüfusu ayrı ayrı mahallelerde bulunmaktadır. Zaman zaman vuku bulan taassup kökenli çatışmalarla Şî'îler, diğer iki unsurun birleşmesiyle azınlığa düşerken, galip taraflar da birbirleriyle çatışmaya başlamış, dolayısıyla dengeler her zaman aynı olmamıştır.[3]

---

[1] Zehebi (Şemsüddin), **Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ**, Beyrut 1417/1997 (Dâru'l-Fikr), c.XV, s.299; Kazvînî (Zekeriyya), **Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-'İbâd**, Beyrut 1418/1988 (Dâr Sader), s. 378.

[2] Sıddîkî (İktidar Hüseyn), "Gurlular", **DİA**, c. XIII, s. 20.

[3] Hamevî (Yâkût), **Mu'cemu'l-Buldân**, Beyrut 1410/1990 (Dâru'l-Kütütbi'l-İslâmiyye), c. III, s. 132; Kazvînî, **Âsâru'l-Bilâd**, s. 376.

Tabi ki zâhid ve sûfî kisvesi altında, cahil insanları kandıranların sayısı da az değildir.[1] Çeşitli yollarla çoktan beri etkilerini icra eden Hint, İran ve Yunan fikirlerinden bariz izler taşıyan sözde tasavvuf hareketlerinin neden olduğu cephe almalara karşı, Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazâlî, hakiki tasavvufun Ehl-i Sünnet mezhebine ters düşmediğini eserleriyle göstermişler ve bu hususu zihinlere kuvvetli bir şekilde telkin etmeyi başarmışlardır. Türk çevrelerinde gelişen tasavvufî fikirler ise çok daha fazla birleştirici olmakta, dinî esaslara derin ve samimi bir itaat sergilenmekte, halk arasında olduğu gibi, devlet adamları yanında da mutasavvıflar büyük hürmet görmektedir.[1]

B. RÂZÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Düşünürümüzün aldığı aile ve okul eğitimi, etkilendiği şahıslar, malî durumu, seyahatleri ve münazaraları, hükümdarlar ve devlet adamlarıyla ilişkileri, ilmî çalışmalarında riayet ettiği prensipleri, telif üslûbu ve amaçları, ilgilendiği bilim dalları, yazdığı eserler ve telif tarihleri, devrindeki akımlara yaklaşımı ve kendisine karşı takınılan tavırlar gibi bize, Râzî'yi daha doğru anlayabilmek ve görüşlerinin ardındaki amilleri tespit edebilmek noktasında yardımcı olacak bilgileri, teferruata dalmadan fakat lüzumlu açıklamalara da yer vererek sunmaya çalışacağız. Râzî üzerinde yapılmış birçok çalışmada sadece önceki kaynaklardan nakle dayalı şekilde sunulmuş olan bu hususları, elden geldiğince ilmî değerlendirmeye ve ölçülere tabi tutarak incelemeye çalıştık.

1. Hayatı

Lakap, künye ve nisbelerini içeren şekilde tam ismi, tarihî kaynaklarımızın hemen hepsinde belirtildiği üzere şu şekildedir:

el-İmâm el-'Allâme Huccetu'l-Hak Ebu'l-Me'âlî Ebu'l-Fedâil Fahruddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Hatîbu'r-Rey Ebu'l-Kasım Ziyâüddîn Ömer b. Huseyn er-

---

[1] Râzî, **İşârâtü'n-Nuzzâr**, Köprülü Ktp., no: 793/1, vr. 60b; **es-Sirru'l-Mektûm,** vr. 89b; **Mefâtîhu'l-Gayb,** Beyrut 1415/1995 (Dâru'l-Fikr), c. XVI, s. 39; **el-Mesâilü'l-Hamsûn**, Kahire 1328/1910 (Matba'atü'l-Kürdistâni'l-'İlmiyye, ***er-Resâilü't-Türâsiyye*** içinde , 15. risâle), s. 358; **Münâzara fi'r-Redd 'ale'n-Nasârâ**, Beyrut 1986 (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî), s. 46, 75.

Râzî et-Taberistânî (et-Taberî) el-Mekkî el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî eş-Şâfi'î el-Eş'arî.[2]

Dedesi Hüseyn el-Hatîb (veya:el-Hatîbî)'den, Ebû Bekr'e kadar uzanan soy silsilesi ise şu şekildedir: Hüseyn el-Hatîb(î) b. Âhmed b. Mahmûd b. Mevdûd b. Sâbit b. Müseyyeb b. Mutahhar b. Hammâd b. Abdullah b. Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Sıddîk.[3]

Babası Ziyâüddîn Ömer, Rey kentinin meşhur hatibi olduğu için daha çok "İbnü Hatîbi'r-Rey" veya kısaca "İbnü'l-Hatîb" denilmiştir. "Ebû Abdullah" künyesini kullanmakla birlikte Abdullah adında bir oğlunun olduğuna dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kelâm, Tefsir ve Fıkıh Usûlü kitaplarında daha çok "Fahruddîn" veya kısaca "el-Fahr" ve "el-İmâm" şeklinde anılmıştır.[4] Rey doğumlu olduğu için ve çok sayıdaki diğer Fahruddînlerden ayırt edilmesi amacıyla "Râzî" nisbesiyle birlikte anılması tercih edilmiştir.

Dedesi Hüseyn de Rey kentinde hatiplik yapmıştır. Fakat onun "Hatîbî" diye nitelendirilmesi, kendisi hayattayken değil, "hatiplik yapmış olan dedeye nispet edilme" amacıyla, torunları zamanında gerçekleşmiştir.[1] Râzî'nin büyük dedesi ise Mekke doğumlu olup, kırk sene orada zengin bir tacir olarak ikamet etmişti ve ken-

---

[1] Köprülü (Fuad), **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara 1984 (Diyanet İşleri Başkanlığı yay.), s. 15-18.

[2] Râzî'ye özel yer ayıran tarihi kaynaklarımızın çoğunda mevcut bulunan tanıtıcı mahiyetteki bu tam isme, Râzî'ye ait eserlerin yazma nüshaları başında bulunan elliyi aşkın övgü dolu diğer nitelemeler dahil edilmemiştir.

[3] İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) ile Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1339/1920) arasındaki zaman diliminde yazılmış ve Râzî'ye yer ayırmış tarihi kaynaklardan ulaşabildiğimiz elli iki eserde "Muhammed b. Ömer b. Hüseyn" ibaresi ittifakla sabittir diyebiliriz. Bu kaynaklar arasında sadece Şehrazorî "Muhammed b. Hüseyn", sadece Sübkî "Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Hüseyn", sadece Üdfüvî ve Bedruddîn el-'Aynî "Muhammed b. Ömer b. Hüseyn b. Ali" şeklinde kaydetmişlerdir. "Muhammed b. Ömer b. Hüseyn b. Hasen b. Ali" şeklinde belirtenler ise İbnü'ş-Şa'âr ve İbn Hallikân'dır. Özellikle İbn Hallikân, Râzî'nin hayatı ve eserleri konusunda olduğu gibi, bu soy zinciri konusunda da, kendisinden sonra gelen birçok tarihçiye kaynaklık etmiştir (Safedî, Zehebî, İbn Kesîr, İbn Kâdî Şühbe, Dâvûdî, Bağdatlı ve daha birçok yazar). Elli iki kaynağın yirmi ikisi, Râzî'nin Ebû Bekr soyundan geldiğini belirtir. Diğerleri ise, soyuyla ilgili nisbelere değinmezler. Râzî'nin dedesi Hüseyn'den Ebû Bekr'e kadar uzanan silsile için bkz. Müstakîm Zâde Süleymân Sa'düddîn, **Mecelletü'n-Nisâb**, Sül./Halet Efendi, no: 628, vr. 242a, 246a, 459b-460a; Bedîüzzemân Fürûzanfer, **Mevlâna Celâleddin**, İstanbul 1963 (MEB yay.), çev. F. Nafiz Uzluk, s. 7, 12.

Ebû Bekr'e uzanan bu silsileye göre, Mevlânâ'nın babası Bahâüddîn Veled Muhammed el-Belhî'nin (ö. 628/1231) ve Râzî'nin (baba tarafından) dedeleri Hüseyn el-Hatîb(î) olmaktadır. Bu durumda, Bahâüddîn Veled ile Râzî, amca çocuklarıdırlar. Fakat bu tespiti güçlendirecek diğer tarihi delillerin de araştırılması gerekmektedir.

[4] Müstakîm Zâde, **Mecelletü'n-Nisâb**, vr. 114b-115a.

disi Ebû Bekr'in soyundandı.[2] Bu yüzden Râzî, "Mekkî" ve "Bekrî" nisbeleri ile anılmıştır. Ayrıca bu soyun bağlı olduğu kabile ve koluna işaretle "Kuraşî" ve "Teymî" nisbeleri, daha sonra Mekke'den göç edip Taberistân'a yerleştikleri için "Taberistânî" veya "Taberî" nisbeleri, Râzî nisbesinin ardına sıralanmıştır. Amelde Şâfi'î ve itikatta Eş'arî olduğuna işaretle de Şâfi'î ve Eş'arî nisbeleriyle anılmıştır.[3]

Soyu konusunda değişik iddialar ileri sürülmüş ve hem Araplar hem de İranlılar tarafından sahiplenilmeye çalışılmıştır. Buna karşın, İbn Haldun'un da işaret ettiği üzere, İslâm dünyasındaki ilmî atılımın, Arap olmayan ('Acem) âlimlerce gerçekleştirilmiş olduğu da bilinmektedir. Râzî'nin de içinde bulunduğu bu âlimlerin çoğu, nesep itibariyle Arap olsalar bile, din ve bilim dili olarak resmîleşmiş Arapça'yı kullansalar bile, ana dilleri, yetişme tarzları, yani, kültür açısından Arap kabul edilmemeleri gerekir. Zira, Arapların aksine Acemler, diğer ifadeyle Türkler ve Farslılar, İslâm'dan önce de zaten köklü medeniyet sahibidirler ve Müslüman olmaları sonucu, medeniyetleri İslâmî hüviyet kazanmakla kalmamış, aynı zamanda bu medeniyeti "İslâm Medeniyeti" denilebilecek seviyeye çıkarmışlardır.[4] Dolayısıyla, içinde yetiştiği, eserler verdiği coğrafya ve dönemin söz sahibi isimlerinin Selçuklular, Hârizmşâhlar, Horasan Atabeyleri olan Kumaclar ve Gurlular olduğu dikkate alınırsa, Râzî'nin Fars kültürüyle etkileşim içindeki Türk kültürünün bir üyesi olarak görülmesi makul karşılanmalıdır.[5] Sonuç itibariyle, Mevlânâ ve babası Bahâüddîn Veled ne anlamda Türk iseler, Râzî de o anlamda Türk kabul edilmelidir diyebiliriz.

---

[1] A.e., vr. 200a.

[2] İbnü'ş-Şa'âr (Kemâlüddîn b. Ahmed b. el-Mavsılî), **'Ukûdü'l-Cümân fî Şu'arâi Hâze'z-Zemân,** Sül./Esat Efendi, no: 2327, c. VI, vr. 54a.

[3] Düşünürümüz Râzî ile aynı asırda yaşamış, aynı senede ölmüş, ismi, baba ismi, künyesi ve doğum yeri aynı olan Ebu'l-Fâdâil Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî ise, Hanefî büyüklerindendir. Bkz. Bedrüddîn el-'Aynî, **'İkdü'l-Cümân fî Târîhi Ehli'z-Zemân**, Sül./Gülnüş Valide Sultan, no: 63, vr. 646b; Kâtip Çelebi, **Süllemu'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl**, Sül./Şehit Ali Paşa, no: 1887, c. III, vr. 244.

[4] İbn Haldûn, **el-Mukaddime**, s. 628-630.

[5] Râzî'nin soyu hakkında bilgi veren kaynaklarımızın çoğunda "Bekrî" nisbesinin vurgulandığını belirtmiştik. Râzî'nin talebesi ve dostu olan şair İbn 'Uneyn, bir methiyesinde Râzî'nin "Ömerî" olduğunu belirtir (Yakut, **Mu'cemu'l-Üdebâ**; Beyrut 1993 (Dâru'l-Garbi'l-İslamî) c. VI, s. 2665; İbn Ebî Usaybi'a, **'Uyûnu'l-Enbâ,** Beyrut trs. (Mektebetü'l-Hayat), s. 464; Salâhuddîn es-Safedî, **el-Vâfî bi'l-Vefeyât,** Wiesbaden 1974, c. IV, s. 253). Tahminimizce, İbn 'Uneyn, "Ömerî" ifadesini, Hz.Ömer'e değil, Râzî'nin babası Ziyâüddîn Ömer'e nispet amacıyla kullanmıştır. Çünkü, "Ömerî" kelimesini "Fahriyye" kelimesinin sıfatı olarak sunmuştur. Anlaşılacağı üzere, "Fahruddîn" lakabı babası tarafından Râzî'ye verilmiş olmalıdır. Nitekim, İbn 'Uneyn'in bu şiirini nakleden ve aynı zamanda Râzî'nin "Bekrî" olduğunu açıkça ifade eden tarihi kaynaklar, bu konuda herhangi bir tu-

Düşünürümüz Râzî, Sultan Sancar'ın (dönemi: 511-552/1117-1157) idaresindeki Büyük Selçuklu Devleti sınırları dahilinde bulunan Rey kentinde en sahih görüşe göre 25 Ramazan 544/24 Ocak 1150 Pazar günü dünyaya gelir.[1]

---

tarsızlık görmediklerine göre, "Ömerî" kelimesinin, bizim tahmin ettiğimiz anlamda anlaşıldığını söyleyebiliriz. Taşköprü Zâde'nin ifadesine göre Râzî, kendi eserlerinde, soyunun Hz.Ömer'e dayandığını açıkça ifade etmiş olmakla beraber, tarihçiler tarafından Bekrî diye takdim edilmiştir (**eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye**, s.100; **Miftâhu's-Se'âde**, c. I, s. 174). Ulaşabildiğimiz eserleri çerçevesinde Râzî'nin bu yönde ne açık ne de imalı bir ifadesine rastlanılmıştır.

Râzî'yi halk nazarında kötülemek amacıyla ortaya atılan asılsız bir iddiaya göre o, "Muhammed-i bâdî (veya: tâzî) şöyle dedi, Muhammed-i Râzî de şöyle der" diye söylermiş! (Bâdî ve tâzî kelimeleri bedevî ve Arap anlamına gelmektedir). Bkz. Sıbt İbnu'l-Cevzî, **Mir'âtü'z-Zemân**, c. VIII/II, s. 542; Ebû Şâme el-Makdisî, **Terâcimu Ricâli'l-Karneyn**, s. 68; Bedrüddin el-'Aynî, **'İkdü'l-Cümân**, vr. 646b). Bu konudaki farklı görüşler için bkz. M. Sâlih ez-Zerkân, **Fahruddin er-Râzî ve Ârâühü'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye**, Kahire 1383/1963, s. 13-15.

Zerkân ve Uludağ'ın, nesep âlimi Mervezî'nin yazdığı *el-Fahrî* adlı eser ile Râzî'nin soyu arasında bağlantı kurmaları ise ilgi çekicidir. Zerkân şöyle demektedir: "İsmail b. Hüseyn b. Muhammed el-'Alevî, *Kitâbü'l-Fahrî fi'n-Neseb*'i Râzî için telif etmiş ve onu (yani Râzî'yi, soyu itibariyle) Kureyş'e bağlamıştır." Kaynak olarak, Bağdatlı'nın *Hediyyetü'l-'Ârifîn*'ini gösterir (Zerkân, a.e., s. 13, dipnot; Bağdatlı, a.e., c. I, s. 211). Bir sayfa sonrasında şu ifadelere yer verir: "Kanaatimce, Râzî'nin nesebi konusundaki bu hata, henüz Râzî hayattayken vuku bulmuş olup, yeni ortaya çıkmış değildir. Nesebi konusunda şüphe uyandıran iddialarla karşılaşmamış olsaydı, Râzî, nessâbe (soy bilgini) el-'Alevî'den, kendi soyunun Kureyş'e bağlı olduğunu ispat etmesini istemezdi." Uludağ ise "Şî'î nesep âlimi İsmail b. Hüseyn'e, *el-Fahrî* isimli risâle yazdırılarak, nesebinin Kureyş'e bağlanması sağlanmıştı" der ve o da, Bağdatlı'yı kaynak gösterir (Uludağ, **Fahrettin Râzî**, s. 13).

Öncelikle belirtelim ki, Bağdatlı, adı geçen nessâbenin, Râzî'nini soyunu *el-Fahrî* eserini yazmak suretiyle Kureyş'e bağladığını söylemediği gibi, bunu ima eden bir ifadesi de yoktur. Biraz önce altı çizilerek dikkat çekilmiş olan ifade, Bağdatlı'nın ifadesi değil, Zerkân'ın yanlış anlamasından kaynaklanan kendi ifadesi ve kanaatidir. Bu yanlış kanaate dayanarak diğer bir yanlış yorumda bulunur ve Râzî'yi, soyunu Kureyş'e bağlaması için nessâbeden, *el-Fahrî* adlı bir eser yazmasını istemekle itham eder. *el-Fahrî* kitabını risâle olarak zikreden Uludağ, yumuşak bir ifade kullanarak, *el-Fahrî*'nin, belirtilen amaç doğrultusunda, adı geçen nessâbeye (başkalarının teşebbüsü sonucu) yazdırıldığını belirtir. Adı geçen nessâbenin, Hz. Ali soyundan gelmesi sebebiyle "el-'Alevî" nisbesini almış olması, mutlaka Şî'î olmasını gerektirmemektedir. Bu zatın, Tâlibîler soyuyla ilgili eserler yazmış olması sebebiyle Şî'îler tarafından sahiplenilmesi de Şî'î olduğunu ispat için yeterli değildir.

Böylece iki araştırmacının da Bağdatlı'nın ifadesini yanlış değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Zira, *el-Fahrî* adlı eserin "Râzî için" telif edildiği doğrudur. Fakat bu "için"lik, nesep bağlantısını ispat anlamında değil, sadece "ithaf" anlamındadır. *el-Fahrî*'yi yazan nessâbenin ifadesine göre, Râzî "Benim için Tâlibîlerin soyları hakkında bakabileceğim ufak bir eser tasnif etmeni arzu ederim, bu ilim hakkında cahil olarak göçmek istemiyorum" der ve o da bu konuda bir eser yazarak Râzî'ye ithafen ismini *el-Fahrî* olarak belirler (Yakut, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, c. VI, s. 655). *el-Fahrî*'nin girişinde ise, bu eserin Tâlibîlerin soyuyla ilgili olduğunu ve bu konuda yazdığı önceki eserlerine kıyasla daha övünçlü (şerefli ve değerli, yani "fâhrî") olması amacıyla, eser ismini Râzî'nin yüksek lakabına (el-Fahr) nispet ederek *el-Fahrî fi'n-Neseb* diye belirlediğini açıkça ifade eder (İsmail el-Mervezî, **el-Fahrî fî Ensâbi't-Tâlibiyyîn**, Kum 1409/1988, tahkik: Mehdî Recâî, s. 5-7). Hem bu eseri hem de Râzî'nin yazdığı *eş-Şeceretü'l-Mübârek fî Ensâbi't-Tâlibiyyîn* (Kum 1409/1988) adlı eserini iyice tetkik etmemize rağmen, Râzî'nin soyuyla ilgili bir şecere bağlantısı tespit edemedik. Zaten tespit edilmesi de imkansız gibidir. Zira, her iki eser de, sadece Tâlibî soyuyla ilgili bilgileri sunmaktadır ve Râzî, Hz. Ebû Bekr soyundandır.

[1] Râzî, 7 Şaban 601'de tamamladığı Yusuf suresi tefsirinde (**el-Mefâtîh**, c. XVIII, s. 148, 233) 57 yaşına ulaştığını belirtir ki, mezkur tarihi teyid etmektedir. 543/1149 tarihinde doğduğunu belirten kaynaklar da mevcuttur. Bu konudaki farklı görüşler için bkz. Zerkân, **Fahruddîn er-Râzî**, s. 15-16.

İlk eğitimini, Hadis, Fıkıh ve Kelâm ilimlerinde uzman olması yanında aynı zamanda etkileyici hitabete sahip ve sûfî bir zat olan babası Ziyâüddîn Ömer'den alır.[1] Râzî onu her zaman hayırla yâd etmiş ve ondan için "üstad, imam, sa'îd, zâhid baba" ifadelerini kullanmıştır.[2] Baba Ziyâüddîn, Kelâm ilminde Ebu'l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî'nin (ö. 512/1118) talebesidir ki ilim silsilesi Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye (ö. 324/820) ulaşır. Amelî mezhep usûl ve fürûunda ise, hadisçiliğiyle meşhur Muhyi's-Sünne el-Bağavî'nin (ö. 516/1122) talebesi olup, silsilesi İmam Şâfi'î'ye ulaşır.[3] Yine, Ebu'l-Kâsım el-Ensârî kanalıyla Tasavvufta Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) yolunu izlediği söylenebilir.[4] Bununla birlikte Ziyâüddîn, kelâmcılı yönüyle daha çok tanınmıştır ve bu sahada övgüyle anılan *Gâyetü'l-Merâm* adlı eserin sahibidir.[5] Büyük ihtimalle 556-557/1161-1162 yıllarında vefat ettiğinde oğlu Râzî henüz 12-13 yaşındadır.[6]

Tahsiline ara vermeyen Râzî, Kemâlüddîn es-Simnânî denilen zatın yanına (muhtemelen Nîsâbûr'a) giderek ondan bir süre fıkıh dersleri alır.[7] Bu zat, tam adıyla, Kemâlüddîn Ebu Nasr Ahmed b. Zeyd es-Simnânî'dir (ö. 575/1179) ve Gazâ-

---

[1] Sübkî (Tâcüddîn), **Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ** , Mısır trs., c. VIII, s. 86; İbn Kâdî Şühbe (Takıyyüddîn), **Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye**, Beyrut 1407/1987 ('Âlemü'l-Kütüb), c. II, s. 15.

[2] Râzî, **İşâratü'n-Nuzzâr**, vr. 52a, 69b, 82a; **Nihâyetü'l-'Ukûl,** vr. 187b, 191a; **el-Muhassal**, Beyrut trs., (Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye), s. 147; **Tahsîlü'l-Hak,** vr. 231b; **Levâmi'u'l-Beyyinât,** Kahire 1323/1905 (el-Matba'atü'ş-Şerefiyye), s. 240, 264; **el-Mefâtîh,** c. I, s. 17, 108; c. XII, s. 145; c. XIII, s. 44, 129, 211; c. XVII, s. 190; c. XIX, s. 23; XX, s. 148; XXIV, s. 248; c. XXVII, s. 48; **Menâkıbu'l-İmâmi'ş-Şâfi'î**, Beyrut 1413/1993 (Dâru'l-Cîl), s. 43, 44, 47.

[3] Râzî, **Tahsîlü'l-Hak**, vr. 232ab.

[4] Râzî, **el-Mefâtîh,** c. I, s. 108.

[5] İbn Kâdî Şühbe, a.e., c. II, s. 15.

[6] Babasının 559/1164'de öldüğünü belirten tek kaynak Bağdatlı İsmail Paşa'dır (**Hediyyetü'l-Ârifîn**, c. I, s. 784). Bu konuya değinen günümüz çalışmalarında da aynı tarih sunulur. İbn Kâdî Şühbe ise tahminen 560-580/1165-1184 arasında ölmüş olabileceğini belirtir (**Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye**, c. II, s. 15). Fakat, Râzî, ölmüş insanlarla rüyada görüşülebileceği ve onlardan bazı doğru bilgiler öğrenilebileceği hakkında örnekler verirken "Henüz öğrenim (te'allüm) başlangıcında, çocuk (sabî) iken bir mesele okuyordum. Babamı rüyamda gördüm. Bana şöyle dedi..." ifadelerine yer verir (**el-Metâlib,** c. VII, s. 228). Bahsettiği meselenin kelâmî ve üstelik delillere yer verir mahiyette önemli bir konu olduğu anlaşılmaktadır. Küçük sabî ile sabî ayırımında bulunması (**el-Mefâtîh**, c. XXI, s.156), 6-7 yaşından başlattığı sabiliği 14 yaşla sınırlaması (A.e., c. XVIII, s. 114, c. XXVIII, s.18) ve yukarıdaki ifadesi asıl alınarak tahminde bulunulmuştur. Bağdatlı'nın eserindeki veya onun dayandığı eserdeki tarihin ise yanlış okunma veya yazılma sonucunda ortaya çıkması ve h.557 tarihinin kastedilmiş olması da bir ihtimaldir ("tis'" ve "seb'" kelimelerinin yazılışındaki yakınlıktan hareketle).

[7] İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zemân**, Beyrut 1398/1978 (Dâr Sader), c. IV, s. 250; İbn Kâdî Şühbe, **Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye,** c. II, s. 65; Aynî, **'Ikdü'l-Cümân**, vr. 646a. Bu zatın Nîsâbûr'daki Şâfi'îlerin reisi olduğu (A. Sadık Erzî, "İbn Bîbî", **İA** (MEB), c. V/II, İstanbul 1968, s. 712) ve Nîsâbûr'da öldüğü (Cemâlüddîn el-İsnevî , **Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye**, Beyrut 1416/1996 (Dâru'l-Fikr), s. 228) bilinmektedir.

lî'nin meşhur talebelerinden Muhammed b. Yahyâ en-Nîsâbûrî'nin (ö. 548/1153) talebesidir.[1] Bir süre sonra, Rey'e döner ve Mecdüddîn el-Cîlî'den Felsefe ve Kelâm ilimlerini tahsil eder. Bu zat da Muhammed en-Nîsâbûrî'nin talebelerindendir. Merâğa'da ders vermek için Rey'den ayrıldığında, Râzî de hocasıyla birlikte gider ve uzun bir süre ondan ilim almayı sürdürür.[2] Râzî'nin oğlu Ziyâüddîn Alî'nin vurguladığı üzere, en çok istifade ettiği ve uzun süre okuduğu hocası Mecdüddîn'dir, denilebilir.[3] Bu zat aynı zamanda, Şihâbüddîn el-Maktûl es-Sühreverdî'ye de (548-587/1153-1191) Merâğâ'da hocalık yapmıştır.[4]

Bazı kaynaklarda *el-Hâiz fî 'İlmi'r-Rûhânî* sahibi et-Tabesî[5] ve Şî'anın önde gelen âlimlerinden Mahmud b. Ali el-Hummusî de Râzî'nin hocaları arasında zikredilmektedir.[6] Fakat bu rivayetler, tarihi gerçeklerle uyuşmamaktadır.[7]

---

[1] İsnevî , **Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye**, s. 228.

[2] İbn Hallikân, **el-Vefeyât,** c. IV, s. 250; 'Aynî, **'İkdü'l-Cümân**, vr. 646a.

[3] İbnu'l-Fuvatî, **Telhîsu Mecma'i'l-Âdâb fî Mu'cemi'l-Elkâb**, Bağdat 1962, c. IV, s. 358; Yakut, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, c. VI, s. 2591-2592; İbn Ebî Usaybi'a, **'Uyûnu'l-Enbâ,** s. 462; Şehrazôrî (Şemsüddîn). **Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravdatül-Efrâh**, Sül./Fatih, no: 4516, vr. 263b-264a.

[4] Yakut, a.e., c. VI, s. 2807; İbn Hallikân, a.e., c. VI, s. 269; İsnevî, a.e., s. 393. Yusuf Şevki Yavuz ise Mecdüddîn el-Cîlî'yi Sühreverdî el-Maktûl'ün öğrencisi olarak gösterir (**DİA,** c. XII, s. 89). Halbuki kaynaklarımızdaki ibare çok sarihtir. Kazvînî'ye göre, Sühreverdî ile Râzî arasında münazakereler olmuştur ve ölümünden sonra *et-Telvîhât* adlı eserini görmüş ve takdir etmiştir (**Âsâru'l-Bilâd**, s. 395). Râzî'nin onun hakkında "zihni, ateşli bir zekâ ve idrâke sahip", onun da Râzî hakkında "zihni, övülecek derecede değil" dediği belirtilir (Şehrazôrî, **Nüzhetü'l-Ervâh,** Sül./Ayasofya, no: 2128, vr. 231a).

[5] Safedî, **el-Vâfî,** c. IV, s. 249.

[6] Hânsârî (Muhammed Bakır), **Ravdâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-'Ulemâ ve's-Sâdât**, c. VIII, Kum trs., s. 42.

[7] Ebu'l-Fadl Fahru'l-Hutebâ Muhammed b. Ahmed et-Tabesî'nin ölüm tarihi 482/1098 olup Râzî'den öncedir. Ayrıca bu zatın eseri *el-Hâiz fî 'İlmi'r-Rûhânî* değil *eş-Şâmil mine'l-Bahri'l-Kâmil*'dir. Muhtemelen *eş-Şâmil* kelimesi o dönem yazı stili gereği *el-Hâiz* olarak yanlışlıkla yazılmış veya okunmuştur, *fî 'İlmi'r-Rûhânî* ekî ise Safedî tarafından kitap konusuna işaret için eklenmiş bir ibare olmalıdır (Bkz. Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. II, s. 1024; Bağdatlı, **Hediyye,** c. II, s. 75). Ayrıca, Râzî, *es-Sirru'l-Maktûm*'un birçok yerinde bu yazardan ve eserinden alıntılar sunar. İbn Sînâ'nın talebesinin talebesinin talebesi olan Kutbuddîn Muhammed b. Ebû Tâhir el-Mervezî de et-Tabesî diye meşhurdur. *el-Hâiz* (veya *eş-Şâmil*) adlı bir eseri olduğuna dair herhangi bir bilgi tespit edilmediği gibi, 536/1142'de felç olmuş ve 539/1145'de, yani Râzî'den beş sene önce vefat etmiştir.Bkz. Beyhakî, **Tetimmetü Sıvâni'l-Hikme**, s. 111-112; Yâkût, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, c. IV, s.1761.

Mahmud (veya Muhammed) el-Hummusî ise Râzî ile çağdaş olup, Rey'deki İsnâ'aşeriyye'nin imamı olduğunu, Hz. Ali'yi Hz. Peygamber hariç tüm peygamberlerden üstün gördüğünü bizzat Râzî nakleder (**el-Mefâtîh,** c. VIII, s. 90-91). Dolayısıyla, Râzî'nin onun talebesi olduğunu söylemek yerine, onunla münazara yapmış olabileceğini söylemek akla daha yakındır. "İsnâ'aşeriyye katında muteber bir şeyh" dediği ve münazara yaptığını bildirdiği (**Nihayetü'l-'Ukûl,** vr. 368ab) kişi bu olmalıdır. Hânsârî'nin mutaassıp bir Şî'i olduğunu da unutmamak gerekir.

Dil, din ve hikmet bilimlerinde olgunluk kazanarak mezun olan Râzî, hiç eksilmeyen azmiyle, kendisini daha çok geliştirmeye çalışır, sürekli olarak okur, araştırır. Bu arada *Risâle fi 'l-Me'âd, İşârâtü 'l-Nuzzâr, 'İsmetü 'l-Enbiyâ, el-Muharrer fî Hakâiki 'n-Nahv* gibi ilk eserlerini vermeye başlar. Bir Kelâmcı gözüyle ilgisini çeken Felsefe kitaplarına da genişçe vakit ayırır. Kendi ifadesine göre Râzî, ilmî faaliyetlere adadığı hayatının önemli bir kısmını bu uğurda harcamıştır.[1] Aslında bu merak, Kelâm tahsili başlarından itibaren uyanmıştır.[2] Doğal olarak Tıp, Felekiyat, Riyaziyat gibi, Felsefeyle iç içe veya irtibatlı durumdaki diğer dallarla ilgili eserleri de tetkik eder.

Çağındaki âlimlerin ilmî olgunluk için seyahatlerde bulunma ihtiyacı göz önüne alınırsa, genç yaşta evlenmemiş olması lehte gözüken Râzî'nin[3] bir süre için yaşadığı geçim sıkıntısı[4], onun ilim aşkına ve tahsiline, bu uğurda yakın ve uzak diyarlara gitmesine, münâzaralara atılmasına engel olamamıştır.

O devrin gereği, diğer ilim merkezi şehirleri ziyaret edip ilmini geliştirmek, her yerde halka açık olarak yapılan münâzaralarda rüştünü ispat etmek, bir sultanın, devlet ricâlinin veya âlimlere destek veren zengin ailelerin himayesinde daha rahat

---

İbn Ebî Usaybi'a, Azerbeycan'ın Merâğa gibi önemli şehirlerinden biri olan Merend'de, oranın müderrisinden bir süre fıkıh okuduğunu, müderrisin oğlu Merend kadısı Muhyiddîn'den naklcder (**'Uyûnu'l-Enbâ**, s. 462) ise de bunu destekleyen bir başka kaynak tespit edilebilmiş değildir.

[1] Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, Sül./Yeni Cami, no: 764, vr. 1b-2a.

[2] Râzî, **Tahsîlü'l-Hak,** vr. 250b.

[3] Râzî'nin 601/1204'te ölen, evli ve çocuk sahibi olduğu anlaşılan Muhammed adında büyük oğlu, Râzî hayattayken Alâüddîn Tekiş'in ordusunda görev yapan ve muhtemelen Muhammed'le arası bir-iki sene olan Ziyâüddîn Ali, en küçükleri olduğu anlaşılan Şemsüddîn (Râzî'nin ölümünden sonra Fahruddîn) adlı oğlu vardır. Ayrıca, vezir Alâü'l-Mülk'le evlendirdiği bir de kızı bulunmaktadır. Muhammed, gençliğinin ilk yıllarında ('unfuvânü'ş-şebâb) iken, çocuk sahibi olarak öldüğüne göre, Râzî'nin en erken ihtimalle 570-575/1174-1179 yıllarında evlendiği düşünülebilir. İlimle iştigalden hiç bıkmadığı gibi, yemek yemeye ayırdığı vakitler için üzülen Râzî'nin geç evlenmesi, 40-50 yaşlarında bekâr olarak ölen o dönemlerin birçok âlimi olduğu düşünülürse, garip karşılanmaması gerekir.

[4] Buhârâ'da bulunurken çok fakir olduğu, bir tacirin toplayıp kendisine verdiği zekâtlarla Buhârâ'dan Horasan'a gidebildiğine, ayrıca (iksir kullanarak altın üretme anlamında) kimya sanatıyla uğraşma sevdasına kapılıp, bu uğurda büyük mal kaybına uğradığına dair Kıftî'nin iddiaları (**İhbâru'l-'Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ**, Mısır 1326/1908 (Matba'atü's-Se'âde), s. 190-191) ve Tebriz'deki Bakariyye medresesindeyken (ki böyle bir bilgiye diğer kaynaklarımızda rastlanmaz) aşırı fakirliğinden ötürü medrese civarındaki kelle kebapçısının dükkanına yaklaşarak, pişen kellelerin kokusuyla kendini avuttuğu, bunu farkeden dükkan sahibinin, ileride imkânı olursa ödemek üzere, Râzî'ye her gün bir kelle verdiği ve şöhret bulana dek, bir süre sırf bu gıda ile idare ettiğine yönelik Ebu 'Azbe'nin iddiaları (**er-Ravdatü'l-Behiyye fimâ Beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Matürîdiyye**, Beyrut 1409/1989 ('Âlemü'l-Kütüb), s. 105) abartılı, hatta yanlış bilgilere dayanıyor olmalıdır. İlk zamanlar

ilmî faaliyetlerde bulunmak amacıyla 29-30 yaşlarındayken (573-574/1177-1178) ömrünün sonuna kadar sürecek olan seyahatlerine başlar.

Önce, Horasan şehirlerinden Serahs'ta bir süre kalır. Oranın en büyük (ve dolayısıyla en zengin diyebileceğimiz) tabibi olan Sikatüddîn Abdurrahman es-Serahsî'nin ikram ve yardımlarına mazhar olur. Râzî de onun için *Şerhu Külliyâti'l-Kânûn*'u telif ederek hakkını ödemeye çalışır. Zaten, yazdığı eserin birçok konusunu, onun yanındayken karşılıklı münakaşa ve müzakerelerde bulunarak işlemiştir.[1] Bu tabiple sıkı dostluğu ömür boyu sürecektir.

Serahs'â çok yakın olan Nîsâbûr, o tarihlerde Selçukluların Horasan Atabeylerinden (Kumaclar) Togan Şah b. Ay Apa'nın (dönemi: 570-581/1174-1185) saltanat merkezidir. Bu melik, özellikle edebiyat dostu ve şairlerin hâmîsi olarak tanınmıştır.[2] Muhtemelen, tabip Serahsî'nin tavassutu sayesinde Râzî, Nîsâbûr'un önde gelen yetkililerinden es-Sadr Kıvâmüddîn Süheyl İbnü'l-'Azîz el-Müstevfî'nin himayesinde çalışmaya muvaffak olur.[3] Devlet işleri yanında ilmin her sahasıyla yakından ilgilenen ve büyük bir kütüphanesi olduğu anlaşılan bu zat için Râzî,

---

mâlî yönden pek güçlü olmasa da, taşesini temin edemeyecek derecede aşırı yoksulluğu, ilerleyen safhalarda sunulacak olan bilgiler ışığında, pek makul görünmemektedir.

[1] Râzî, **Şerhu Külliyâti'l-Kânûn**, İ.Ü. Merkez Ktp., no: 3522, vr. 2b-3a

[2] Şahinoğlu (Nazif), "Zâhîr-i Fâryâbî", **İA** (MEB), c. XIII, İstanbul 1982, s. 451. Togan Şah 576/1108'te Alâüddîn Tekiş'e tabiiyetini bildirecek ve onun himayesine alınarak "oğul" diye nitelendirilecektir (İbrahim Kafesoğlu, **Harezmşahlar Devleti Tarihi**, Ankara 1992 (TTK), s. 99, 103).

[3] Râzî bu zâta ithaf ettiği eserinde, onun ilmî ve idarî kişiliğinden, kendisine yaptığı yardımlardan büyük övgülerle söz eder. *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*'nin mukaddimesinde(c. I, s. 90) zikredilen bu şahıs hakkında ne yazık ki bir bilgi tespit edilememiştir. Sadece, Tekiş'e tâbiiyetini bildirmek üzere Togan Şah'ın gönderdiği iki devlet görevlisinden biri olduğunu bilmekteyiz (Kafesoğlu, a.e., s. 99). Râzî'nin "es-sadr" ve "melikü'l-vüzera" nitelemeleri de bunu göstermektedir. "Müstevfî" kelimesi ise, bir nisbe olmayıp, makam bildirmektedir. O dönemlerde, devlet hazinesinin gelir ve giderlerinden, yani tüm mali işlerden sorumlu olan "istîfâ divanı" (muhasebe divanı)nın reisine, "müstevfî" denilmekteydi ve derece bakımından vezirden sonra gelmekteyse de, gerektiğinde her ikisi de bir diğerinin nâibi sıfatıyla hareket edebilmekteydi (**İA** (MEB), c. VIII, İstanbul 1979, s. 897). İbnu'l-'Azîz el-Müstevfî şeklinde, ismin sonunda gelen "müstevfî" kelimesi ile el-'Azîz'in ('Azîzüddîn) de, Kıvâmüddîn'in de kastedilmesi mümkündür. Bu yüzden, el-'Azîz el-Müstevfî diye bilinen bir şahsın o devirde olup olmadığı önem kazanmaktadır. Nitekim, Selçuklularda, istîfâ ilminde yeni işlemler ve rakamlar geliştirmiş ve idarî bölgeler için kanunlar tasnif etmiş olan Ebu Nasr Ahmed el-Isbehânî (ö. 526/1132), el-'Azîz el-Müstevfî diye tanınmıştır (İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, c. I, s. 188-189). Yine, Zahîruddîn el-Beyhakî'nin (ö. 565/1170), 528-535/1134-1141 yılları arasında yazdığı *Vişâhu Dümyeti'l-Kasr* eserinde söz ettiği 'Azîzüddîn Ebu'l-Fütûh Ali b. Fadlullah el-Müstevfî et-Tuğrâî ismi geçmektedir (Yâkût, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, c. IV, s.1762, 1765). Dolayısıyla, Kıvâmüddîn'in bu iki şahıstan birinin oğlu olması muhtemeldir. Fakat, bunu kesinleştirecek yeterli delil mevcut gözükmemektedir. Ayrıca, 548/1153'te Kazvin'e uğrayan ve hadisçiliğiyle tanınmış olan Ali b. Muhammed el-Beyhakî de, İbnü'l-Müstevfî diye şöhret bulmuştur (Abdulkerim er-Râfi'î, **et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn**, Beyrut 1408/1987 (Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye), c. III, s. 403).

Nihâyetü'l-İcâz, el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve muhtemelen *Nihâyetu'l-'Ukûl* gibi önemli eserleri 575-576/1179-1180 yılları arasında kaleme alır. Daha sonraki yıllarda *el-Muhassal (el-Envârü'l-Kıvâmiyye)* ve *Tahsîlü'l-Hak* adlı çalışmalarını da ona ithaf edecektir.

Râzî'nin ilmî faaliyetleri sadece eser vermekle sınırlı kalmamaktadır. Mücadeleci bir kimliğe sahip olduğu için, sık sık münazaralar yapmaktan geri durmaz. Kendisine güvenin ve başarılı münazaralarının sağladığı tecrübenin etkisiyle, Hârizm bölgesine geçer. Çünkü, Hârizm'in sadece âlimleri değil, halkı bile münazaracıdır ve birçoğu, itikatta Mu'tezilî, fıkıhta Hanefî mezhebine bağlıdır. Hitabet ve Cedel ilmindeki mahareti, hasımlarını kısa sürede ikna edecek deliller sunması, hasımlarının dayandığı delilleri onlardan daha üstün tarzda önce ortaya koyup, ardından kesin delillerle bunları çürütmesi ile dikkati çeker. Cuma günleri verdiği vaazlarda da yeri geldikçe Mu'tezile'ye yüklenir ve "delil neyi gerektiriyorsa ona inanmak" ilkesine sımsıkı bağlı olan bu mezhep taraftarlarının Eş'arîliğe geçmeye azmetmelerine sebep olmaktadır.[1] Bu faaliyetleri ona şöhret kazandırır. Fakat aynı zamanda, hasımlarının baskısı sonucu Hârizm'den ihraç edilmesine sebep olur.[2]

İki sene kadar süren Hârizm macerasından sonra en geç 579/1183 yılında Râzî'nin Maveraünnehir'e geçtiğini görüyoruz.[3] Bu bölgenin birbirine yakın iki şehri, Buhârâ ve Semerkand da birer ilim merkezidir. Önce Buhârâ'ya uğrayan Râzî, oradan Semerkand'a geçer ve en az iki üç sene kaldıktan sonra tekrar Buhârâ'ya döner. Ayrıca, Hocend ve Benâkit'e de gider.[1] Maveraünnehir halkının çoğunluğu Hanefî ve Maturîdîdir. Bu yüzden, Râzî'nin arzu ettiği faaliyetler açısından müsaittir. Çünkü, Kelâmî konularda olduğu gibi, Fıkıh Usûlü ve Hilâf alanında da söz sahibidir. Nitekim, bu bölgedeki münazaralarında, Fıkhî konular ağırlık kazanır. Buhârâ'da Hanefî büyüklerinden Radıyyüddîn en-Nîsâbûrî, onun talebeleri olan Ruknüddîn el-

---

[1] Kazvînî, **Âsâru'l-Bilâd**, s. 377-378; Râzî, **Menâkıbu'l-İmâmi'ş-Şâfi'î**, s. 100-101.

[2] İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân,** c. IV, s. 250; Safedî, **el-Vâfî,** c. IV, s. 249. Râzî'nin Hârizm'de ikameti sırasında oradaki büyük ediplerle de münazaraları olmuştur. Bir defasında onlara müşkil bir mesele irad etmiş, onlar da cevap mahiyetinde eserler yazmışlardır (**el-Mefâtîh,** c. I, s. 136-137; c. VIII, s. 110; c. XXX, s. 185).

[3] Râzî'nin münazara yapacağı Nûruddîn es-Sâbûnî'nin ölüm tarihi 6 Safer 580'dir (Leknevî, **el-Fevâidü'l-Behiyye**, Beyrut 1418/1998, s. 74). Sâbûnî'nin hacdan dönüp Buhârâ'ya geldiği günlerde bu münazara cereyan etmiştir (**el-Münâzarât,** s. 14) ve Râzî Buhârâ'daki ilk münazaralarını Sâbûnî'den önce Radiyyüddîn en-Nisâbûrî ile yapmıştır (a.e., s. 5).

Kazvînî ve Şerefüddîn el-Mes'ûdî ile, Maturidî Kelâmcısı Nuruddîn es-Sâbûnî ile, Semerkand'da İbn Sînâ'yı tenkit eden eserleriyle ünlenmiş ve Râzî'nin *el-Mahsûl, el-Mebâhisü'l-Meşrıkıyye, Şerhu'l-İşârât* gibi eserlerini okutan Efdalüddîn Ömer el-Gaylânî ile münazaralarda bulunur.[2]

Belki de Râzî'nin Buhârâ'ya gelişindeki en önemli âmil, orada uzun yıllara dayanan bir gelenekle, talebelere ve âlimlere büyük imkanlar sağlayan Mâzeoğullarından yardım görme ümididir.[3] Şöhreti ve eserleri buralara ulaşmış olmasına, büyük kalabalıkların izleyeceği münazaraların bizzat onun için tertip olunmasına rağmen, mezhep taassubu nedeniyle olsa gerek, Râzî, umduğu desteği bulamaz. Muhtemelen 583-584/1187-1188 yıllarında Maveraünnehir'den ayrılır.

Bazı kaynaklar, Hârizm'e uğrayarak[4] Horasan bölgesine gittiğini[5], bazıları, memleketi Rey'e geri döndüğünü[6], bazıları ise Bâmyân'a, Fîrûzgûh'a ve sonunda Gazne'ye ulaştığını belirtir[7] ise de, kendi ifadesine göre Râzî, Maveraünnehir'den ayrıldıktan sonra Gazne'ye gider.[8] Sanırız bu ifadelerin hepsinde de gerçeklik payı vardır. Çünkü, Rey'e de Gazne'ye de gittiği kesin olarak bilindiğine göre her hâlükârda bu bölgelere uğrayarak uzun süren bir yolculuk yapmış olması pekâlâ mümkündür. Râzî'nin ifadesini asıl alarak belirleyecek olursak, önce Horasan'a, sonra,

---

[1] Râzî, **el-Münâzarât,** s. 7, 54.

[2] A.e., s. 7, 14, 22, 24, 32, 39, 43, 54.

[3] Kıftî, **İhbâru'l-'Ulemâ**, s. 190; Kıftî'nin, Mâzeoğulları diye bahsettiği aile, Buhârâ'daki Sünnî Hanefîlerin "Sadr"larıdır. "Sadr-ı cihan" ünvanıyla oranın dinî emîrleri olmuşlardır. Hepsinin de adının başına "burhânüddîn" şanı yerleştirilmiştir. Karahanlılar zamanından itibaren, Selçuklular, Budist Karahitaylılar, sonra, Hârizmşahlar idaresi altında bulunsalar da, şehrin yönetiminde gerçek söz sahibi olanlar "Burhân Ailesi" olmuş, servet ve nüfuzlarını hem ilmî hem de siyasî alanda kullanmasını bilmişlerdir. Binlerce talebeyi medreselerde besleyip okutmuşlardır. Dolayısıyla, Buhârâ, fakihler başta olmak üzere, birçok âlimin bir araya geldiği önemli merkezlerin belki de en gözde olanı idi. İşte, ünü uzak diyarlara yayılmış bulunan bu reis hanedanının kurucusu Ömer b. Mâze'ye (ö. 517/1125) nispet edilerek "Mâzeoğulları" diye de tanınmışlardır. Râzî'nin Buhârâ'da bulunduğu yıllarda ise, bu sülaleden es-Sadr Burhânüddîn Muhammed b. Ahmed (dönemi: 558-?/1163-?, ve 602/1206'da hacı) bulunmaktaydı. Râzî bu şahıstan hiç bahsetmediğine göre, bu aileden umduğu ilgiyi görememiş olduğu söylenebilir. Bu aile hakkında geniş bilgi için bkz. Kazvînî, **Âsâru'l-Bilâd,** s. 510; V. Viladimiroviç Barthold, **Türkistan**, Ankara 1990 (TTK, hazırlayan: H. D. Yıldız) s. 349, 356, 377; Yılmaz Öztuna, **Devletler ve Hanedanlar / İslâm Devletleri**, Ankara 1996 (Kültür Bakanlığı), c. I, s. 634; Zebîhullah Safâ, **Târîh-i Edebiyyât der Îrân**, Tahran 1336/1957, c. II, s. 59-60; Müstakîm Zâde, **Mecelletü'n-Nisâb**, vr. 48a, 140ab, 291b, 451a.

[4] İbnü'ş-Şa'âr, **'Ukûdü'l-Cümân**, vr. 54a.

[5] Kıftî, **İhbâru'l-'Ulemâ**, s. 190.

[6] İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân,** c. IV, s. 250; Safedî, **el-Vâfî**, c. IV, s. 249.

[7] Yakut, **Mu'cemü'l-Üdebâ,** c. VI, s. 2592.

[8] Râzî, **el-Münâzarât,** s. 7, 21.

Gurlular diyarına gider. Gurluların iki önemli şehrine, Bâmyân ve Fîrûzgûh'a uğrar. Burada, ömür boyu sıkı bir dostluk kuracağı ve eserler ithaf edeceği Gıyâsüddîn (önceleri: Şemsüddîn) Muhammed b. Sâm (dönemi: 558-599/1163-1203, 583/1187'den itibaren Hindistan sultanı) ve üç dört sene sonra Gurluların Bâmyân kolunun başında müstakil olarak bulunacak olan Bahâüddîn Sâm b. Muhammed (dönemi: 588-602/1192-1206) ile irtibata geçer. Horasan ve Maveraünnehir'deki ilim adamlarını davet edip onları himayesine alarak Fîrûzgûh'u ve daha sonra Herat'ı ilim ve kültür merkezi haline getirmeyi başaran Gıyâsüddîn ile öncelikle irtibat kurmuş olması daha güçlü bir ihtimal gözükmektedir.

Fakat, Râzî'nin ilmî faaliyetleri burada da mücadeleler içinde devam eder. Zira, bu bölgede İsmailîler'in yanı sıra, çoğunluğu oluşturan ve Râzî'nin her zaman hasmı olacak Kerrâmîler ve Hanbelîler bulunmakta, ayrıca çeşitli din mensupları da epey yekun tutmaktadır. Üstelik, Gurlular 596/1199 yılına kadar Şî'î Kerrâmî olarak devam edecekler, nihayet, Râzî'nin de gayretleri sonucu bu tarihten itibaren Sünnîlik ve Şâfi'îlik resmî mezhep olarak kabul edilecektir.[1]

Muhtemelen 585-586/1189-1190 yıllarında bir ara, Horasan üzerinden memleketi Rey'e dönen Râzî, burada çok zengin bir tabibin iki kızıyla kendi iki oğlunu evlendirir. Aslında bu evlendirme işleminin, öleceğini yakînen anlayan hasta tabibin isteği üzerine gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Çok geçmeden tabip ölür ve bu büyük mirastan dolayı Râzî de büyük bir imkâna kavuşur.[2] Gur sultanları ile samimi dostluğu ve onların hizmetinde bulunmasının sağladığı güven ortamına binaen, elindeki paranın bir kısmını ticaret ortaklığı şeklinde sultana bırakır. Belli bir süre sonra, hakkına düşeni almak için sultanın huzuruna gittiğinde, payını fazlasıyla alır, çok büyük ikram ve iltifatlara da mazhar olur.[3] Bu arada, her zaman olduğu gibi, devam etmekte

---

[1] Şehrazôrî, **Nüzhetü'l-Ervâh,** vr. 264a; Öztürna, **Devletler ve Hanedanlar / İslâm Devletleri**, c. I, s. 828.

[2] İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân,** c. IV, s. 250; Safedî, **el-Vâfî**, c. IV, s. 249. Yusuf Şevki Yavuz, bu tabibi, Sikatüddîn es-Serahsî olarak gösterir (**DİA,** c. XII, s. 89) ise de, kaynaklarda bunu destekleyecek bir işaret bulunmamaktadır. Ayrıca, Râzî tarafından Sikatüddîn'e yazılmış olan mektubun tarihi 606/1210'dur ki, bu tarihte hayatta olduğunu gösterir.

[3] Bazılarına göre bu sultan Bahâüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. Sâm'ın Hint fetihleriyle ünlü kardeşi Mu'izzüddîn (Şihâbüddîn) Muhammed b. Sâm olarak gösterilir (İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân,** c. IV, s. 250 ve ondan iktibas eden diğer kaynaklar. Meselâ: 'Aynî,**'Ikdü'l-Cümân,** vr. 646a; İbnu'l-'İmâd, **Şezerâtü'z-Zeheb**, Beyrut 1406/1986 (Dâru İbn Kesîr),c. VII, s. 14, 40). Kaynakların bazılarında Muhammed b. Sâm yerine Sâm b. Muhammed ifadesi geçmektedir ki, Bamyan

olan yolculuk hayatı için yeterli gelire sahip olduğu ve önceki yıllara nazaran maddî açıdan, daha rahat bir ilmî faaliyet sergilediği muhakkaktır. Çünkü, ilmî şöhreti yanında sahip olduğu bu maddî imkanlar, onun üst düzey yöneticilerle yakın ilişkilerinin kapılarını açacaktır. Nitekim, Horasan'a uğradığı bir dönemde, muhtemelen 588-590/1192-1193 yıllarında, Alâüddîn Tekiş (dönemi: 567-596/1172-1200) ile de yakın irtibatı söz konusu olmuştur. Bu sultana, *Câmi'u'l-'Ulûm (Hadâiku'l-Envâr)* ve *el-Ahkâmu'l-'Alâiyye* gibi eserlerini ilerleyen yıllarda ithaf etmiştir. Bir rivayete göre, Tekiş'in oğlu Alâüddîn Muhammed'in (dönemi: 596-617/1200-1220) eğitimiyle de ilgilenmiştir.[1]

Bu arada, Fîrûzgûh ve Bâmyân'da verdiği vaazlarda, Mücessime diye nitelediği Kerrâmîlere ters düşen ifadeler kullandığı için, hücuma uğrar, öldürülme tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Sultan Gıyâsüddîn'in himayesine sığınır. Bu tehlikeden kurtuluş çaresi olarak, Gazne'ye göçmesi uygun görülür.[2]

Çok kısa süreli olsa da hapsedilme tecrübesini yaşayan Râzî[3] için, bu zorunlu yer değiştirme olayı son olmayacaktır.

Gazne'ye yerleşmekle birlikte, seyahatlerden geri kalmaksızın faaliyetlerine devam eden Râzî'nin mevcudiyeti, Kerrâmîleri iyiden iyiye rahatsız eder. İfadeleriyle, birçoklarını olduğu gibi, Kerrâmîleri de karşısına almış olan düşünürümüze, Gıyâsüddîn yanındaki büyük değerinden ötürü, doğrudan doğruya zarar veremezler.

---

kolunun başında bulunan Bahâüddîn'in kastedildiği anlaşılabilir. Fakat, bazı kaynaklarımızda, hatta aynı eserin farklı nüshalarında Sâm b. Muhammed yerine, Muhammed b. Sâm şeklinde belirtilmesi, müstensihlerden kaynaklanmış olmalıdır.

[1] Şehrazûrî, **Nüzhetü'l-Ervâh**, vr. 264a.

[2] A.e, vr. 264a.

[3] İbn 'Arabî, Râzî'nin talebesi Reşîdüddîn el-Ferğânî'den, o da bizzat Râzî'den duyduğu şu olayı nakleder:

Sultan, Râzî'yi hapse atar ve onu öldürmeye karar verir. Sultan katında sözü makbul bir tanıdığı da bulunmamaktadır. Râzî diyor ki: "Beni bu zorlu durumdan, sultanın elinden beni kurtarması için düşüncemi Allah'a yöneltmek, O'nun üzerinde yoğunlaştırmak istedim. Çünkü, yardımı dokunacak hiçbir vesilem yoktu ve Allah'tan başka herşeyden ümidimi kesmiştim. Fakat bunu tam olarak bir türlü başaramıyordum. Allah'ın isbatı konusunda itikadının ilgili olduğu teorik şüpheler aklıma geliyordu. Nihayet, bütün düşüncemle, bütün varlığımla, avamın inandığı İlâh'a yöneldim, nazarî anlayışımı ve delillerimi kendimden uzaklaştırdım. Karşı çıkmakla uğraraşacağım hiçbir şüphe bende kalmamıştı. Böylece O'na bütün varlığımla yönelişim tam anlamıyla gerçekleşti, kurtuluş için dua ettim. Çok geçmeden Allah beni kurtardı, hapisten çıkardı." (**el-Fütühâtü'l-Mekkiyye**, Beyrut trs. (Dar Sader), c. I, s. 507)

Nihayet, onların etkili şikayetleri ve talepleri sonucunda, sultanın da katılacağı huzurda bir münazara düzenlenmesine izin verilir. Münazarada net bir sonuç çıkmasa da Kerrâmîler, Râzî'nin Sünnet düşmanı felsefeci bir zındık olduğu söylemiyle halkı galeyana getirmekte zorlanmazlar. Sultan Gıyâsüddîn, Râzî'yi şehirden çıkarma sözü vererek bu büyük fitneyi güç belâ yatıştırır. 595/1198'de meydana gelen bu olay sonucunda, Râzî'yi daha önce onun için yaptırmış olduğu Herat'taki medreseye yerleştirir.[1]

Herat'a 596 Muharrem/1199 Ekim-Kasım'da yerleşmekle[2] ve oradaki medresede talebeler yetiştirmekle beraber Hârizm ve Horasan bölgelerini, Merv, Nîsâbûr, Rey gibi merkezî şehirleri de ziyarete devam ettiği anlaşılan Râzî, ilmî birikiminin olgunluk dönemi diyebileceğimiz elli yaş ve sonrasında, irili ufaklı birçok eserin telifine, önceki dönemlerden çok daha fazla hız verir. Bu arada, 593/1197 veya 594/1198'de başlamış olduğu ve ölene kadar devam edeceği büyük tefsirine de bütün birikimlerini aktarmaya çalışmaktadır. Onun ismi, hemen hemen tüm İslâm ülkelerine ulaşmış durumdadır. Başta Hârizm ve Gur sultanları, devlet adamları olmak üzere birçokları onun talebesidir. Derslerini ve vaazlarını dinlemek için onun meclisine iştirak etmektedirler. Sultanlara, herkesin cesaret edemeyeceği tarzda, öğüt nitelikli fakat, ağır ifadelerle seslenmekten çekinmeyecek kadar onlar yanında üstün bir mevkii bulunmaktadır.[3] Bu arada, *Te'sîsü't-Takdîs* adlı eserini Eyyûbî sultanlarından Seyfüddîn Ebu Bekr'e (dönemi: 596-615/1190-1218) ithaf ederek gönderir ve kabul gördüğünün nişanesi olarak kendisine bin dinar gönderilir.[4]

Hârizm'in büyük sûfîlerinden Necmüddîn el-Kübrâ (ö. 618/1221) ile sohbet ettiği[5] gibi, çok uzaklarda, Mağrib diyarlarında bulunan ünlü mutasavvıf İbn Arabî de ona mektuplar gönderir.[1]

İbn 'Arabî bu olayı, kıbleye yönelirken nasıl bir ruh hali içinde olunması gerektiğine örnek olarak sunar. Fakat, sultanın kim olduğuna ve Râzî'nin hangi sebeple hapse atıldığına dair bir açıklamada bulunmamaktadır.

[1] İbnu'l-Esîr, **İslâm Tarihi: el-Kâmil fi't-Târîh**, İstanbul 1987 (çev. A. Ağırakça ve A. Özaydın, Bahar yay.) c. XII, s.132-133; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Beyrut 1417/1997 (Dâru'l-Ma'rife), c. XIII, s. 25-26.

[2] Râzî, **Risâle fî Mes'eleti't-Takdîs ve'l-Cihe**, Sül./Esat Efendi, no: 1278/2, vr. 112b.

[3] Bütün tarihi kaynakların ittifakıyle.

[4] İbn Ebî Usaybi'a, **'Uyûnu'l-Enbâ**, s. 470; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân,** c.V, s. 76 ; Safedî, **el-Vâfî**, c. II, s. 236.

[5] Râzî'nin ilmî kişiliği hakkında bilgi verilirken bu konuya değinilecektir.

İkramlarına nail olduğu yaşıtı Hârizmşâh Alâüddîn Tekiş'i, 20 Ramazan 596/4 Temmuz 1200 tarihinde kaybeder. Tekiş'in ölümünden üç yıl sonra, Gurlu Sultanı Gıyâsüddîn Muhammed b. Sâm 599/1203'te vefat eder. Salih oğul diye nitelediği ciğerparesi Muhammed'in 601/1204'teki ölümü Râzî'yi derinden etkiler ve ardından mersiyeler yazar.[2]

Sevdiklerini Râzî'den ayıran yaprak dökümü devam eder ve 602/1205-1206'da Bahâüddîn Sâm ve İsmailîler tarafından öldürülen Mu'izzüddîn Muhammed'in vefatlarını da görür. Bu arada, Hârizmşah Muhammed b. Tekiş ile Gurlular'ın arası da bozulmuş durumdadır.[3]

Bir rivayete göre, Kevkeroğullarına mensup bir taife tarafından öldürülmüş olan Mu'izzüddîn'in ardından, Gazneli bazı bozguncular "Sultanımızı Fahruddîn er-Râzî öldürttü. Çünkü, Hârizmşah'ın desteğiyle katili gönderen odur" derler ve Râzî'yi öldürmek için ayaklanırlar. Râzî, Mu'izzüddîn'in veziri Müeyyedü'l-Mülk b. Hâce'nin yanına gidip durumu bildirir. Vezir de Râzî'yi güven içinde olacağı bir yere gizlice gönderir.[4]

Birinde elçilik görevi vesilesiyle en az iki kez, Hint diyarına gider[5] ve orada, çok tanrılı din mensuplarıyla münazaralarda bulunur.[6] Sultanlar ve sahip olduğu zenginlik sayesinde çok sayıda görevli tarafından korunan Râzî'nin, şöhretle birlikte gelen afetlerden, sevdiklerinin çokluğu yanında onu yok etmek isteyen hasımlardan ötürü, daima hareketli bir hayat çizgisi yaşadığı muhakkaktır. Üstelik, kendi ağabeysi

---

[1] İbn 'Arabî'nin gönderdiği mektuplar ve muhtevaları hakkında Râzî'ye ait olmayan eser isimleri içerisindeki *ed-Da've ilâ Tarîki 'l-'İlm* maddesine bakınız.

[2] Râzî, **el-Mefâtîh,** c. XVII, s. 183; c. XVIII, s. 84, 233; c. XIX, s. 77; **Zâd-ı Me'âd**, İstanbul 1972 (**Şarkiyat Mecmuası**, sayı: VII), s. 48. Râzî, oğlunun ölümü ardından çok büyük bir hüzne kapılır, bu hayattan hiçbir beklentisi kalmadığını ve Allah'ın affına kavuşmak ümidiyle ölümü temenni ettiğini belirtir. Bkz. **el-Mefâtîh,** c. XVII, s. 191-192; c. XVIII, s. 225.

[3] Buna karşın Râzî hem Hârizmşahlar hem de Gurlular yanında saygınlığını devam ettirmektedir. Her iki taraf da Râzî için medreseler inşa ederler. Ayrıca Sultan Muhammed b. Tekiş, daha önce kendisinin ikamet ettiği sarayı Râzî'ye verdiği gibi (İbn Ebî Usaybi'a, **'Uyûnu'l-Enbâ**, s. 466) ülkesindeki bütün vakıfların ve medreselerin idaresini de ona tevdi etmiştir (İbn Fadlullah el-'Ömerî, **Mesâlikü'l-Ebsâr**, vr. 27b).

[4] **İbnü'l-Esîr, İslâm Tarihi**, c. XII, s.130.

[5] Râzî, **el-Mefâtîh,** c. XVIII, s. 11; **el-Metâlib,** c. VII, s. 390-391; **Tahrîru'l-Vidâd (Mektup)**, Topkapı/Ahmed III, no: 3483/15, vr. 231b; Safedî, **el-Vâfî**, c. IV, s. 249.

[6] Râzî, **el-Metâlib**, c. VII, s. 391.

Rüknüddîn'in, Râzî aleyhindeki söz ve davranışları öyle kolay sabredilir cinsten değildir.[1]

O dönemin zorlu ve belirsiz hayat şartları içerisinde kalemi elden bırakmayan Râzî, irili ufaklı 200'e yakın eser yazdıktan[2], yüzlerce talebe yetiştirdikten sonra, hastalığının en şiddetli döneminde yazdırdığı vasiyetinden sekiz ay sonra Ramazan Bayramı ilk günü, 1 Şevval 606/29 Mart 1209'da[3] ikindi vakti içerisinde[4] güneş sarardığı sırada[5], hicrî takvime göre 63'nden 6 gün almış olarak vefat eder.[6] Kerrâmîler tarafından zehirlendiği de belirtilir.[7]

Râzî'nin kendine has mektebi, onun eserleri ve talebeleri sayesinde, Anadolu başta olmak üzere, tüm İslâm coğrafyasında temsil edilmiş, eserleri üzerinde yapılan

---

[1] İbn Ebî Usaybi'a şu rivayeti nakleder: "Hilaf, Fıkıh ve Kelâm dallarında biraz eğitim almış olmakla birlikte, dengesi pek yerinde bulunmayan Rüknüddîn, Râzî nereye gitse onun peşini bırakmaz, onu karalamaya çalışır, onun eserlerine ve görüşlerine ilgi gösterenleri de aptallıkla suçlardı. "Benim yaşım da, bilgim de ondan büyük değil mi? Ne oluyor da bu insanlar Fahruddîn, Fahruddîn diyorlar, niçin Rukniiddîn demiyorlar?" derdi. Bazen, kendince bir eser yazar ve "Bu, Fahruddîn'in sözlerinden daha üstündür" deyip onun itibarını düşürmek isterdi. Onu gören topluluk, yaptıklarından ötürü şaşırır ve birçoğu onu alaya alırdı. Onun yaptıkları aktarıldığında Râzî'nin ağırına gider, öyle yapmamasını yeğler ve Rey'de veya bir başka yerde kalmasını söylerdi. Fakat o, Râzî'yi bırakmaz ve elinden geleni ardına koymazdı. Râzî ne kadar üstelerse o da daha fazlasıyla aleyhinde davranırdı. İyilikle işe çare bulamayan Râzî, Sultan Hârizmşah'tan, her türlü ihtiyacı karşılanması şartıyla bir yerlerde sabit tutulup, intikaline izin verilmemesini talep etti. Sultan, kendine ait kalelerden birine onu yerleştirip senelik bin dinar geliri olan bir ıktâ'ı ona tahsis etti. Ruknüddîn, hayatının geri kalan kısmını orada geçirdi." (**'Uyûnu'l-Enbâ**, s. 465).

[2] Üdfüvî (Kemâlüddîn Ca'fer), **el-Bedrü's-Sâfir ve Tuhfetü'l-Müsâfir**, Sül./Fatih, no: 4201, vr. 140a; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. XIII, s. 65; Aynî, **'Ikdü'l-Cümân**, vr. 645b.

[3] İbn Ebî Usaybi'a, **'Uyûnu'l-Enbâ**, s. 466.

[4] **el-Erba'în**, Sül./Damad İbrahim Paşa, no: 777, vr. 1a (601 h. de Hârezm'de istinsah edilen eserin zahriye sayfasına sonradan yazılmış Farsça beyt kaydı), **Risâletü'l-Cebr ve'l-Kader**, Sül./Esat Efendi, no: 1278, vr. 111b (Talebesi Abdulcebbâr el-Cîlî tarafından 606 h. de istinsah edilen eserin ferağ kaydı içerisinde).

[5] **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme**, Sül./Hacı Beşir Ağa, no: 101, vr. 1a (665 h. istinsah tarihli eserin zahriye sayfasına sonradan düşülen kayıt).

[6] Bazı eserlerde (Şemseddin Sâmî, **Kâmûsü'l-A'lâm**, c. V, s. 3346; Hüseyin Nasr, "Fahreddîn Râzî", **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri** içerisinde, s. 337; Râzî'nin *el-Mesâilü'l-Hamsûn* eserinin Mısır baskısı sonunda, musahhih tarafından eklenmiş olan) şu Farsça rubâî, Râzî'ye ait gösterilir:

Kalbim hiçbir zaman, ilimden mahrum kalmadı,
Anlaşılmamış çok az sır kaldı.
Yetmiş iki yıl, gece gündüz düşündüm,
(Sonunda) anladım ki, hiçbir şey bilinmemiş!

Rubâî'de sözü geçen "yetmiş iki yıl" ifadesinin, ömrü altmış üç yıl olan Râzî tarafından söylenmemiş olması ve dolayısıyla bu şiirin ona ait olmaması gerekir. Edebiyat tarihinde kaynak kabul edilen eserlerde bu rubâî, Ömer Hayyâm'a nispet edilir. Bkz. Asgar Dâdbeh, **Fahr-i Râzî**, s. 178.

[7] Kıftî, **İhbâru'l-'Ulemâ**, s. 191; Sıbt İbnu'l-Cevzî, **Mir'âtü'z-Zemân**, Haydarabad 1371/1952, c. VIII/II, s. 542; Ebu Şâme el-Makdisî, **Terâcimu Ricâli'l-Karneyn**, Beyrut trs. (Dâru'l-Cîl), s. 68.

lehte ve aleyhteki birçok çalışma vesilesiyle, ilmî araştırmaların gündeminde olmaya devam etmiş ve halen de devam etmektedir.

Cemâlüddîn el-Aksarâyî (ö. 791/1389)[1], Şemsüddîn el-Herevî (ö. 829/1426)[2], Şihâbuddîn Abdurrahman el-Lisân (ö. 858/1454)[3] ve Musannifek diye meşhur Alâüddîn el-Bistâmî (ö. 875/1470)[4], Râzî'nin soyundan gelen âlimlerdir. Bu isimler arasında özellikle, Cemâlüddîn Muhammed b. Muhammed et-Tebrîzî b. Muhammed b. Muhammed (Fahruddîn er-Râzî) el-Aksarâyî, hem eser yazma hem de talebe yetiştirme açısından, velûd bir âlimdir. Şemsüddîn el-Fenârî'nin (ö. 834/1430) hocalarındandır. Aksarâyî'nin oğlu Muhammed el-Cemâlî de,babası gibi âlim ve sûfî bir zat olup, Cemâlî'nin torunu Alâüddîn Ali ez-Zenbîlî (ö. 932/1525, İstanbul'da Zeyrek Camii yanında medfun) ve oğulları da, Fenâriler sülâlesi gibi, âlim, şeyh, kadı, kazasker şahıslar olarak Anadolu'da parlamışlardır. Muhammed el-Cemâlî'nin, Muhyiddîn Muhammed (Şeyhu'l-Âmâsî diye meşhurdur) ve Mahmûd el-Cemâlî adlı oğlu ve özellikle, Mahmûd el-Cemâlî'nin oğlu Cemâlî Halvetî (Çelebî Halîfe diye meşhurdur, ö. 905/1499) bu zengin sülâleden gelenler arasında zikredilebilir.[5]

Görüldüğü üzere, Râzî'nin Anadolu'da temsil edilmesinde, sadece talebelerinin değil, bizzat onun soyundan gelenlerin de önemli katkıları bulunmaktadır.

Şu isimler ise onun talebeleri arasında yer almaktadır: Kutbuddîn el-Mısrî (ö. 618/1221)[6], şair Ziyâüddîn b. Mes'ûd el-Fârisî (ö. 622/1225)[7], şair İbn 'Uneyn (549-630/1154-1232)[8], Reşîdüddîn el-Ferğânî (ö. 632/1234)[9], Sadruddîn Ali es-Serahsî

---

[1] Leknevî, **el-Fevâidu'l-Behiyye**, Beyrut 1418/1998 (Dâru'l-Erkâm), s. 315-319.

[2] Şevkânî (Muhammed b. Ali), **el-Bedru't-Tâli'**, Beyrut 1418/1998, (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), c. II, s. 100-102.

[3] Hândmir (Gıyâsüddîn), **Habîbü's-Siyer**, Tahran 1353/1974, c. IV, s. 16.

[4] Taşköprîzâde, **eş-Şekâiku'n-Nu'maniyye**, İstanbul trs., (Dersaadet), s. 100-102

[5] Geniş bilgi için bkz. Mecdî Mehmed Efendi, **Hadâiku'ş-Şakâik**, İstanbul 1989 (Çağrı yay.), s. 40-41, 47-53, 284-286, 302-308; Müstakîm Zâde, **Mecelletü'n-Nisâb**, vr. 173a, 459b.

[6] *Şerhu Külliyâti'l-Kânûn*'u ile ünlüdür, daha çok aklî ilimlerde kendisi göstermiştir. Bkz. İsnevî, **Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye**, s. 394; İbnu'l-'Ibrî, **Târîhu Muhtasari'd-Düvel**, s. 254; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 462, 471; Safedî, **el-Vâfî**, c. VI, s. 70.

[7] Farsça şiirleriyle ve fakihliğiyle ün salmış ve Râzî'nin *el-Mahsûl* adlı eserini şerh etmiştir. Bkz. Mu'în, **Ferheng-i Fârisî/A'lâm**, c. VI, s. 1292.

[8] Hicivleriyle meşhur olup, ilim ve mal olarak Râzî'den çok istifade etmiştir. Bkz. Yâkût, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, c. VI, s. 2261-2266; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân,** c. V, s. 14-18; Safedî, a.e., c. V, s. 122-127.

[9] Bağdat'ta müderrislik yapmıştır. Bkz. Kıftî, a.e., c. II, s. 331-332; İbn Arabî, **el-Futuhâtü'l-Mekkiyye**, c. I, s. 507.

(622-1224'te sağ)[1], Şemsüddîn el-Hôyî (583-637/1187-1240)[2], Şemsüddîn el-Hüsrevşâhî (580-652/1184-1254)[3], Efdalüddîn el-Hûncî (590-654/1194-1248)[4], İzzüddîn el-Zencânî (ö. 655/1254)[5], Tâcüddîn el-Urmevî (575-656/1179-1258)[6], Ahi Evren Mahmud el-Hôyî (566-659/1171-1261)[7], Zeynüddîn el-Keşşî[8], Şihâbuddîn en-Nîsâbûrî [9], Ebu Ya'lâ el-Mâlînî[10], Ebu Ahmed el-Beylekânî (583-676/1187-1277)[11], Abdulcebbâr el-Cîlî[12], Abdülaziz b. Muhammed ed-Dımeşkî ed-Dehlevî (661/1262'de sağ)[13], Şerefüddîn Ebu Bekr b. Muhammed el-Herevî[14], Reşîdüddîn Ahmed el-Ebîverdî[15], nessâbe Azîzüddîn İsmail el-Mervezî (572-632/1176-1235).[16] Râzî'nin talebeleri arasında olan sultanlar, devlet ricâli, tedris ve eser sahibi olmayan diğer şahıslar da bu listeye dahil edilebilir.

Bu arada, Râzî'nin talebesi olarak gösterilen Esîrüddîn el-Ebherî'nin (ö. 663/1264)[17], Kutbuddîn el-Mısrî'nin talebesi olduğunu[18] belirtmeliyiz. Yine,

---

[1] *Zübdetü't-Tevârîh* adlı Selçuklu tarihi ve *Târîh-i Hârizmşâhî* eserleriyle ünlüdür. Bkz. Barthold, **Türkistan**, s. 30, 34; Kâtip Çelebi, **Keşfü'z-Zunûn**, c. II, s. 129.

[2] Şam kadılığı yapmıştır. Kelâm ve Tıpta uzmandır. Bkz. İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 642-647; Safedî, a.e., c. VI, s. 375-376.

[3] Bkz. İbnu'l-'İbrî, a.e., s. 254; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 649-650; Safedî, a.e., c. XVIII, s. 73-74; Kütübî, **Fevâtü'l-Vefeyât**, Beyrut trs. (Dâru Sâder), c. II, s. 257-258.

[4] Mısır'da kadıyu'l-kudâtlık makamında bulunmuştur. Kelâm, Mantık ve Tıpta uzmandır. Bkz. İsnevî, a.e., s. 163; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 486-587.

[5] Sarf bilgisine dair *el-'Izzî* adlı eseri yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulmuştur. Bkz. İbn Kâdî Şühbe, **Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye**, c. II, s. 69.

[6] Bağdat'ta ders vermiştir. Bkz. İsnevî, a.e., s. 145-146.

[7] Bkz. Bayram Mikail, **Tasavvufî Düşüncenin Esasları: Ahi Evren**, Ankara 1995 (TDV Yay.), s. 16-17.

[8] Bkz. İbnu'l-'İbrî, a.e., s. 254; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 462.

[9] Bkz. İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 462.

[10] Bkz. Safedî, a.e., c. V, s. 21-22; Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. VIII, s. 48-49.

[11] Yemen'de meşhur olmuştur. Bkz. İsnevî, a.e., s. 92; Safedî, a.e., c. XIV, s. 212; Sübkî, a.e., c. VII, s.147.

[12] Râzî'nin birçok eserini istinsah eden talebesidir.

[13] Bkz. Hüseynî (Abdulhayy), **Nüzhetü'l-Havâtır ve Behcetü'l-Mesâmi' ve'n-Nevâzır**, Beyrut 1420/1999 (Dâru İbn Hazm), c. I, s. 105.

[14] Bkz. Hânsârî, a.e., c. VIII, s. 50.

[15] Bkz. Abbâdî, **Zeylü Tabakâti'ş-Şâfi'iyye**, Beyrut trs., c. III, s. 30.

[16] Bkz. Yakut, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, c. II, s. 652-655.

[17] İbnu'l-'İbrî, a.e., s. 254; Hânsârî, a.e., c. VIII, s. 50; Zerkân, **Fahruddîn er-Râzî**, s. 33; Uludağ, **Fahrettin Râzî** , s. 31, 35; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", **DİA**, c. XII, s. 89; Yüce (Abdulhakim), **Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf**, İzmir 1996, s. 70.

[18] Safedî, a.e., c. II, s. 142.

Râzî'nin talebesi gösterilen Sirâcüddîn el-Urmevî'nin (594-682/1198-1283)[1] Musûl'da öğrenim gördüğünü ve daha çok, Dımaşk'ta mukim bulunup, Konya kadısı iken vefat ettiğini[2] ve Râzî'nin öldüğü tarihte henüz 12 yaşında olduğunu belirtmeliyiz. Yine, Nasîruddîn et-Tûsî'nin (597-672/1201-1274) hocası olarak Râzî'yi takdim etmek[3] de doğru görünmemektedir.[4]

Râzî'nin kendine özgü bir mektep tesis ettiğini, Anadolu başta olmak üzere, birçok İslâm diyarında, eserlerinin veya talebelerinin izinden giden binlerce takipçisi olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu mektebe bağlılık, Râzî'nin aşılmaz bir otorite olduğunu ve fikirlerinin tartışılmaksızın kabul edilmesini savunan, kuru bir taklitçilikten ibaret olmamış, bilakis kendisinin yetiştirdiği talebeleri başta olmak üzere, birçok noktada yapıcı tenkitlere sahne olmuştur. Dolayısıyla, bu mektebi devam ettirenleri, Râzî'nin vardığı sonuçları veya tercihleri kabullenenler olarak görmekten ziyade, onun ortaya koyduğu yeni araştırma ve tahlil metodunu, yani ilmî üslûbunu kullananlar olarak karşılamak daha makul görünmektedir.

2. İlmî Kişiliği

Düşünürümüz Râzî'nin bir filozof mu, yoksa bir Eş'arî kelâmcısı mı, yahut Felsefe ile Kelâmı mezcederek "Felsefî Kelâm" anlayışını sistemleştiren, nihayet en geniş anlamda Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf bilimlerini uzlaştırmaya çalışan bir şahsiyet olarak mı görülmesi gerektiğine dair farklı görüşler dile getirilmiş ise de,

---

[1] İbnu'l-'İbrî, a.e., s. 254; Yavuz, **DİA**, c. XII, s. 89; Yücc, a.e., s. 70.

[2] İsnevî, a.e., s. 53; İbn Kâdî Şühbe, a.e., c. II, s. 202.

[3] Nasr (S. Hüseyin), "Fahreddin Râzî", **Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri** içerisinde, s. 333, 339-340.

[4] Hüseyin Nasr'ın ifadeleri, Tûsî'nin, Râzî'nin bilfiil öğrencisi olduğu izlenimi vermektedir. Fakat, bu hususun doğru olamayacağı açıktır. Zira, Râzî öldüğünde Tûsî dokuz yaşındadır. Tarihî kaynaklarımızda ise, Tûsî'yi, Râzî'nin değil, Râzî'nin talebesi Kutbuddîn el-Mısrî'nin (ö. 617/1220) talebesi Esîrüddîn el-Ebherî'nin (ö. 663/1264) talebesi olarak görülebilmekteyiz (Bkz. Safedî, **el-Vâfî**, c. II, s. 143). Ayrıca, Râzî'nin talebeleri arasında zikredilen şahıs Nasîruddîn et-Tûsî değil, Tûsî'nin babası Muhamed b. Hasen et-Tûsî'dir (Bkz. Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, c. XVII, s. 288). Bu bilgilere dayanarak, Tûsî'nin Râzî'ye fiilen talebelik yapmadığını söyleyebiliriz. Râzî'nin talebesi denilirken, onun fikirlerini veya metotlarını takip etmesi anlamında bir talebelik kastediliyor ise, bu kanaat de pek sağlıklı görünmemektedir. Zira, Tûsî, Râzî'yi ne fiilî ne de fikrî hocası olarak niteler. Tûsî, İbn Sînâ'nın ve dolayısıyla, felsefenin yanındadır, Râzî'ye karşı tavır alır. Kelâmî konularda Şî'î kelâmcılığını savur. Bu hususlar, Râzî ile Tûsî arasında fikrî anlamdaki hoca ve talebe görüntüsünü canlandırmada sorun çıkarmaktadır. Râzî'nin eserlerinden istifade etmesi ise, *et-Tecrîd* gibi bazı eserlerinde Râzî'nin konu bölümleme sistemini izlemesi anlamında ve sadece şekli bir etkilenme olarak görülebilir.

Râzî'nin aldığı eğitimi, ilmî mücadelelerinin ve yazdığı eserlerin ardında yatan amaçları, yaptığı tercihlere onu sevk eden âmilleri, devrinde mevcut olan ilim anlayışı ve fikir akımları karşısında takındığı tavrı, etkilendiği düşünürler ve etkilenme derecesini, faydalandığı ilmî kaynaklar üzerine hangi farklı ve orijinal tespitleri eklediğini ve hatta, hayata bakış açısını değiştiren hangi tarihî psikolojik vakaları yaşadığını göz önüne almaksızın sadece eserlerinden yola çıkarak tek hükme varmak sıhhatli olmayacaktır. Burada bu hususlara kısaca değinmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Öncelikle, Râzî'nin ilk eğitimini aldığı babası Ziyâüddîn Ömer'in Kelâm ağırlıklı olmak üzere Hadis ve Fıkıhta söz sahibi, sûfî meşrep bir şahsiyet olduğunu biliyoruz. Bunun yanı sıra, Şî'îlerin (ve İsmailîlerin; Batınîlerin), Hanefî ve Şâfi'îlerin birbirleriyle hiç bitmeyen, hatta, kıtale varan mücadelelerinin yaşandığı Rey kentinde hatipliğiyle ünlü ve dolayısıyla, saygın durumda bulunan koyu bir Şâfi'î ve Eş'arî olduğunu da bilmekteyiz. Bu yüzden, her çocuk ve genç için, özellikle o dönemde ve öyle bir ortamda normal karşılanacağı üzere, Râzî'nin 12-13 yaşına ulaşıncaya değin, babasından büyük ölçüde etkilenmiş olması, onun sahip olduğu nitelikleri örnek alması muhakkaktır diyebiliriz. Babasından daima sitayişle bahsetmesi ve onu "imam" olarak nitelemesi, bu etkinin sadece bir saygı duyuştan daha derin olduğunu gösterir.

Babasının ölümünden sonra ders aldığı iki önemli hocasının, Fıkıh ilminde Kemâlüddîn es-Simnânî'nin, Felsefe ve Kelâmda ilminde Mecdüddîn el-Cîlî'nin, Gazâlî'nin "talebesinin talebeleri" olduğu, onların da Şâfi'î ve Eş'arî mezhebine bağlı olduğu bilinmektedir. Bu sebeple Râzî'nin, Gazâlî mektebinin bir üyesi olarak yetiştiğini söylemek yanlış olmayacaktır. İleride, Kelâm ve Felsefe konularında onu tenkit etmekle beraber, Tasavvuf ve Ahlâk alanında daima takdir edeceği Gazâlî'den övgüyle bahseder ve: "Allah Teâlâ, ilimleri sanki bir kubbede toplamış Gazâlî de o kubbenin üzerine erişmiş (hepsine muttali olmuş) gibidir" der.[1]

Şöhreti o dönemde hâlâ canlı bulunan İbn Sînâ, "hikmet ilimlerinin üstadı" olarak, Râzî'nin ilgisini çekmiş ve Kelâmla meşguliyetinin ilk yıllarından itibaren onun eserlerini tetkik ederek görüşlerini tespit etmeye ve birçok noktada tenkit etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla, İbn Sînâ gibi, Râzî de Felsefeyle iç içe bulunan tüm ilimleri öğrenmeye gayret etmiştir. Bunun yanı sıra ulaşabildiği bütün eserlere, ama özellikle

[1] Safedî, **el-Vâfî**, c. I, s. 276.

yazıldığı sahada özgünlük arz eden ve savunulan sahanın temel eserleri başta olmak üzere büyük bir kültür birikimine âşina olmaya çalışmıştır. Farklı görüşlere ait, o devirde bilgi kaynağı olarak kabul edilen eserleri, hatta kendi deyimiyle, "ilim sayılamayacak" ilimlere ait birikimleri araştırırken yalnızdır, yani bir üstada bağlı olmaksızın okuyarak kendisini geliştirir, eserler verebilecek düzeye ulaşır. Başkalarından aldığı eğitimden ziyade, kendini geliştirdiği bu dönem (20-30 yaş arası) ömür boyu sermaye olarak kullanacağı ve kendisinin şekillendirdiği ilk geniş bilgi birikimi diye nitelendirilebilir.

Ayrıca, dönemin gereği olarak ezbere dayalı bilgi sahibi olmak açısından da Râzî kabiliyetlidir. Buna örnek olarak, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *eş-Şâmil* adlı eserini[1], "ف" ile "ق" farklılıklarına varıncaya kadar, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ını[2], Gazâlî'nin *el-Mustasfâ*"sını[3] ve binlerce beyti ezbere bildiği gibi, bir konuyu işlerken o konuyla ilgili Kur'ân ayetlerini zengin şekilde sunması, aynı eser içindeki atıflarında (*Tefsîr-i Kebîr, el-Metâlib, Nihâyetü'l-'Ukûl* gibi) veya yirmi otuz senelik zaman aralığı bulunan farklı eserleri arasında, konularını belirterek yaptığı göndermelerde yanılgıya düşmemiş olması da geniş hafızasının sonucu olmalıdır.[4]

---

[1] Safedî, a.e., c. IV, s. 249. Bu eserin beş ciltten ibaret olduğu belirtilir (**Keşfuz'z-Zunûn**, c. II, s. 1024). Günümüze ulaşabilen ilk cildi 28 satırlık orta boy 430 sayfadan oluşmaktadır (Beyrut 1420/1999, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye).

[2] Safedî, a.e., c. XII, s. 402.

[3] **el-Münâzarât**, s. 45.

[4] Bazı kısımlarının kaç günde yazıldığını tespit ettiğimiz *Mefâtîhu'l-Gayb*'ın ve *el-Metâlib*'in büyük oranda, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*'nin hemen tamamının, seferdeyken yazdığı *Menâkıbu'l-İmâmi'ş-Şâfi'î* gibi bazı eserlerin, hafızaya dayalı olarak yazıldığı anlaşılmaktadır. Bugün için şüpheyle karşılanan, hatta imkansızmış gibi değerlendirilen bu kadar çok metin ezberleme işlemi (özellikle hem öncekilerin hem de kendilerinin eserlerini hafızadan rivayetle imlâ ettiren hadisçiler başta olmak üzere) o dönemlerin yaygın uygulaması olarak karşımıza çıkmaktadır. Râzî'nin çağdaşı Abdullatîf el-Bağdâdî'nin, düşünürümüzün tenkitlerine maruz kalan İbn Sînâ'nın, kendi dillerinden aktarılan hayat hikayelerindeki bilgiler de bu uygulamanın açık örneklerindendir denilebilir.

Bu yüzden, sadece Şa'rânî'nin Râzî'ye ait olarak naklettiği "Kelâm ilmiyle ilgili 12.000 varak (24 bin sayfa) ezberlemeden bu ilimde ders vermeme izin verilmedi" sözü (**el-Yevâkît ve'l-Cevâhir**, c. I, s. 17) abartılı da olsa bu noktaya işaret ediyor mahiyettedir. Fakat, bu sözün Râzî'ye aitliği konusunda Şa'rânî'nin bir yanlış anlama veya hatırlaması söz konusu olabilir. Zira, onun muhtemel kaynakları arasında olan Üdfüvî, *el-Bedru's-Sâfir*'de (vr. 140a) şöyle demektedir: "Önceki ve devrindeki ilimlerde derin vukufuna rağmen Râzî "Kocakarıların mezhebine sarılan kazanır" diye söylerdi. İmamu'l-Haremeyn el-Cüveynî ondan önce bunu dile getirmiş ve şöyle diyerek buna dikkat çekmişti: "Kelâm ilminde 12.000 varak çevirdim (tetkik ettim). Eğer Allah İbnu'l-Cüveynî'ye rahmetiyle muamele edip de kocakarıların dini üzere canını almazsa İbnu'l-Cüveynî mahvoldu!". Şu halde bu söz, Cüveynî'ye ait görünmektedir, diyebiliriz. Ayrıca, Râzî'nin şu ifadesini de hatırlatmalıyız: "Kocakarıların dinine sarılın, sözünden hareketle, aklî ve dinî ilimlerle ve özellikle Kelâm ilmiyle uğraşmanın, delillere dayalı imana sahip olmanın iyi bir şey olmadığı, cahil

Yeri geldikçe nakillerde bulunduğu, Tevrat ve İncili de çok iyi bildiği anlaşılmaktadır.[1]

Eserlerini yazmadaki amaçlarını, "öncelikle Sünnet ve Cemaat Ehli inancına destek vermek ve bid'atlerden uzak, hak dine insanları davet etmek"[2], bunu gerçekleştirirken sergilediği geniş tahlilleri, tenkitleri, soru ve cevapları, ortaya koyduğu şüpheleri kastederek de "araştırma ve müzakereyi zenginleştirmek, zekâyı işlek ve keskin kılmak"[3] diyerek iki cümleyle özetler. İlk cümlesiyle itikadî ve sosyal yönünü, ikinci cümlesiyle sırf ilmî yönünü vurgulamaya yönelik bir savunma ifadesi sezinlenmektedir. Böyle olmakla birlikte, Râzî, ilmî münazaralarında ve yazılarında şu amacı daima gözettiğini bütün samimiyetiyle dile getirir: Gerçeğe ve doğruya ulaşmak, cahillikten ve şüphelerden uzaklaşmak.[4]

Tercihlerinin belirli bir yönde olmasıyla, ilmî çalışmalarında her ne kadar taraf olsa da, farklı görüşlere öncelikle tarafsız ve peşin hükümlerden uzak şekilde yaklaşması, daha da önemlisi, farklı görüşleri gücü yettiğince doğru tespit etmeye, anlamaya ve aktarmaya çalışmış olması, sanırız en titiz davrandığı hususlardandır. Bu titizliğiyle, devrindekilerden çok farklı bir ilmî anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Bu hususstaki kanaati şudur: Bilmek (ilim), bizatihî değerlidir[5] ve doğru olsun, yanlış olsun her fikrin niteliğinin, niceliğinin ne olduğunun tespit edilmesi öncelikli şarttır.[6] Maalesef, birçoklarında koyu bir taassup ve taklitçilik ağır basmaktadır. Bu yüzden, büyüklüğüne inandıkları kişilerin eserlerindeki her bilgiyi, o bilginin sağlıksız olduğu açık olmasına rağmen, ısrarla doğrulama gayretindedirler.[7] Delillere ve burhanlara sarılmak yerine, öncekilerin görüşlerine sarılmayı tercih etmektedirler. Diğer ifa-

---

ve saf bir şekilde sadece teslim olmak anlamındaki inancın değerli olduğu söylenemez. Bu sözden maksat şudur: Yaşlı kadınlar bütün işlerinde Allah'tan yardım isterler, O'na güvenirler ve işlerin sonucunu O'na ısmarlarlar. Başkalarına düşmanlık ve eziyet etmek peşinde olmazlar. Siz de onlar gibi olun." (**İşârâtü'n-Nuzzâr**, vr. 3a; **el-Mefâtîh**, c. II, s. 106).

[1] **Nihâyetü'l-'Ukûl**, vr. 377b; **el-Mefâtîh**, c. I, s. 216; c. II, s. 147, 206; c. III, s. 38-42; XXIX, s. 314; **el-Metâlib**, c. I, s. 250; **Esrâru't-Tenzîl ve Envâru't-Te'vîl**, Rağıp Paşa, no:20 vr. 266b-267a ; Kazvînî, **Âsâru'l-Bilâd**, s. 379.

[2] **Tahsîlü'l-Hak**, vr. 250b; **Nihâyetü'l-'Ukûl**, vr. 2a.

[3] **el-Vasıyye**, (**'Uyûnu'l-Enbâ** içerisinde) s. 468

[4] **el-Metâlib**, c. IV, s. 248.

[5] **el-Mefâtîh**, c. III, s. 232.

[6] **el-Vasıyye**, (**'Uyûnu'l-Enbâ** içerisinde) s. 467; **Nihâyetü'l-'Ukûl**, vr. 93b; Kazvînî, **Âsâru'l-Bilâd**, s. 378.

[7] **Şerhu'l-İşârât**, İstanbul 1299/1882 (Dâru't-Tıba'ati'l-'Âmire, hamişte), s. 201.

deyle, iki yönlü taassup ağır basmaktadır: Savunmak ya da reddetmek. Bazıları, önceki büyükleri tenkitten sakınmakta, küçük büyük her meselede onlardan ayrılmayı yasak görmektedir. Halbuki, izledikleri o büyükler, kendilerinden öncekilere birçok konuda muhalefet etmişler, kendi hocalarına itirazlar yöneltmişlerdir. Diğer bazıları ise, büyük bilginlerin, hakîmlerin doğru yanlış, yerli yersiz her konuda fikirlerini reddetmeyi vazife bilmişler ve kendilerini onların karşıtı kılmakla güya onların seviyesinde bulunduklarını göstermek istemişlerdir. Her iki tutum da yanlıştır.[1]

O halde, bir görüş hakkında hükme varılmak isteniyorsa öncelikle o görüşün keyfiyeti tam olarak ('ale't-tahkîk) bilinmelidir. Böyle olmaksızın, o görüşü iptâle veya tasdike gayret etmek sadece daha fazla karışıklığa ve gülünç hale düşmeye sebeptir.[2] Meselâ, genel bir eğilim olarak, İslâm dışı bir din veya mezhebin savunduğu her görüşün yanlış ve küfür olması gerektiğine inanılmaktadır. Halbuki, bir insan Müslüman değilse savunduğu her görüşün küfür olması gerekmez.[3] Fikirlerin doğru tespit edilebilmesi için, o fikirleri savunanların ifadelerine ve eserlerine birinci derecede önem verilmelidir. Bunlar arasında da, o fikri savunan gurubun en önde gelenleri, yani zeki ve sözü muteber olanları tercih edilmeli, sırf taklide bağlı olarak o fikri savunanların sözleriyle ve eserleriyle uğraşılmamalıdır.[4] O fikre muhalif olanların eserlerinde, o fikrin savunucularına nispet edilen ifadeler ise genelde ikinci derecede yer alır. Zira, bu tür eserlerin çoğunda öncelikli amaç, gerçeği yansıtmak veya yakalamak değil, sadece muhalifleri aciz bırakmak ve susturmaktır. Meselâ, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal*'i pek güvenilir değildir. Çünkü, İslâm fırkalarını Ebu Mansur el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak*'ından nakletmiştir ve Bağdâdî

---

[1] **el-Mebâhis,** c. I, s. 88-89.

[2] **Nihâyetü'l-'Ukûl,** vr. 93b.

[3] A.e., vr. 318a. Kerrâmîler tarafından "Aristo'nun ilmini, İbn Sînâ'nın küfriyyâtını, Farabî'nin felsefesini bilen felsefeci zındık" diye itham olunmuştur (İbnu'l-Esîr, **İslâm Tarihi**, c.XII, s. 132-133).

[4] A.e., vr. 2a, 85b. Râzî bu arada, çeşitli görüşlerin (mezâhib) tashihinde, yani (sonucu ister tenkide ister tasdike ulaşsın) doğru tespit edilebilmesinde ve buna dayalı olarak doğru bir ilmî araştırmanın gerçekleştirilebilmesinde iki önemli metod belirler: İlki: O görüşün doğruluğuna yönelik açık ve kesin delilleri, o konuyla ilgili meseleleri en geniş şekilde (bütün ihtimalleri ele alarak) ve her birine derinlemesine nüfuz ederek ortaya koymak, yani tahlil etme metodu.

İkincisi: Delillerin tespiti ve açıklanmasına, ilgili şüphelere ve onların giderilmesine girişmeden önce, neticeleri itibariyle önümüzde duran görüşleri ve onların zıddı görüşleri aklımıza sunmak ve aklımız hangisinin daha üstün olduğuna hükmediyorsa onu kabule layık görmek, yani peşin hükme bağlanmaksızın, aklın hüküm vermesine dayalı bir açıklık ve netlik metodu. (**Mefâtîhu'l-Gayb**, c. XVI, s. 262).

onların görüşlerini, neredeyse hiç doğru nakletmez derecede muhaliflere karşı aşırı taassup sahibidir. Filozofları anlatan aslî kaynaklardan biri, (Ebû Süleyman es-Sicistânî'ye ait) *Sıvânu 'l-Hikme* olmasına rağmen, Şehristânî ondan çok az nakilde bulunur. Arap dinleri hakkında verdiği bilgiler ise, Câhız'ın *Edyânu 'l-'Arab*'ından alınmadır.[1] Dolayısıyla, ilk el kaynaklara müracaat elzemdir.

Bu titizliğin sonucu olarak Râzî, doğru şekilde tespit edip aktarmaya çalıştığı bazı din ve mezhep taraftarlarının görüşlerini yansıtan güvenilir bir kaynak bulamadığından şikayet eder.[2] Bununla birlikte, kendisini onların yerine koyar ve çeşitli kaynaklardan istifadeyle onların namına savunulabilecek deliller ortaya çıkarmaya çalışır. Özellikle, yeterli ve güvenilir ilk el kaynaklarına ulaştığı çeşitli fikir akımlarını o kadar incelikli ve makul şekilde onların lehine ortaya koyar ki, bu yönüyle birçokları tarafından tenkit edilmiştir. Hasımlarının lehine sayfalarca süren görüşler ve şüphelerin ardından, bunları çürütmeye veya tenkide yönelik olarak sunduğu kısa, fakat yeterli açıklamalar, birçoklarınca yetersiz ve zararlı görülmüş [3] ve hatta, yanlış anlamalara neden olan üslûbu nedeniyle, hasımların görüşleri Râzî'ye gösterilmiştir.[4]

Râzî'nin önemle durduğu önemli bir diğer husus, her görüşü özü itibariyle sunmak, boş ifadelerden ve yersiz uzatmalardan sakınmaktır. Bununla birlikte, şüphe içeren veya şüphelere neden olan bütün hususlara da dikkat çekmek gerekmektedir. Bu işlemlerin, okuyucuyu usandırmayacak tarzda olması, anlaşılır ve net ifadelerle konuların sunulması, "meseleler" altında bölümlemelerde bulunularak teferruatın sınırlarını netleştirmek suretiyle konu bütünlüğünün sağlanması farklı bir özellik takdim etmektedir.[5] Dolayısıyla, bu yaklaşımlarıyla Râzî, birçoklarının da belirttiği üzere [6], yeni bir tertip ortaya koymuş ve kendinden sonraki takipçileri de bunu devam ettirmişlerdir.

---

[1] **el-Münâzarât**, s. 39-40.

[2] **Nihâyetü'l-'Ukûl**, vr. 83b; **el-Metâlib**, c. VIII, s. 141.

[3] Sıbt İbnü'l-Cevzî, **Mir'âtü'z-Zemân**, c. VIII/II, s. 542; Ebu Şâme el-Makdisî, **Terâcimu Ricâli'l-Karneyn**, s. 68 (Sıbt İbnu'l-Cevzî'den, isim vermeksizin); Üdfüvî, **el-Bedru's-Sâfir**, vr. 141a-141b.

[4] Râzî'nin tenkit ettiği görüşlerin, onun kendi görüşleri sanılmasıyla ilgili bazı örnekler "Eserlerindeki Farklı ve Yanıltıcı Üslûbu" başlığı altında sunulacaktır.

[5] **Nihâyetü'l-'Ukûl**, vr. 2a; Safedî, **el-Vâfî**, c. IV, s. 249-250.

[6] İbn Hallikân, **el-Vefeyât**, c. IV, s. 249; c. V, 312 ve ondan nakleden diğer kaynaklar.

İşte bu özlü, fakat, konu ve görüş çeşitliliği açısından zengin çalışmaları sebebiyle, Râzî'nin eserleri kısa sürede kabul görmüş, hatta öncekilerin eserleri yerine onun eserleri kaynak alınır olmuştur.[1]

Buna karşın, Râzî'nin bu yönü de tenkide tabi tutulmuştur. Bazılarına göre, onun bu ilmî çalışmaları sadece önceki eserlerin, önceki görüşlerin bir araya getirilmesinden ibaret derleme türü çalışmalardır ve orijinallik içerdiği söylenemez.[2]

Kısmen doğru olan bu tespit esasen, Râzî tarafından birçok eserinde belirtilmektedir. Diğer ifadeyle, sırf bu amaca yönelik birçok eser kaleme alınmıştır. Nitekim, Râzî bu hususlaki tenkitlere karşı kısaca şu savunmayı yapar: Onun dönemine ulaşıncaya kadar birçok kelâmcı yetişmiştir. Öyle bir ilmî zemin oluşmuştur ki, herhangi bir meselede söz konusu olacak ihtimallerin birçoğu, öncekilerin görüşü ve mezhebi olarak zaten tercih edilmiş ve ortaya konulmuştur.[3] Geriye kalan diğer ihtimallerin ortaya çıkarılması ve hiç olmazsa birçok şüpheli noktaya işaret edilmesi ve tenkitler sırasında farklı tekliflerin sunulması açısından, Râzî tespitlerinin orijinallik içerdiği de gözden kaçmamaktadır. Fakat, bunu yaparken kendi tercihlerini açıkça belirtmemesi, bir konuda varılabilecek iki farklı sonucu aynı kuvvette takdim ederek tercihi âdeta okuyucuya bırakması sebebiyle "imâmü'l-müşekkikîn" (şüpheye düşürenlerin önderi) diye anılmasına yol açmıştır.[4]

Küçük yaştan itibaren gücü yettiğince ilimle uğraşan[5] ve ömrünü okumak, yazmak ve tedris ile geçiren[6], hemen her konuda bilgi sahibi olmaya yönelik ansiklopedik bir şahsiyet sergileyen Râzî, kültür tarihine "ilimlere vukûfiyeti" cihetiyle örnek gösterilen bir bilim adamı olarak geçmiştir.[7]

---

[1] İbn Hallikân, a.e., c. IV, s. 249; Safedî, a.e., c. IV, s. 249; 'Aynî, **'İkdü'l-Cümân**, vr. 645b.

[2] Kıftî, **İhbâru'l-'Ulemâ**, s. 191; Şehrazûrî, **Nüzhetü'l-Ervâh**, vr. 253b.

[3] **Nihâyetü'l-'Ukûl**, vr. 10a.

[4] Şehrazûrî, **Nüzhetü'l-Ervâh**, vr. 262b-263; Müderris (Mirzâ Muhammed), **Reyhânetü'l-Edeb**, Tebriz trs., c. IV/II, s. 298.

[5] Râzî, **el-Hâdiye li't-Taklîd ('Ukûdü'l-Cümân** içerisinde), vr. 58b.

[6] **el-Mefâtîh**, c. XVII, s. 191-192.

[7] Kalkaşendî, kıyasa dayalı Fıkıhta Ebû Hanîfe'yi, Nahivde Sîbeveyh'i, Tıpta Ebu Bekr b. Zekeriyya er-Râzî'yi, Felsefede İbn Sînâ'yı, aklî ve naklî ilimleri birleştirmede Gazâlî'yi, Kimyada Câbir'i, Tasavvufta İbn 'Arabî'yi... kendi zamanının önde gelenleri, kendilerinden sonra da o alanlarda darb-ı mesel gösterilen örnek şahsiyetleri olarak sunarken Râzî'yi de bu özelliğiyle anmaktadır (**Subhu'l-A'şâ**, c. I, s. 454).

Râzî'nin kendine özgü ilmî mevkiinin şekillenmesinde birçok kez katıldığı münazaraların, diğer ifadeyle, devrinde öne çıkan çeşitli akımlarla irtibatının büyük etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle de, öldürmek suretiyle susturmaya kalkışacak kadar, ona husumet besleyen İsmailîlerin, Kerrâmîlerin vb. birçok topluluğun karşısına dikilmesi, eserlerinde onlara yönelik sert ifadelere yer vermesi, o dönemin şartları gereği, hem cesareti hem de desteklenmeyi gerektirmektedir. Sultanlardan yardım görmesine rağmen, yanında yer alması gereken ulemâ sınıfından yeterince destek görmediğinden şikayetçi olan Râzî'ye göre, yanlışlıkları ortadan kaldırma ve gerçeğe davet işi, yardımlaşma ve dayanışma olmaksızın tek kişiyle hiçbir zaman neticeye ulaşmaz.[1]

Düşünürümüz telif ve tedrisin yanı sıra, hitabetini sık sık sergilediği vaaz kürsüsünde, her görüşten insanın katıldığı topluluklara doyurucu bilgiler verebilecek bir ilmî seviyeye de kendisini ulaştırmak zorundadır. Zira, içinde yaşadığı bölgenin âdeti gereği, çeşitli soruları içeren pusûlalar, kürsüdeki Râzî'ye iletilmekte[2], o da çok çeşitli ilimlerle ilgili bu soruların cevabını vermektedir.[3] Sanırız, bu zorunluluğun kazandırdığı ilmî ihatası sebebiyle, "Hangi ilimden istersiniz?" diye rahatlıkla sorabilmektedir.[4] Herat halkı tarafından, "Şeyhü'l-İslâm" diye anılmasındaki esas sebep de bu geniş ilmî kapasitesi olmalıdır.[5]

Hakkındaki dedikodu ve iftiralara, birçok şehirden ihraç edilmesine, bir ara hapse düşmesine, aldığı ölüm tehditlerine, 601/1204'te ciğerparesi oğlunu yitirmesine üzülmemesi imkansız olan Râzî, bütün menfiliklere rağmen hiçbir zaman ilmî çalışmalarından, sosyal hayatla iç içelikten vazgeçmemiş, belki daha faal ve verimli olmaya çalışmıştır.

---

[1] **Tahsîlü'l-Hak,** vr. 251 a.

[2] Safedî, **el-Vâfî**, c. IV, s. 250. Sübkî'nin ifadesine göre (**Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye**, c. VIII, s. 89), sadece sorular değil, tenkitler de içeren bu not pusûlaları, vaaz öncesinde kürsüye bırakılmakta, daha sonra kürsüye gelen Râzî tarafından cevaplandırılmaktadır

[3] İbn Hallikân, **el-Vefeyât,** c. IV, s. 249; Safedî, a.e., c. IV, s. 249

[4] Kazvînî, **Âsâru'l-Bilâd,** s. 377-378.

[5] İbn Hallikân, **el-Vefeyât,** c. IV, s. 250; Safedî, a.e., c. IV, s. 249. Bu tabir, dördüncü hicrî asrın ilk yarısında (961-1009) ortaya çıkmış olup, Râzî'nin döneminde de hâlâ "şeref ünvanı" niteliğini korumaktadır. Yani, anlaşmazlık konusu olan meseleleri halletmiş olan yüksek âlim ve fakîhlere tevcih olunmaktadır. Bu yüzden, Osmanlılar'daki gibi ilmiye sınıfının en yüksek makamı değildir. Daha sonraları, müftülere de bu lakap verilmiştir. Bkz. Erdoğan Merçil, **Kirman Selçukluları**, Ankara 1989 (TTK), s. 171.

Zenginliğe, bedenî zevklere, makam ve şöhrete düşkün olduğu, hakkında övgü dolu ifadelerde bulunulmasını teşvik ettiği şeklindeki iddiaların[1] art niyetli olduğu söylenebilir. Çünkü hem kendi eserlerinde, hem de ondan söz eden tarihî kaynaklarda bunun aksi vurgulanmaktadır. Râzî, orta boylu, iri kemikli, kafası ve göğsü büyük, beyaz tenli, büyük ve gür sakallı, kalın sesli, iyi giyimli, heybetli ve vakarlı görünümünün[2] ardında mütevâzı[3], merhametli[4] ve gözleri çabucak dolan hassas bir karaktere sahiptir.[5]

Her ne kadar tasavvuf aleyhtarı gösterilmeye çalışılmış[6] ise de, tasavvuf kisvesi altında halkı saptıran ve kandıran gruplar hariç, Râzî'nin mutasavvıflara cephe aldı-

---

[1] Şehrazûrî, **Nüzhetü'l-Ervâh,** vr. 264b; Askalânî, **Lisânü'l-Mîzân**, c. IV, s. 249.

[2] İbnü'ş-Şa'âr, **'Ukûdü'l-Cümân**, c. VI, vr. 56b; İbn Ebî Usaybi'a, **'Uyûnu'l-Enbâ**, s. 462, 465; İbnu'l-'İmâd, **Şezerâtü'z-Zeheb**, c.VII, s. 40; Safedî, **el-Vâfî,** c. IV, 249.

[3] Râzî'nin ricası üzerine Tâlibîlerin soyu hakkında *el-Fahrî* adlı eseri hazırlayan nesep bilgini İsmail el-Mervezî, eserini Râzî'ye bizzat arz eder. Esere şöyle bir göz atan Râzî, oturmakta olduğu minderden inip hasır üzerine oturur. Bu sırada, Mervezî'ye: "Şu mindere oturun" der. Oraya oturmayı saygıda kusur addeden ve tereddüt gösteren Mervezî, Râzî'nin heybetle karışık ısrarı sonucu oturur. Râzî, kendisinden 28 yaş küçük Mervezî'nin önünde oturup kitabı ondan okur, sorular sorar. Okuma bitince şöyle der: "Şimdi istediğin yere otur. Bu ilimde sen benim üstadımsın, ben senin öğrencinim. Öğrenci dediğin hocasının önüne oturmalıdır, edep budur" (Yakut, **Mu'cemu'l-Üdebâ,** c. II, s. 655).

[4] Kışların çok soğuk ve karlı geçtiği Hârizm'deki medresesinde (İbn Hallikân, **el-Vefeyât,** c. IV, s. 251) veya Herat'taki büyük câmide, ileri gelenlerin de katıldığı büyük bir kalabalığa, sohbet şeklinde ders verirken, bir şahin tarafından kovalanan güvercin, Râzî'nin yakınına kendisini atar. Şahin, kalabalıktan dolayı uzaklaşırken, güvercin korkudan ve aşırı soğuktan ötürü, düştüğü yerden kalkamaz. Râzî, dersi keserek yerinden kalkar, güvercini eline alıp onu merhametle okşayarak teskin eder (İbn Ebî Usaybi'a, **'Uyûnu'l-Enbâ**, s. 462).

[5] Vaazlarında değindiği bazı konular sırasında duygulanıp ağladığı bilinen Râzî, talebesi Kutbuddîn el-Mısrî ile beraber Hârizmşah'ı Kurban Bayramı ziyaretine giderler. Bir köşeye otururlar. O sırada kesilmekte olan kurbanları gören Râzî düşünceye dalar ve göz yaşları boşanır. Kutbuddîn "Ey imam! Niçin ağlıyorsun?" deyince "Şu hayvanları ve bugün, yeryüzünde onlardan akıtılan kanları düşündüm" diye cevap verir. Kutbuddîn "Bunda bir şey yok ki! Değersiz bir canlının kanı, değerli bir canlının maslahatı için caiz görülmüş ki akıtılmakta!" diye söyleyince, İbn Sînâ'ya düşkün olan talebesine "Bu iş senin dediğin gibiyse, senin de İbn Sînâ için boğazlanman gerekir" karşılığını verir (Safedî, **el-Vâfî**, c. VI, s. 70).

[6] Necmüddîn el-Kübrâ'nın talebelerinden Mecdüddîn el-Bağdâdî'nin, Hârizmşah Muhammed'in bir anlık öfkesiyle Ceyhun nehrine attırılması, buna karşın sultan nezdindeki üstün mevkii, o dönemde hâlen canlılığını koruyan felsefecilerle sûfîler arasındaki fikir ayrılığıyla birleşince, ortaya, tarihen ispatı kesinleşmemiş ve çoğu tek yanlı kaynaklara dayanan şu rivayetler çıkmıştır:

"Râzî, sûfîlere iyi gözle bakmıyor, onların Hârizmşah katında saygı görmelerini kıskanıyordu. Türlü vesile ve hilelerle, koğuculuk yaparak Bahâüddîn Veled ile sultanın arasını açmaya çalışmaktaydı. Hatta sultanı, onlara düşman olmaya teşvik ediyordu. Talebelerinin de yardımıyla Râzî, araları çok bozuk olan Mecdüddîn'in boğdurulmasını sağladı. Necmüddîn ve Bahâüddîn Veled'in Sultan'a gönlü kırılmıştı. Râzî'nin gammazlıkları sonucu Bahâüddîn, Belh'ten hicret etmeye mecbur kaldı. Bunların sonucunda Allah, ceza olarak Cengiz ordularını Hârizmşahlar üzerine gönderdi."

Sultan Veled'in ve Eflâkî'nin ifadelerinden, Râzî ile Bahâüddîn Veled arasında bazı fikir ayrılıkları olduğu anlaşılmakta ise de bunun temelinde felsefî konular üzerinde durması nedeniyle Râzî'nin eleştirilmesinin yattığını söyleyebiliriz. Buna karşın Râzî, sadece felsefî değil tasavvufî ko-

ğını gösteren ifadelerine rastlanılmaz. Bilakis, onun tenkitlerinden nasibini almadığı gibi, takdir ve övgüleriyle desteklenmiş tek gurup, samimî ve derûnî tecrübeleriyle temiz tasavvufun temsilcisi olan mutasavvıflardır denilse yeridir. Konuları, hedefleri ve faydaları açısından Kelâm ilmini, ilimlerin en üstünü görmekle beraber, katı bir kelâmcı tavrı sergilemez. Kelâmla ilgili bazı eserlerinde tasavvufî konulara yer ayırır, mutasavvıfların sözlerinden istifade eder. Onları, toplulukların en hayırlısı olarak görür.[1] Şatahâtıyla ünlü, Hallâc ve Beyazıd'ı över, sözlerini te'vil eder.[2] Tasavvuf erbabını kastederek, "hakikat, tarikat, mükâşefe, müşahede, marifet, tahkîk, zevk, işaret... ehli" gibi ifadeler kullanır.

Yaratılıştan gelen "kabiliyet" ile, eğiticiden öğrenim görerek yapılan "mücâhede"nin[3] birleşimi sayesinde, kalbin ve aklın yetkinleşmesi sonucu, düşünmeye, istidlâle ve araştırmaya gerek kalmaksızın gelen, "ledünnî bilgiler"i özel bir bilgi kaynağı olarak kabul eder. Talebin ve araştırmanın kaçınılmaz olduğu nazar ve istidlâl yolunu, yani kesbî bilgileri, güneş ışınlarından parçalar, denizden damlalar olarak nitelerken, ledünnî bilgileri güneş ve deniz olarak vasfeder.[1] Bu hususu açıklamaya yönelik bir örnek olarak, meselâ, Allah'ın her zaman, her yerde bizimle beraber olduğunu, yaptıklarımızı gördüğünü bilmek iki şekilde gerçekleşir: Düşünceye dayalı olarak, yanî aklî bir hüküm olarak bilmek, diğeri ise, zevkî bir güç ve vicdânî bir hal yaşayarak bilmek. İşte bu ikincisi, sözlerle anlatılamaz. Benzetme yapmak ge-

---

muları da samimi olarak işlediği eserlerini o dönemlerde kaleme almıştır. Bu yüzden, Râzî'nin karekteri ve eserlerindeki tavırları dikkate alınırsa, anlatılanların gerçeği yansıtmadığı ortaya çıkar. Ayrıca, Bahâüddin'in Belh'ten hicreti sırasında (610/1213), Râzî ölçli dört sene olmuştur. Bkz. Bedîüzzemân Fürûzanfer, **Mevlana Celâleddîn**, çev. F. Nafiz Uzluk, İstanbul 1963 (MEB), s. 11-24; Uludağ, **Fahrettin Râzî, s.** 100-105.

[1] **Tahsîlü'l-Hak,** vr. 247a. O dönemde sûfîlik kisvesi altında Mezdek dinini yaşatmaya çalışan, Allah aşkı iddiasında bulunup, dinî emirlere muhalefet eden, "dosttan, teklif kalkar" diyen Mübâhiyye'yi en şerli mahlukat diye niteler. İttihad ve hulûlu savunan Râfizîlerin de, sûfiliği maske olarak kullandıklarını belirtir.

[2] **el-Levâmi'**, s. 216-218; **Hodâşinâsî (Tahkîkât-i İslâmî**, Tahran 1987, c. III, S. 1 içinde), s. 167; **el-Mesâilü'l-Hamsûn**, s. 358. Râzî, bazı sûfîlerden kendi varlığından bile habersiz bulundukları vecd ve fenâ halinin neticesinde sâdır olan şatahât ile, para ve şöhret amacıyla hulûl ve ittihad içeren sözler söyleyen ve insanları saptıran kişilerin ayırt edilmesinin gerektiğini savunur. Onun döneminde birçok cahiller ve özellikle Haşeviyye mensupları, bağlandıkları önderlerini tazim amacıyla onlar hakkında hulûl ve ittihad inancı beslemektedirler. Önderleri de onların beklentilerine uygun söz ve davranışlarda bulunmaktadır. Böyle önderlerden birini, Râzî şöyle anlatır: "Dinden uzak olmasına rağmen, insanların ziyaret ettikleri birini gördüm. Müritlerine, kendisine secde etmelerini emrediyor ve onlara: "Siz, benim kullarımsınız" diyordu. Hulûl ve ittihad içeren sözler sarfediyordu. Belki de, bazı alımak tâbileriyle yalnız kaldığında, ilâhlık da iddia ediyordur."(**el-Mefâtîh,** c. XVI, s. 39).

[3] Râzî, mücâhedenin ruhbanlık demek olmadığına dikkati çeker. Bkz. **el-Mefâtîh,** c. XXII, s. 76.

rekirse, zevk olmadan gerçekleşen bilgi, şekeri yememiş fakat onun tatlılığını sözlerle belirtmeye çalışan kişinin bilgisi gibi; zevkle birlikte gerçekleşen bilgi ise, şekeri yiyen, onun tadına varan kişinin bilgisi gibidir.[2] Bu ledünnî, derûnî ve zevkî düzeye ulaşmak için gerekli şartlardan biri, ahlâk güzelliğinin yanı sıra, hedef üzerinde yoğunlaşmaktır. Çünkü, kalbin gözü olan "basîret"in "süveydâ"sı, gözdeki gözbebeğine benzer. Gözbebeği, bir noktaya odaklandığında başka şeyleri net olarak göremez. Aklın ve gönlün gözbebeği de, bir ma'kûlü düşünürken, aynı anda bir başkasını düşünmez. O halde, akıl ve kalp ne kadar farklı ma'kûllerle meşgul olursa, onları idrakindeki mahrumluğu o kadar çok olur. Bu yüzden, Allah'a sülûk eden kişi, ilk başta delilleri çoğaltmakla meşguldür ve bu kaçınılmazdır. Fakat, kalp, Allah marifetiyle aydınlandığı zaman bu delillerle meşgul olması, marifete gark olmasına engel teşkil eder. Dolayısıyla, kişi bu halde iken, delilleri azaltma isteğinde olacaktır. Böylece kalbin, mâsiva ile ilgisinden doğan zulmeti gider ve yerine, marifet nurları tecellî eder. İşte bu "kudsiyet vadisi"nde "iki na'lin"in, yani aklın kullandığı "iki öncül"ün terk edilmesi gerekmektedir. Zaten bu duruma ulaşan kişiye, "delillerle uğraşmayı bırak" hitabı gelir.[3]

Sûfîlerden için, "kardeşlerimiz" ifadesinde bulunan Râzî, (tasavvuftaki anlamıyla) tarîkat ile şeriat, bâtın ile zâhir ayırımlarını kabul eder.[4] Bu arada, fakihlere serzenişte bulunur. Zira onlar, dile getirdikleri konuların, mükelleflere düşen sorumlulukların açıklaması olduğunu sanmaktadırlar. Halbuki, mükellefin işleri (a'mâl) iki kısımdır: Bedenî ve kalbî. Fıkıh kitapları sadece bedenî fillerle ilgili sorumlulukları içermektedir. Kalp fiilleriyle ilgili hiçbir şey belirtmemişler, bir bölüm, bir bâb, bir fasıl bile ayırmamışlar, bu yönün inceliklerinden bahsetmemişlerdir. Şüphesiz ki kalbî işlerden, fiillerden ve sorumluluklardan bahsetmek, bunların hakikatlerini ortaya çıkarmada titiz davranmak çok daha önemli ve önceliklidir. Çünkü, bedenî işler, kalbî işlerin (olgunluğun) elde edilmesi içindir ve birçok ayet bunu dile getirir. Kısacası,

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 151.

[2] A.e., c. XXIX, s. 215-216.

[3] A.e., c. IX, s. 140; **el-Esrâr,** vr. 165b.

[4] **el-Mefâtîh,** c. I, s. 192; **el-Levâmi'**, s. 29-30,77,143.

zâhire yansıyan ibadetlerden maksat, kalp hâllerinin gerçekleşmesidir; kalp hâllerini gözetip dikkat etmek, zâhir durumları gözetmekten daha önemlidir.[1]

Her ne kadar Gazâlî'nin ağırlığı hissedilse de, Râzî'nin, Hakîm et-Tirmizî'den (ö. 320/932), Hâris el-Muhâsibî'den (ö. 243/857), Kuşeyrî'den ve diğer meşhur sûfîlerden de etkilendiği anlaşılmaktadır.

Özellikle Necmüddîn el-Kübrâ (ö. 618/1221) ile yaptığı sohbet neticesi, derinden etkilendiği şeklindeki rivayetlerin çokluğuna bakılırsa, Râzî'nin Tasavvufla iç içeliğinin sadece bir temayül ve desteklemeden ibaret olmayıp, samimî bir pratik de içerdiği söylenebilir. Buna karşın Râzî, Necmüddîn'den hiç bahsetmemektedir.[2] Bu rivayetlerin, Râzî gibi büyük bir ismi kendilerine mâletmek suretiyle kullanmak isteyen sûfî çevrelerin uydurmasından ibaret görmek için yeterli deliller mevcut değildir.[3] Fakat her hâlükârda, Râzî'nin hem düşünce hem de fiiliyatta, tasavvufî bir hayat

---

[1] **el-Mefâtîh,** c. XVI, s. 212-213.

[2] Ahmed el-Gazâlî'nin (ö. 520/1126) öğrencilerinden Ebu'n-Necîb Abdulkahir es-Sühreverdî (490-563/1097-1168), Rûzbihân el-Baklî'nin (527-606/1133-1209) hocası olup, Rûzbihân da Necmüddîn'in hocaları arasında yer alır. Mevlânâ'nın babası Bahâüddîn Veled (543-628/1149-1231) ve Mevlânâ'nın piri Şemsüddîn et-Tebrizî'nin (582-638/1186-1240) hocası Baba Kemâl el-Cendî, Necmüddîn'in öğrencilerindendir. Bkz. Muhammed er-Ravvâs, **Tayyü's-Sicil**, Dımaşk 1417/1997 (Dâru'l-Beşâir), s. 279, 299); Fürûzanfer, **Mevlâna Celâleddin**, s. 12; Safâ, **Târîh-i Edebiyyât der Îrân**, c. II, s. 1013; Mahmûd Envârî, "Mîr Seyyid Ali Hemedânî u Tahlîl-i Âsâr-i Ô", **Neşriye-i Dânişgede-i Edebiyyât u 'Ulûm-i İnsânî**, Tebriz 1977, sene 29, S. 123, s. 329, 340.

Râzî, Necmüddîn'den bahsetmese de, Sühreverdî'den ve uygulamalarından olumlu şekilde söz eder. Bkz. **el-Mefâtîh,** c. I, s. 162; c. XV, s. 111; c. XIX, s. 221.

[3] Kaynaklardaki bilgilere göre Râzî'nin, Necmüddîn'i ziyarete gittiği ve ondan etkilendiği kesin olmakla birlikte, ona intisap ettiği hususu ihtilaflıdır. Bazılarına göre, intisap etmiş, halvete girmiş, kendisine manevî fetihler hasıl olmuş ve sonra meşhur tefsirini yazmıştır (Zeynüddîn el-Münâvî, **el-Kevâkibü'd-Dürriye**, Beyrut 1999 (Dâr Sader), c. II, s. 372, Taşköprizâde, **Miftâhu's-Se'âde**, Beyrut 1405/1985 (Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye), c. II, s. 107-108). Bazı kaynaklarda ise, intisap etmemekle birlikte onun büyüklüğünü teslim ederek yanından ayrıldığı belirtilir (Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, c. XVI, s. 129; Yusuf en-Nebhânî, **Câmi'u Kerâmâti'l-Evliyâ**, Beyrut 141/1993 (Dâru'l-Fikr), c. II, s. 504, Şa'rânî'den naklen). Bu karşılaşmayı geniş ve edebî şekilde ele alarak, *Dâstân-i Hârizm Refien-i Râzî* adlı 38 varaklık müstakil bir eser yazan Hasen Vâiz-i Sürûrî, Râzî'nin intisap etmediğini belirtir (M. Taki Dânış ve Pejuh Munzevi, **Fihrist-i Kütüphâne-i İhdâî-i Muhammed Mişkât bâ Kütüphâne-i Dânişgâh-i Tahrân**, Tahran 1335/1956, c. III, s. 697-698). Büyük ihtimalle, bu rivayet doğru olmalıdır. Zira, birçok ilim dalında talebe yetiştirmiş ve dönemin gereği birçoğuna ilmî yeterlilik icazesi, bazılarına da kendi eserlerini rivayet ve okutma icazesi vermiş olan Râzî, resmen intisap etmiş olsa idi, eserlerinde Necmüddîn'den bahsetmesi gerekirdi. Ayrıca, Anadolu başta olmak üzere, birçok diyardaki âlimlerin icâze silsilelerinde yer alan Râzî'nin, tasavvufî silsilelerin sergilendiği tarikat icazelerinde yer almamış olması da bunu teyid etmektedir. Bu itibarla, o dönemde yaygın olan "mürid olma, intisap etme, sülûke girme" anlamında olmamakla birlikte, Râzî'nin tasavvufu tasvip etme ve tasavvufî ilkeleri benimseyip ferdî olarak hayatında uygulaması anlamındaki fikrî bir intisaptan uzak görülmemesi makul karşılanabilir. İbnü'l-Vezîr el-Yemânî, İbn Teymiyye'den naklen, Râzî'nin görüştüğü mutasavvıfın Abdulkadir el-Geylânî olduğunu anlatır. Ancak, bu bilgi, tarihî bir yanılgıdan ibaret olmalıdır. Bkz. **Tercîhu Esâlîbi'l-Kur'ân 'alâ Esâlîbi'l-Yûnân**, Beyrut 1404/1984 (Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye), s. 37

anlayışından uzak olmadığı, ölünceye kadar ibadetlere titizlik gösterdiği gibi, nafile oruçlarına, belirlediği salât ve virdlerini aksatmadan okumaya devam ettiği de bilinmektedir.[1]

Râzî, kelâmcı hüviyetiyle, filozoflara tenkitlerini yöneltirken; Gazâlî'nin yaptığı gibi, onların usûllerine bağlı kalarak, yani sırf Felsefe ve Mantığı kullanarak, araya dinî nasları dahil etmeksizin hareket ederken, büyük bir titizlik sergiler. Bu yönüyle o, bir filozof olarak nitelendirilebilir. Kelâmcı yönünü sergilediği eserlerde, Kelâm ilminin gereği olan dinî nasları bol miktarda kullanmakla birlikte, filozofların görüşleri takrir ve tenkit edilirken yine aynı titizliği göstermektedir. *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, *el-Mulahhas* gibi bazı eserlerinde ilk durum kendisini gösterirken, *el-Muhassal*, *el-Me'âlim*, *Tahsîlu'l-Hak*, *el-Metâlibu'l-'Âliye* gibi bazı eserlerinde ikinci durum ağır basmaktadır. Aslında, Kelâmla ilgili hususlar içerdiği için, Felsefenin ilâhiyyât ve tabiiyyât konularından bir kısmı, Râzî öncesi bazı kelâmcılar tarafından ele alınmıştı. Tabi ki, Râzî'deki kadar iç içe ve sistemli değil, daha ziyade tenkit amaçlı ve müstakil başlıklar halinde idi. Râzî'nin, birbiriyle yakın ilgisi sebebiyle felsefî ve kelâmî konuları iç içe, fakat yukarıda belirttiğimiz titizliğe riayet ederek işlemesine rağmen, Felsefeyi Kelâma dahil edip Felsefî bir Kelâm anlayışı başlattığı ve bu yüzden tenkit edilmesi gerektiği görüşünde olanlar mevcuttur.[2] Mantık da, Felsefeyle birlikte İslâm kültürüne girmesine rağmen, daha ziyade müstakil olarak üzerinde önemle durulmuş ve özellikle İbn Sînâ tarafından bir alet ilmi olarak kabul edilmiş, Gazâlî sayesinde dinî ilimlerde kullanımı âdeta resmiyet kazanmıştı. Râzî, Mantığı tamamen müstakil bir ilim olarak görüp[3] onunla ilgili birçok eserler kaleme alırken, hem dille hem de dinle ilgili ilimlerde de onu yaygın şekilde kullanmak suretiyle, uygulama sahasını genişletmiştir.[4] Bu özellikleri sebebiyle Râzî, İslâm Felse-

---

[1] Üdfüvî, **el-Bedru's-Sâfir**, vr. 140a; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye,** c. XIII, s. 65; Askalânî, **Lisânü'l-Mîzân**, c. IV, s. 427.

[2] Geniş bilgi için bkz. Ahmed Subhî Sâlih, **Fî 'İlmi'l-Kelâm**, c. II, Beyrut 1405/1985 (Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye), s. 278-281; Muhammed el-'Uraybî, **el-Muntalakâtü'l-Fikriyye 'inde'l-İmâmi'r-Râzî**, Beyrut 1992 (Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî), s. 21-38; Zerkân, **Fahruddîn er-Râzî**, s. 606-616.

[3] İbn Haldûn, a.e., s. 544; Bayrakdar, **İslâm Felsefesine Giriş**, s. 158, 161.

[4] *el-Mantıku'l-Kebîr*, *el-Mulahhas*'ın ilk bölümü, küçük *el-Âyâtü'l-Beyyinât*, günümüze ulaşmayan büyük *el-Âyâtü'l-Beyyinât* ve *el-Metâlib*'in başındaki *Kitâbu'l-Mantık*, aidiyeti şüpheli durumda olan *Risâle fi'l-Mantık* ve *et-Tebsıra* olmak üzere, müstakil olarak yedi adet eserin yanısıra, *Şerhu'l-*

fesi tarihi açısından bakıldığında "kelâmcı filozof", Kelâm tarihi açısından bakıldığında "filozof kelâmcı" olarak nitelendirilebilmektedir.

Eş'arî kelâmcısı görüntüsüyle filozoflara ve İslâm filozoflarına güçlü tenkitler yöneltmekle birlikte, yeri geldikçe felsefî kaynaklardan bolca istifade etmesi, ayet ve hadisler yanında, Aristo'nun, Eflâtun'un sözlerini de takdir duygularıyla kullanmaktan çekinmemesi, doğruyu kime ait olursa olsun dile getirme anlayışına bağlı kaldığını gösterdiği gibi, belki de felsefeyi dinle uzlaştırma niyetinin işareti olarak görülebilir. Bu noktada onun, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı, Gazâlî'den daha çok takdir ve saygıyla karşıladığını[1] unutmamak gerekir.

İslâm inançları açısından, Yunan filozoflarını İslâm dışı fırkalar arasında zikrederek[2] onları tekfir hususunda tereddüt göstermeyen[3] Râzî, İslâm filozoflarını tekfir konusunda dönemindeki taassuptan âzâde görünmektedir. Bu mühim meselede, onların sözlerinin öncelikle doğru tespit edilmesi ve anlaşılması gerektiğini ve bunun ardından, dinî nasları tekzip mi yoksa te'vil mi ettiklerinin belirlenmesi gerektiğini söyler. Ayrıca, bu sonuçlara varılırken, ilgili konunun ümmet icmâsı ile kesinleşmiş açık hükümlerle irtibatı olup olmadığı da sorgulanmalıdır.[4]

İşârât'ın, *Lübâbü'l-İşârât*'ın, *er-Risâletü'l-Kemâliyye*'nin, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*'nin ve günümüze ulaşmayan *Şehu'n-Necât*'ın mantık bölümleri olmak üzere, toplam on iki eser yazdığı söylenebilir.

Râzî, *'Arâisu'l-Muhassal fî Nefâisi'l-Mufassal* eserinde Arapça grameriyle, Aristo mantığını birleştirme çabasını sergilediği için, Kıftî tarafından eleştirilmiştir. Bkz. **İnbâü'r-Ruvât**, c. II, s. 42-43).

[1] Bayrakdar, **İslâm Felsefesine Giriş**, s. 244.

[2] **Tahsîlü'l-Hak,** vr. 250a.

[3] **Nihâyetü'l-'Ukûl,** vr. 73b, 74b, 75a.

[4] Râzî, bu konuda geniş açıklamalar yaparken, şu soruyu sorar ve ardından cevabını verir: "Dini naslarda te'vil yapan kişi, nasları tekzip edenlerden sayılmalı mı, sayılmamalı mı? Sayılmayacak ise, filozofları da tekfir etmemeniz gerekir. Çünkü, âlemin kıdemini ifade etmeleri , Allah'ın cüz'îleri bilmesini ve cismânî haşrı reddetmeleri yönündeki tevilleri, teşbih içeren naslarla ilgili tevillerden pek farklı değildir. Onlar, Allah'ın âlemi yaratmasıyla ilgili nasları, Allah'ın âleme tesirine ve âlemin var olma hususunda O'na muhtaçlığına, cüz'îleri bilmesiyle ilgili nasları, cüz'îleri küllî şekilde bildiğine, haşr ile ilgili nasları da, bedenden ayrılan nâtık nefsin, saadet ve şakâvet durumlarına hamletmektedirler. O halde, İslâm filozofları şöyle diyebilirler: '(Allah hakkında) teşbih içeren ayet ve hadislerin, cismânî yönleri vurgulayan zâhir anlamlarından sarf-ı nazar edilerek, manevî durumlara hamledilmesi caiz olduğuna göre, haşr konusunda da aynı durum niçin caiz olmasın?' Şu halde, nasları yorumlama şeklindeki reddediş, tekzip anlamına gelmez. Filozofları da nasları tekzip edenler olarak göremeyiz." Cevap: "Ümmetin icmasıyla sabittir ki, Hz. Muhammed'in ilettiği din, âlemin hudûsunu, Allah'ın cüz'iyyâtı bildiğini, cismânî dirilişin var olduğunu söyler. Bu hususları inkâr, dine muhalefet demektir. Yine biliyoruz ki, Hz. Muhammed, bu dinin kesinlik içeren ifadelerine muhalefet edenleri, inkârcı olarak nitelemiştir. O halde, bu tür inançları savunanların, Hz. Peygamber'i tekzip ettiğini de zarurî olarak biliriz. Bu husus, tekfiri gerektirir. Halbuki, teşbih içeren naslarda (ve kader konusunda) bu icma bulunmamaktadır. Dolayısıyla, ümmet içinde ihtilaflı olan konulardaki te'villerin, zâhire muhalif olması nedeniyle tekfir söz konusu olmaz. (**Nihâyetü'l-**

Akıl ile nakil irtibatında, diğer bir deyişle, akıl ile naklin uzlaştırılması ve çatıştıkları durumlarda hangisinin tercih edilmesi konusundaki tavrı, Râzî'yi farklı kılan özelliklerinden biridir. Özellikle, kesin ve açık olarak bilinen aklî hükümlerle uyuşması mümkün olmayan nasların delil olarak kabul ve tercih edilmesine karşıdır. Bu yüzden, tevil edilmeleri gerektiğini savunur. Bu konudaki ifadeleri, tam bir açıklık ve kesinlik içerir. Râzî'ye göre, bizler, açık ve kesin olan aklî bilgilerin hata içerdiğini söylersek, bu hatanın Kitap ve Sünnete de girdiğini kabul etmemiz gerekmektedir. Zira, bu iki kaynağın anlaşılması ve kabul edilmesi ancak akılla mümkündür. Aklî kesin bilgilerin hata içermediğini söylediğimize göre, Kitap ve Sünnette geçen teşbih ifadelerinin mecâzî olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Çünkü, aklî delillerin mecâzî kullanımı yoktur. O halde, aklî ve naklî (sem'î) deliller çatıştığı zaman, te'vile müsait olanları üzerinde tasarrufta bulunmamız öncelik kazanır.[1]

Akıl ve nakil dengesini korumaya özen gösterirken aklın önemine dikkat çeken Râzî, aklın da kendine özgü sınırlara sahip olduğunu, özellikle metafizikle ilgili çok zorlu konularda sadece nazar ve istidlâlle tam ve kesin sonuçlara ulaşmasının, nihayet birer tercihten ibaret olabileceğini belirtir. O, yalnızca Allah'ın büyüklüğünü, marifetini idrakte değil, aslında çok iyi bildiğimizi sandığımız eşyanın hakikatlerini idrakte de insanlığın sahip olduğu bilgilerin fazla olmadığını vurgular. Fakat, cibilliyeti gereği insanoğlu, araştırmaktan hiçbir zaman vazgeçmemektedir. Şu var ki, nice zorluklar ve gayretler sonucu ulaştığı zirvenin, hedeflediği zirve olduğunu sanmaktadır. Halbuki, zirve sandığı noktanın ardında daha nice yüksek zirveler sıralanmaktadır. Râzî'ye göre, her türlü kirden arınmış gerçek anlamda Allah kulları buralara yükselebilirler. Tarih boyunca eksik olmamış bu kullar alelade insanlar gibi algılanır, insanlarla iç içe yaşarlar, fakat gönül itibariyle tam bir tecrit hâli içindedirler, vahdâniyetin güzellikleri içinde yürümekte, ferdâniyyetin bahçelerinde konaklamaktadırlar. Esasen, onların tek hedefleri, gayretleri, meşgaleleri Allah'tır; O'nun muhabbeti-

---

'Ukûl, vr. 345b-346a). Diğer bir ifadeyle, bilinmesi ve kabul edilmesi, dinin (İslâm olmanın) sıhhati açısından şart olmayan ve kıble ehlinin ihtilafı sözkonusu olan meselelerde, Râzî, tekfire karşıdır. Bkz. a.e., vr. 346b.

[1] **Nihâyetü'l-'Ukûl,** vr. 10a-11a. 222a; **el-Muhassal**, Beyrut 1404/1984 (Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî), s. 70-71; **Esâsü't-Takdîs**, Kahire 1406/1986 (Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye), s. 220-221; **Münâzara fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ**, s. 69-71.

nin nurlarıyla yanmaktadırlar.[1] Uzuvları ve iç organları dile gelse, kesinlikle "Allah, Allah" diye söyler.[2]

Elli yaşlarından itibaren tasavvufa daha fazla yakınlık hissettiği anlaşılan Râzî, niteliklerinden övgüyle bahsettiği büyüklerden (küberâ) olmayı Allah'tan dilemektedir.[3] Ona göre, gerçek ve en yüksek anlamda ilim, Allah'ı bilmektir. Bu düşünce doğrultusunda Râzî, âlim olarak nitelendirilenleri üç kısıma ayırır:

1) Sadece Allah'ın hükümlerini, helalı haramı, Allah'ın sıfatlarını vs. bilen âlimler. Yaygın anlamda "âlimler" (ulemâ) denirken bunlar anlaşılır. Fakihler ve kelâmcılar bu guruptadır. Bunlar, kandil gibidir, kendilerini yakar, başkalarını aydınlatırlar ve bunlar, şehadet âlemi âlimleridirler.

2) Sadece Allah'ı bilen âlimler. Gerçek anlamda "hakîmler" (hukemâ) bunlardır. İlahî marifet onların kalplerini kuşatmış ve celâl cemâl nurunu müşâhedeye gark olmuşlardır. Dinen zarurî olanın haricinde, ahkâm ilmini öğrenmeye fırsatları yoktur. Yaşadıkları hallere bağlı olarak ay gibi, bazen dolunay bazen hilâl olurlar ve bunlar gayb âlemi âlimleridir.

3) Hem Allah'ı hem de O'nun hükümlerini bilen âlimler. Esasen "büyükler" (küberâ) bunlardır. İlk iki kısımdakiler bunlara muhtaçtırlar. Bunlar, daima güneş gibidirler. Fakat, Allah'a karşı muhabbetleri sebebiyle bazen sırf O'nunla, O'nun zikri ve hizmetiyle öyle meşgul olurlar ki, âdeta insanları görmez haldedirler. Bazen de rahmet ve şefkat sebebiyle insanlarla birliktedirler, onlardan biri gibi ve sanki Allah'ın marifetlerinden habersiz gibi, normal davranırlar. İşte bunlar, peygamberler ve sıddîklerdir.[4]

Son iki kısımdaki âlimlerin üstünlüğünü sağlayan temel sebebin "Allah sevgisi" olduğunu kabul eden Râzî, sadece kulun Allah'a yönelik sevgisi üzerinde durmaz, ayrıca Allah'ın kula yönelik sevgisine de değinir. Bu ilâhi sevgiyi ezelî sıfatlar arasında görür. Hatta, sıfatların en etkini olarak görür. Çünkü, bu müstakil sıfatı, "kullara iyilikte ve merhamette bulunması" ile sınırlandırmak yanlıştır. Bir baba, oğlunu sever, sevginin gereği olarak ona iyiliklerde bulunmak ister. Şu halde bu "irade" ve

---

[1] **el-Halk ve'l-Ba's**, İ.Ü. Merkez Ktp., no: 3615, vr. 1b-3a; **el-Mefâtîh,** c. XVII, s. 132-133; **Hodâşinâsî**, s. 167; **el-Metâlib,** c. I, s. 43-44; c. VII, s. 283-284.

[2] **el-Levâmi'**, s. 93.

[3] **Ş. el-'Uyûn,** c. I, s. 39.

[4] **el-Levâmi'**, s. 198; **el-Mefâtîh,** c. I, s. 198; c. XI, s. 108; c. XXVII, s. 126; **Tahsîlu'l-Hak**, vr. 247a; **Hodâşinâsî**, s. 167.

"istek", sevginin eseridir. Biz her ne kadar bu ilâhî sevginin mâhiyetini ve nasıllığını bilmiyorsak da, bilmememiz bunun yokluğunu göstermeyecektir.[1]

Sonuç olarak düşünürümüz, aldığı eğitim sebebiyle ilk önce koyu bir Eş'arî kelâmcısı olarak yetişmiş iken[2], daha sonra tenkit amacıyla başladığı felsefî araştırmalarını geliştirmekle Felsefeden de etkilenmiş, fakat bu etkilenme Felsefeyi Kelâmda kullanmak şeklinde gerçekleşmiş ve bu yüzden Kelâmın sınırlarını da genişletmiş, tabiat bilimlerini ve kendi gözlemlerini de bu yolda birleştirirken bütün ilmî birikimlerini Kur'ân üzerinde yoğunlaştırmayı en son tercihi olarak sunmuştur.[1] Fakat bu yoğunlaşma, Kelâmdan, Felsefeden, Tasavvuftan ve diğer ilimlerden kopması veya onları dışlaması anlamında olmamıştır Bilakis, hepsinde mevcut olan doğruları ve güzellikleri bir araya getirmeyi, bu bilgilerin Kur'ân'ın doyurucu bilgileriyle uzlaşabildiğini göstermeyi amaçlamıştır. Nitekim, ömrünün son 10-15 yılında kaleme aldığı birçok eserde bunun izleri görülür.

İster tenkit amaçlı, ister uzlaştırma amaçlı çalışmalarında, İslâm dünyasındaki şekliyle Meşşâî felsefenin, Eflatunculuğun ve daha ziyade Yeni Eflatunculuğun, şüpheciliğin, Mutezile gibi büyük kelâmî akımların, yaşadığı coğrafyada yaygın durumda bulunan Tasavvuf felsefesinin etki ve izleri de Râzî de görülmektedir. Bu etkilerdeki denge, çeşitli konulara göre değişmekle beraber, İslâm düşünce tarihinde Râzî'yi mutlaka belli bir mektebe bağlı göstermek gerekiyorsa onu, en belirgin çizgisiyle Gazzâlî felsefesini izleyen Eş'arî kelâmcısı bir düşünür olarak görmek genel bir kanaat olarak kabul edilebilir. Sadece eserlerine göre değil, hayatındaki diğer ilmî faaliyetlerine göre de bu tespit gerçeğe en yakın görünenidir.

Bu konuda kesin sonuca ulaşmadaki en büyük zorluk, Râzî'nin sadece kendine özgü görüşlerini açıkça belirttiği ve kendine özgü farklı bir felsefî yaklaşımı sergilediği müstakil bir eserinin veya eserlerinin bulunmaması ya da bugüne ulaşmamasıdır. Bu yüzden, onun görüşlerini, yaptığı tenkitlerin ve tekliflerin veya uzlaştırmaların satır aralarından çıkarmak zorunda kalıyoruz. Hacimli en son eseri *el-Metâlib*'de dahi bu durum görülmektedir. Tabi ki çeşitli konularda takındığı tavrın net ve doğru bir şekilde tespit edilmesi, o konulara değinen günümüze ulaşmış eserlerinin telif tarihle-

---

[1] **el-Levâmi'**, s. 86-87; **el-Mefâtîh,** XIV, s. 138.

[2] Bu ilk dönemi yansıtan eserlerinden günümüze ulaşabilen sadece *İşârâtü 'n-Nuzzâr*'dır.

ri dikkate alınarak, hangi değişimleri gösterdiğinin açığa çıkarılmasıyla mümkün olabilecektir. Nihayet, Râzî de bir insandır ve belirli bir terakkî dönemi geçirmiştir. Dolayısıyla, bazı görüşlerinde değişiklik olması kaçınılmazdır.[2]

Kendinden öncekileri tenkit etmesiyle olduğu kadar, kendinden sonra gelenlerce tenkit edilmesiyle de Felsefe ve Kelâm tarihinde ilmî canlılığın, araştırmaların, tartışmaların devamlılığına katkıda bulunmuş olması, meşhur İslâm bilginleri arasında yer alması için kâfî gelmiştir.

3. Eserlerindeki Farklı ve Yanıltıcı Üslûp

Bazıları şüpheli olmak üzere, 130 civarındaki eserini tanıttığımız, maruz kaldığımız zaman ve emek kaybına dğer araştırmacıların maruz kalmaması amacıyla, Râzî'ye ait olmayan 82 adet eser ismini de sunduğumuz "eser tanıtım çalışması", düşünürümüzün hayatı ve ilmî görüşleriyle ilgili önemli bilgiler de içermektedir. Eserlerinin telif tarihlerini tespit ederken temel alınan bilgilere de yer veren bu çalışma, geniş yer tutacağı ve tez çalışmasının bütünlüğünü kesintiye uğratacağı düşünülerek, tez çalışmasının sonunda ek olarak sunulması tercih edilmiştir.

Eserlerinde sergilediği farklı ve yanıltıcı ifade üslûbu ile ilgili olarak şimdi sunacağımız bilgiler, ilk bakışta, tezimizin aslî konusu göz önüne alındığında, ilgisiz ve gereksiz bir çalışma gibi karşılanabilir. Fakat, ileride takdim edilecek örneklerden de anlaşılacağı üzere, bu çalışmayı mecburî kılan geçerli sebepler mevcuttur. Daha

---

[1] **el-Vasıyye (‘Uyûnu'l-Enbâ** içerisinde), s. 467.

[2] Bazı görüşlerinde değişiklik olduğunu, Râzî de ifade eder. Bkz. **el-Mebâhis,** c. I, s. 491; **el-Metâlib,** c. IV, s. 55. Rivayet edildiğine göre, Râzî'yi hazin hazin ağlıyor gören dostları, bu ağlayışının sebebini sorarlar. Râzî, milli şairimiz Mehmet Akif'in dizelerinde dile getirdiği üzere, şöyle der:

"Tam otuz yıl ki hakikat diye neşr eylediğim
Bir mühim meseleden şimdi habîr oldum kim
Başka bir türlü imiş, bense hata eylemişim
Anladım zannederek, anlamadan söylemişim!
Ye'si ta'dil ne mümkün, bana durmak ne demek?
İşte mahvoldu bir anda o kadar yıllık emek!
Ya bugün hak görünen şeyde nedir elde sened?
Ki yarın olmayacak böyle şâyeste-i red!"

(İbn Arabî, **Risâle ile'l-İmâmi'r-Râzî**, Beyrut 1997 (**Resâilu İbn ‘Arabî** içinde, Dâr Sader), s. 240; Şehrazôrî, **Nüzhetü'l-Ervâh,** vr. 264b; Mehmet Akif Ersoy, **Safahât**, İstanbul 1996 (MEB), s. 544).

önce belirtildiği üzere, öncelikli amacımız, Râzî'nin kendi görüşlerini doğru tespit edebilmektir.

Her şeyden önce, Râzî'nin (özellikle insan ruhu ile ilgili olanları başta olmak üzere) görüşleri ve bu görüşlerin dayandırıldığı eserleri hakkındaki yaygın bazı kanaatlerin yanlışlığı, metin karşılaştırmalarının, eser telif tarihlerinin ve eserlerindeki üslûbunun tespit edilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Tezimizin aslî konusuyla yakın ilgisi ve farklı tespitlerimizin desteklenmesi açısından bu hususlara şimdiden işaret etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Râzî'nin kendisine has fikirlerinin sağlıklı olarak tespiti noktasında karşımıza çıkan en büyük problem, yine onun eserlerindeki yanıltıcı üslûp olmaktadır. Nakilciliği gereği doğrudan veya telhîs şeklinde sunduğu, kendisinin katılmadığı ve sonrasında tenkitlerde bulunacağı görüşlerin anlatımında bile "ben derim ki, biz deriz ki" gibi ifadeleri kullanmış olması, sadece bizi değil, tarih içerisinde birçok okuyucuyu ve araştırmacıyı yanıltmıştır, diyebiliriz. Zira bu tür ifadelerin peşinden gelen çoğu açıklamalar onun özgün fikirlerini yansıtmak yerine, ya doğrudan nakil yaptığı yazarların ifadelerini ya da kendisini onların yerine koyarak sunduğu ifadeleri yansıtmaktadır. Bu hususun, bazı konu başlıklarında dahi görüldüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Hatta, "bize göre" ('ındenâ) ifadesinde bile kendisini mi, yoksa bağlı olmasına rağmen birçok konuda tenkitte bulunduğu Eş'arî kelâmcılarını mı kastettiği belirlenirken dikkat edilmesi gereken durumlar mevcut olabilmektedir.

Tabi ki bu hususta sağlıklı tespitlerin yapılabilmesi için, belirli bir konuda o konuyla ilgili farklı görüşlerin iyi bilinmesi, geniş bir bilgi birikimi ve belki daha da önemlisi, Râzî dönemine ulaşan ve ona kaynaklık eden eserlere aşina olmayı gerektirmektedir. Nitekim, kendine özgü fikirlerin doğru şekilde ayıklanmasında bu hususun önemli ve gerekli olduğunu Râzî de vurgulamaktadır. Bu yüzden eserlerinin yazılış amaçlarının zikredildiği mukaddime ifadelerinin üzerinde dikkatle durulması, üslûbundaki yanıltıcı ve muğlak karakterin çözümünde ilk başvuru mercii olarak görülebilir.

Sunacağımız örneklerden de anlaşılacağı üzere, Râzî'nin sadece bir veya birkaç eserine dayanarak görüşlerini tespit etmek, Râzî'yi, aynı konuda farklı görüşlere ve hatta, çelişkilere sahip bir düşünür olarak yansıtacaktır. Bir düşünür için, görüşlerinde zamanla değişiklik olması veya savunduğu fikirleri daha sonra tenkit etmesi tabi

ki imkânsız değildir. Hatta, dönem dönem temel görüşleri bile değişebilen ve iki, üç veya daha fazla dönemlere ayrılarak görüşleri incelenebilecek düşünürler de olabilir. Bu hususlar zamanla ve dönem dönem gerçekleşirse makul görülebilir. Fakat aynı dönemde, aynı birkaç yılda, aynı senede, aynı ayda yazılmış eserlerinde aynı konuda veya konularda çelişkiler var görünüyorsa, üstelik aynı görüşü aydan aya, yıldan yıla bir reddedip bir savunuyor izlenimi veriyorsa, makul karşılanması düşünülemez. Özellikle de bu düşünür, kendi adıyla anılacak bir mektebin kurucusu olacak, birçok talebe yetiştirecek, asırlarca etkisi ve şöhreti devam edecek, "imâm, allâme, şeyhu'l-İslâm" diye anılacak, bazılarınca devrinin müctehidi kabul edilecek ise, bu şahsın (a) hayatı ve ilmî kişiliği ile ilgili bilgilerin ve (b) tabi ki ilk elden kendi görüşlerini tanıtacak olan eserlerinin titizlikle incelenmesi gerekecektir. Şu anda üzerinde durduğumuz ikinci husus, açıkça itiraf etmeliyiz ki hiç kolay değildir.Çünkü, düşünürümüzün çok sayıda eseri mevcuttur ve üstelik Râzî'ye has farklı bir üslûbla yazılmışlardır. Bu üslûba, eserlerin telif amaçlarına ve tarihlerine dikkat etmeksizin, şu eserinde böyle demesine karşın bu eserinde şöyle diyor şeklinde tespitlerde bulunarak onun görüşlerini araştırmak, nisbeten kolay fakat, yanıltıcı olacaktır.

Ayrıca, düşünürümüz, Felsefe ve Kelâmla ilgili eserlerini iki ayrı grup olarak görmektedir. Eserlerindeki atıflarından da anlaşılacağı üzere *el-Mebâhis*, *el-Mulahhas*, *Şerhu'l-İşârât*, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme* gibi bazı eserleri "Felsefeyle ilgili eserler" (el-kütübü'l-hikemiyye), *Nihâyetü'l-'Ukûl*, *el-Me'âlim*, *el-Erba'în* benzeri eserleri "Kelâmla ilgili eserler" (el-kütübü'l-kelâmiyye) , *el-Mefâtîh*, *el-Metâlib*,*el-Letâif*, *el-Esrâr*, *el-Muhassal* gibi eserleri ise her iki alanla ilgili bilgileri içeren eserler olarak değerlendirilebilir, sınıflandırılabilir.

Şu halde öncelikle, eserlerinin yazılış amaçları ve doğru anlaşılabilmesiyle ilgili olarak Râzî'nin kendi ifadelerini ve ikazlarını, daha sonra, üslûbuyla ilgili müşahhas örnekleri sunmak suretiyle bu hususa açıklık getirmeye çalışmalıyız.

Râzî, bazı eserlerinin ortak yazılış amaçlarını bizlere sunmaktadır. Meselâ, devrinde ve daha sonraki asırlarda büyük etkisi inkâr edilemeyecek olan İbn Sînâ'nın tüm eserlerini okumuş ve tetkik etmiş bir kelâmcı olarak, "bu kitapların geçersizliğini göstermek (nakz) amacıyla kaleme aldığı" eserleri arasında, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*, *el-Mulahhas*, *Şerhu'l-İşârât*, *İşârâtü'n-Nüzzâr*, *en-Nihâye*, *el-Mebâhisü'l-'İmâdiyye*, *Tehzîbü'd-Delâil*, *el-Beyân ve'l-Burhân*, *Cevâbâtü'l-*

Mesâili'l-Buhâriyye isimlerini zikretmektedir.[1] Tabi ki bu tenkitler, filozofların her görüşüne karşı çıkmak şeklinde ve taassup içeren tenkitler değildir. Fakat burada özellikle ilk üç esere dikkat çekmek istiyoruz. Henüz yazma halde bulunduğu için *el-Mulahhas* üzerinde durulmamış olmakla beraber, *el-Mebâhis* ve *Şerhu'l-İşârât* eserleri, araştırmacıları yanıltan eserleri arasında yer almaktadır.

Râzî'nin bu üç eseri arasında, okurları en çok yanıltan *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'dir denilebilir. Bu eser, onun diğer eserlerindeki görüşlerinden çok farklı görüşlere sahip olduğu izlenimi vermekte ve bu yüzden, İbn Sînâ'nın etkisinde kaldığı ilk dönem eserlerinden olduğu belirtilmektedir.[2] Bizim kanaatimiz vakıanın böyle olmadığı yönündedir.

Bu konuda dikkatimizi çeken ilk husus, eserin yazılış amacını açıkladığı şu ilk cümle olmaktadır:

"Uğrunda emek ve gayret sarfettiğimiz, yorgunluk ve meşakkatlere katlandığımız husus (büyük bir titizlik ve çabanın ürünü olan bu eserin telif amacı), öncekilerin (mütekaddimûn, evvelûn) kitaplarında bulduklarımızı, eserlerinden okudukları-mızı özetlemektir (tahsîl)."[3]

Eserin son cümlesi de bu amaca işaret etmektedir: "Daha önce hiç kimsenin gerçekleştirmediği bu tertip ve tehzîb üzere, tabî'iyyât ve ilâhiyyât konularını bir araya getirmek (cem') konusunda bizi başarılı kılan Allah'a hamd ederek kitabı sonlandıralım."[1]

İlk olarak "öncekiler" kelimesiyle kimleri kastettiğini araştırabiliriz. Eserin muhtevası incelendiğinde, İbn Sînâ'nın eserlerinin temel alındığını, onun sistemli halde sunduğu felsefî konuların işlendiği görülmektedir. Fârâbî, Ebû Bekir b. Zekeriyya, Ebu'l-Berekât gibi İslâm filozoflarından nakiller ise sınırlı kalmaktadır. Konu, Felsefe olunca, "öncekiler" grubuna İbn Sînâ ve diğer İslâm filozofları girmeyecektir denilebilir ve bu doğrudur. Çünkü, Râzî'nin bu eseri yazdığı dönem (575-576 / 1179-1180) göz önüne alındığında, 428/1037'de ölen İbn Sînâ "öncekiler" de-

---

[1] **Tahsîlü'l-Hak,** vr. 250b.

[2] Anawati, "Fakhr al-Din al-Razî", **EI** (İng.), c. II, s. 752, 754; Huleyf, **Fahruddîn er-Râzî**, s. 106, 110, 114, 122-124, 126; Dâdbeh, **Fahr-i Râzî**, s. 120, 142, Zerkân, **Fahruddîn er-Râzî**, s. 87, 620; Uludağ, **Fahrettin Râzî**, s. 30; Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", **DİA**, c. XII, s. 91.

[3] **el-Mebâhis**, c. I, s. 88.

ğil "sonrakiler" (müteahhirûn) grubuna dahil edilebilir. Nitekim Râzî de İbn Sînâ'yı "sonrakiler"den kabul etmekte, Yunan filozoflarını (Demokrit, Aristotales, Platon vb.) "öncekiler" diye nitelemektedir.[2] Fakat, Râzî şu görüştedir: "Kadîm filozofların en büyüğü, en çok takdir edileni Aristotales'dir. Onun birçok kitabı vardır. Bu kitapları İbn Sînâ'dan daha güzel aktaran kimse yoktur. Bütün filozoflar bu kitaplara güven beslemektedirler."[3] Bilindiği üzere Aristotales birçok konuda kendinden önceki filozofların görüşlerine değindiği gibi, İbn Sînâ da kendi dönemine ulaştığı şekliyle Aristotales eserlerini ve diğer Yunan filozoflarının eserlerini tetkik etmiştir. Her ne kadar onun araştırmalarına kaynak olan bu tercüme eserler, mütercimlerin hatalarını, şârihlerin yorumlarını içeriyor, Aristotales'e ait olmayan eserler ona nispet ediliyor, hatta uydurma eserler ortaya çıkıyor olsa da, büyük külliyâtı *eş-Şifâ* başta olmak üzere eserlerindeki görüşleriyle Meşşâî felsefenin temsilcisi İbn Sînâ olmuştur. Gazâlî'den, Ebu'l-Berekât'tan sonra da onun eserlerine ve dolayısıyla Felsefeye yönelik ilgi hâlâ devam etmektedir. Hatta, Râzî'nin güçlü tenkitlerine rağmen, şöhretinin zirvesinde bulunduğu ömrünün son senesinde bile birçok insan, İbn Sînâ'nın eserlerini anlamak hususunda büyük bir talep içerisinde olacaktır. Çünkü o, Felsefe alanındaki büyük isimdir.[4]

Râzî'nin konumuzla ilgili bir diğer tespiti ve düsturu ise şudur: "Başkalarına ait bir görüş hakkında hüküm vermeden önce, o görüşün mahiyeti tam olarak araştırılmalı ve bilinmelidir. Bu amaca yönelik doğru tespitlerin yapılması için, o görüşü savunanların sözlerine, eserlerine birinci derecede önem verilmelidir. Bunlar arasından da, o görüşü savunanların en önde gelenleri, zeki ve sözü muteber olanları tercih edilmelidir."[5]

Şu halde, kadîm filozofların görüşlerine de yer veren İbn Sînâ'nın şahsında "öncekiler"in ve özellikle Aristotales'in eserlerinin bir araya geldiğini düşünen Râzî açısından "tahsîl" amaçlı *el-Mebâhis* çalışmasında, İbn Sînâ'nın eserlerini temel alması yanlış olmayacaktır.

---

[1] **el-Mebâhis**, c. II, s. 557.

[2] **el-Mebâhis**, c. I, s. 491. c. II, s. 16, 264-265, 282, 384, 399, 461, 463, 498.

[3] **Tahsîlü'l-Hak**, vr. 250ab.

[4] **Ş. el-'Uyûn**, c. I, s. 40.

[5] **en-Nihâye**, vr. 2a, 85b.

"Öncekilerin eserleri" ifadesiyle neyi kastettiğini belirlediğimize göre, eserin telif amacını ortaya koyan şu üç kelimeye dikkat çekebiliriz: Tahsîl, tehzîb, cem'. Her üç fiilin ortak anlamları, bir şeyin tamamını değil, bazı parçalarını ele geçirmek, eleyerek ve incelemeye dayalı olarak bir araya getirmek, hülâsa etmek ve arındırmaktır.

"Özetlemek" diye çevirdiğimiz "tahsîl" kelimesi, bir şeyi (sözü) genişlettikten sonra özünü seçmek suretiyle elde etmek, kazanmak, idrak etmek, toplamak, ortaya koymak, sözü aslına döndürmek anlamındadır.[1]

"Tehzîb" kelimesi, bir sözü gözden geçirerek iyisini kötüsünden ayırmak, değişmesi gerekeni değiştirmek, atılması gerekeni atmak, açıklanması gerekeni açıklamak suretiyle ıslah etmek, düzeltmek, doğrultmak, arı ve olgun hale getirmek anlamındadır.

"Cem'" kelimesinin ise, toplamak, parçaları bir araya getirmek, derlemek, özetlemek, birleştirmek gibi anlamlara geldiğini bilmekteyiz.

Eserin telif amacını "öncekilerin eserlerinde bulduklarımızı tahsîl etmek" şeklinde belirten Râzî, daha sonra bu tahsîlin hangi metotla olacağını açıklar:

1. Her konuyu özü itibariyle sunmak, uzun uzadıya anlatımlardan, müphemlik taşıyan özetlemelerden uzak durmak, açık ve anlaşılır olmasını sağlamak.

2. Konuları kendi sınırları içinde işlemek, birbirinden ayırmak, en iyi bilinenlerden, genelden özele doğru bir düzen takip etmek.

3. Öncekilerin görüşlerini taassuptan, ifrat ve tefritten uzak kalarak sunmak. Onların görüşlerini tespit ederken, anlatırken (takrîr) tüm gücünü ortaya koymak.

4. Onların sözlerini özet halde takrîr etme imkânı bulunmuyorsa, buna engel olan soruna (farklılıklara ve çelişkilere) işaret etmek.

5. Bu tür durumlarda onların farklı eserlerindeki (o konuyla ilgili) ya geniş açıklamalarını özetleme, ya da özet açıklamalarını yorumlama suretiyle (yeni) temeller ve esaslar belirlemek.

---

[1] Bu arada *el-Mahsûl, el-Muhassal, el-Mulahhas, Tahsîlü 'l-Hak* isimleri de akla gelmektedir. Ayrıca *es-Sirru 'l-Mektûm, el-Firâse, Câmi'u 'l-'Ulûm gibi* bazı eserlerinin derleme türü eserler olduğu da hatırlanabilir.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

6. Konuyu belirli bir sonuca bağladıktan sonra güçlü itirazlar, şüpheler ve sorular yöneltmek.

7. Gücü el verdiği kadar bu itirazlara, şüphelere ve sorulara yeterli cevaplar ve çözümler sunmak.[1]

Özellikle bu son madde çok önemli görünmektedir. Zira, İbn Sînâ'nın şahsında öncekilerin görüşleri tahsîl edileceğine göre:

1. Öncelikle herhangi bir konuda, İbn Sînâ'nın eserlerindeki ifadeler uyumlu haldeyse, nakle dayalı özetlemede bulunulacaktır.[2]

2. Özetlemelerdeki takrirler anlaşılabilir açıklıkta sunulacaktır.

3. İbn Sînâ'nın farklı ve çelişkili ifadelerinin söz konusu olduğu konularda, diğer eserlerine müracaat edilerek bu çelişkiler giderilmeye, uzlaştırılmaya çalışılacaktır.

4. Bir kısmı Râzî'nin kendi görüşlerini yansıtacak sorular, itirazlar, teklifler sunulacaktır.

5. En önemlisi, bunlara karşı yine İbn Sînâ düşüncesine uygun şekilde verilebilecek cevaplar ve çözümler ortaya konulacaktır. İşte bu son uygulama Râzî'yi *el-Mebâhis*'te arayanları yanıltacak hususlardan biri olacaktır. Râzî'nin kendine özgü ifade tarzındaki diğer farklı özellikler de buna eklendiğinde yanılma payı iyice artacaktır.

---

[1] **el-Mebâhis**, c. I, s. 88-89.

[2] İbn Sînâ'nın, herhangi bir konu hakkında farklı eserlerinde çelişen ifadeler yoksa, *eş-Şifa* asıl alınarak o konu özetlenir. Aksi taktirde, diğer eserlerindeki ifadeleri sunulup hangi görüşünün onun düşünce sistemine göre gerçek tercihi olabileceği araştırılır. Daha sonra tenkit ve teklifler sonra da İbn Sînâ'nın verdiği ve vermesi gereken cevaplar sunulur. Sunulan kitaplar arasında ağırlıklı olan *eş-Şifâ*'dır. Kitap ismi vermeden sadece bab ve fasıllarına işaret ederek yaptığı nakiller yine aynı eserdendir. Sadece kitap isimlerinin belirtildiği göndermeler asıl alındığında bile bu sonuç ortaya çıkmaktadır. Örneğin, *eş-Şifâ*'nın geçtiği yerler : c. I, s. 125, 376, 377, 380, 384, 386, 392, 400, 401, 513, 516, 521, 524, 525, 528, 592, 633, 647, 651, 711, 727, 786, c.II, s. 96, 126, 135, 157, 164, 247, 264, 273, 279, 344, 444, 482, 512, 526, 531, 536. *el-İşârât*'ın geçtiği yerler : c. I, s. 444, 632, c. II, s. 108, 111, 243, 441, 452, 481, 483, 509, 527, 531. *en-Necât* : c. I, s. 647, 711, 714, 769, c.II, s. 111, 163, 444, 531. İbn Sînâ'nın diğer eserlerini de tetkik ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin, *el-Kânûn* : c. I, s. 513, 524, 527, 528, c.II, s. 163, 274, 287, 289, 344. *el-Mebâhis* : c. II, s. 349, 512. *el-Mûbâhesât* : c. I, s. 122, 462, c.II, s. 273, 366, 372, 444. *Risâle fi 'l-Hudûd* : c.I, s. 384, 397, 398. *el-Mebde' ve'l-Me'âd* : c. I, s. 448, 491, c.II. s. 531. *el-Ecvibe ile'l Bîrûnî* : c. II, s. 85, 148. *el-Ecvibe ilâ Behmenyâr* : c. II, s. 274. *el-İnsâf* : c. II, s. 503. *el-Cedel* : c. I, s. 531. *el-Edviyetü'l Kalbiyye* : c. I. s. 513. *et-Tuhfe fi 'n-Nefs* : c. II, s. 110, 452.

Bu yüzden Râzî, şu uyarıyı yapar: "Bunları gerçekleştirirken, yaygın görüşlere ters düşen, cumhurun sözüyle çelişen ifadeler vuku bulabilir. Fakat ey talip, biliyorsun ki, akıllı kişi, takrir edebildiğinde, bir delil bulabildiğinde, tanınan (kabul gören) ve ülfet edilen (bilgi) den vazgeçmez."[1]

Râzî'nin bu uyarısını iki yönlü ele alabiliriz. "Yaygın görüşlere, cumhurun sözlerine ters düşen ifadeler" ile ne kastedilmektedir? İbn Sînâ'nın o dönemde Gazâli'ye rağmen hâlâ canlı ve etkili şekilde devam eden görüşleri, felsefe sahasının "yaygın görüşleri", hikmet sever grubunu oluşturan filozoflar ve yöneticiler ise bu alanın "cumhuru" olarak görülebilir. Bu açıdan *el-Mebâhis*'te tenkit ve karşı teklif tarzında sunulacak Râzî ifadeleri, filozofların yaygın görüşlerine ters düşebilecektir.

İkinci ihtimal, yaygın görüşlerin ve cumhurun, "kelâmî görüşler" ve "kelâmcılar" olarak kabul edilmesidir. Eser, her ne kadar felsefî olsa da Kelâmı da ilgilendiren bazı temel konulardaki Râzî tenkitleri, yine onun tarafından felsefî düşünce sistemine uygun tarzda cevaplanacaktır. Bu cevaplar, özellikle Eş'arî kelâmcılarının görüşlerine ters düşecektir.

Eserin ithaf edildiği ve bizzat okuması, kütüphanesinde yer alması amacıyla yazıldığı başvezir es-Sadr Kıvâmuddîn el-Müstevfî akıl ve nakil, hikmet ve din ilimlerinde derin vukûfiyete sahiptir.[2] Râzî, bu zat için Felsefe ve Kelâm içerikli *el-Muhassal*'ı, Beyân ve İ'câz sahasında *Nihâyetü 'l-Îcâz*'ı, muhtemelen *el-Mulahhas* ile Kelâm ağırlıklı *Nihâyetü 'l-'Ukûl*'ü yazmıştır. O halde bu zât, Râzî'nin açıkladığı üslûbu anlayacak ve bu üslûpla yazılan *el-Mebâhis*'i incelerken yanılgı yaşamayacaktır. Çünkü, Râzî'nin ifadesine göre bu usûlü "filozofların ('ukalâ) sözlerini bilen, kelâmcıların ('ulemâ) eserlerine vakıf olan ve bu sayede eski(lerin yani filozofların görüşleri) ile yeni(lerin yani İslâm filozofları veya kelâmcıların görüşleri) arasını ayırt edebilenler tanıyabilirler."[3]

Bu bilgiler ışığında Râzî'nin *el-Mebâhis*'te filozofların görüşlerini İbn Sînâ felsefesine uygun şekilde özetleyerek nakletmesi, yeri geldikçe açıklamalarda bulunması, tenkitler yapıp sonra onun namına bunlara cevap vermesi, İbn Sînâ'nın düşüncele-

[1] **el-Mebâhis,** c.I, s. 88.
[2] A.e., c. I, s. 90.
[3] A.e., c.I, s. 89-90.

rini tamamen savunduğu anlamına gelmemelidir. Aksi takdirde aynı birkaç yılda yazılmış olan *el-Mebâhis, el-Mulahhas, Nihâyetü'l-'Ukûl, Şerhu'l-İşârât* eserleri arasında bu kadar kısa zamanda bu kadar görüş değişikliğini ve tezatlığını açıklamamız mümkün değildir. Üstelik *el-Mebâhis* adlı eser, *el-Mulahhas* ve *Şerhu'l-İşârât*'la birlikte kısa sürede ders kitabı olarak okunmaya başlanmıştır.[1] Ayrıca, Râzî bu eserine bir çok eserinde atıfta bulunmaktadır.[2] Üstelik, filozoflara reddiye amaçlı yazdığı eserleri arasında *el-Mebâhis*'i, *el-Mulahhas*'ı ve *Şerhu'l-İşârât*'ı saymaktadır.[3] Buna ek olarak, Râzî sonrası kelâmcılar, filozofların görüşlerini naklederken *el-Mebâhis*'i temel alacaklar, fakat, Râzî'yi bu eserdeki felsefî görüşleri kabul ediyor olarak tanıtmayacaklar, telif amacı ve üslûbunun farkına varacaklardır (özellikle Eş'arî kelâmcıları).

Râzî'nin telif amacı ve metoduna dikkat etmeksizin, telif tarihlerine göre sıralayacağımız eserlerine baktığımızda meselâ ruhun soyutluğu ve cisimliği konusundaki izlenimlerimiz şu şekilde olacaktır:

İşârâtu'n-Nuzzâr'da cisimlik, *el-Mebâhis*'te soyutluk, *en-Nihâye*'de cisimlik, *el-Mulahhas*'da ve *Şerhu'l-İşârât*'da soyutluk, *el-Muhassal*'da kararsız, *el-Halk ve'l-Ba's*'ta cisimlik, *Hodâşinâsî*'de kararsız, *Câmi'u'l-'Ulûm*'da soyutluk, *el-Erba'în* ve *el-Berâhîn*'de cisimlik, *Esrâru't-Tenzîl*'de kararsız, *Lübâbü'l-İşârât*'da, *el-Letâifü'l-Gıyâsiyye*'de ve *Zâd-ı Me'ad*'da soyutluk, *el-Me'âlim*'de cisimlik, *el-Mefâtîh*'de hem cisimlik hem soyutluk, *el-Metâlib, en-Nefs ve'r-Rûh* ve *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*'de soyutluk savunucusu bir Râzî. Halbuki bir konuda bu kadar tezat ve değişiklik, Râzî'nin de başkalarında gördüğü zaman, tenkitte bulunmaktan kaçınmayacağı bir tutumdur. Tabi ki bazı noktalarda zaman içinde görüş değişikliği yaşamıştır ve bunu kendisi de ifade etmektedir. Fakat bu değişiklikler aslî meselelerde görülmemektedir.

el-Mebâhis'in telif amacı ve metodunu Râzî'nin ifadelerini asıl alarak belirledikten sonra, en az bu kadar önemli olan bir diğer konuya dikkat çekmek istiyoruz: Sadece bu eserinde değil hemen hemen tüm eserlerinde karşılaşılan ve yanlış anla-

---

[1] **el-Münazarât,** s.60.

[2] **en-Nihâye,** vr. 56b, 180b, 181a, 244a; **Ş. el-İşârât,** s. 150; **el-Mulahhas,** vr. 96a, 214a, 232b, 255a, 373a; **el-Halk ve'l-Ba's** vr. 29a; **Tahsîlu'l-Hak,** vr. 250b; **Ş. el-Uyûn,** c. II, s. 187.

[3] **Tahsîlü'l-Hak**, vr. 250b.

şılmaya müsait cümle kuruluşları, kendi görüşlerini yansıttığı izlenimi veren ifadeleri. Bu konudaki tutumunu *eş-Şifâ* ile *el-Mebâhis* metnini karşılaştırdığımızda rahatlıkla görebilmekteyiz. Sayısız örneklerden bazılarını sunarak bu tespitimizi teyit etmemiz mümkündür.

İbn Sînâ, eş-Şifâ/et-Tabîʿiyyât/
en-Nefs
s. 6

الفصل الأول

فى اثبات النفس وتحديدها من حيث هى النفس

نقول : ان أول مايجب ان نتكلم فيه اثبات وجود الشئ الذى يسمى « نفساً » ثم نتكلم فيما يتبع ذلك فنقول: انا نشاهد أجساما تحس وتتحرك بالارادة بل نشاهد أجساما تغتذى وتنمو وتولد المثل وليس ذلك لها لجسميتها . فبقى ان تكون فى ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها . والشئ الذى تصدر عنه هذه الأفعال . وبالجملة كل مايكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسمّى « نفساً » وهذه اللفظ اسم لهذا الشئ لا من حيث ولكن من جهة اضافة ما له أى من جهة ما هو مبدأ لهذه الافاعيل ..... فنقول الآن : ان النفس يصح ان يقال لها بالقياس الى ما يصدر عنها من الافعال « قوة » وكذلك يجوز ان يقال لها بالقياس الى ماتقبله من الصور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر « قوة » ويصح ان يقال ايضاً لها بالقياس الى المادة التى تحلها فيجتمع منهما جوهر نباتى أو حيوانى « صورة » ...

Râzî, el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye, c. II,
s. 231-232

الفصل الأول

فى تعريف النفس

انا نشاهد أجساما تصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة مثل الحس والحركة والتغذى والنمو وتوليد المثل وليس لها ذلك الجسمية التى تشاركها فيها ما يخالفها فى تلك الآثار بل قد توجد تلك الأجسام غير موصوفة بمصدرية هذه هذه الافعال فاذاً توجد فى تلك الأجسام مبادئ غير جسميتها وليست هى باجسام وإلا عاد المحال فهى اذاً قوى متعلقة بالاجسام وقد عرفت انا نسمّى كل قوة تصدر عنها الآثار [لا] على نهج واحد « نفساً » وهذه اللفظة اسم لهذه الشئ لا من حيث ذاته بل من حيث كونه مبدأ للافاعيل المذكورة .... فنقول : ان النفس بالقياس الى انها تقوى على الفعل الذى هو التحريك وعلى الانفعال من المحسوسات والمعقولات الذى هو الادراك تسمى « قوة » وبالقياس الى المادة التى تحلها فيجتمع منها جوهر نباتى او حيوانى « صورة » ...

ص.11

وايضا لقائل ان يقول : ما الذى احوجكم الى ان تثبتوا نفساً ولِمَ لم يكفكم ان تقولوا : ان الحياة نفسها هى هذه الكمال فتكون الحياة هى المعنى الذى يصدر عنه ما تنسبون صدوره الى النفس ؟

ص.13

فقد عرفنا الآن معنى الاسم الذى يقع على الشئ الذى سمى نفسا باضافة له فبالحرى ان نشتغل بادراك ماهية هذا الشئ التى صار بالاعتبار المقول نفساً .

ص.117

كما ان الشعاع الواقع على زيد والشعاع الواقع على عمرو فى فتح واحد من العين معاً لايوجب أن يتخيل المرئى من زيد مخالطاً للمرئى من عمرو.

فان قيل : ان السبب فى ... قيل : اما اولاً فقد ابطلتَ مذهبَك و منعت ان يكون الخط الخارج مبصراً من خارج بل مؤدياً واما ثانياً ... ويتصل به هناك .

فأقول : يجب على اصولهم ان يكون شبح (د) يرى مع شبح (ج) و (ب) ...

ص.235

فان قال قائل : لِمَ لايجوز ان يقال : ان الحياة هى هذه الكمال وهى الامر الذى يصدر عنه ما ينسبونه الى النفس ؟

ص.235-236

واذ قد عرفنا الشئ المسمى بالنفس من جهة الاضافة التى بها تسمى نفسا فجدير بنا ان نشتغل بتعريف ماهيته .

ص.322 - 323

كما ان الشعاع الواقع على زيد وعمرو فى فتح واحدة من العينين لا يوجب أن يتخيل المرئى من زيد مخالطاً للمرئى من عمرو.

فان قيل : السبب فى ... فنقول : اما اولاً فقد ابطلتَ مذهبَك حيث منعت ان يكون الخط مبصراً من خارج بل مؤدياً اليه . واما ثانيا ... فيتصل به هناك .

فأقول : يجب ان يكون شبح (د) يرى شبح (ج) (ب) ...

Görüldüğü üzere Râzî, *el-Mebâhis*'te, çoğu kez isim vermeksizin, İbn Sînâ'nın ifadelerini sunmaktadır. Bunu yaparken "Ben derim ki...", "Biz deriz ki....", "Biri şöyle diyebilir..." gibi ifadeleri aynen aldığı için, sadece *el-Mebâhis*'i okuyan veya temel alan kişinin bazı yanlış değerlendirmelere ulaşması kaçınılmaz olacaktır. Bizim kanaatimiz ise, isim vermeksizin yaptığı özet alıntılarda Râzî'nin İbn Sînâ ile aynı görüşü savunduğu sonucuna değil, sadece onun görüşlerini naklettiği sonucuna ulaşılması gerektiği yönündedir. Böylece diğer eserlerine başvurulduğunda cevher-i ferd, feleklerin yırtılma ve bozulma kabul etmemesi, mutlak boşluk, Allah'ın fâil-i muhtarlığı, bilgi nazariyesi, cisim ve çeşitleri gibi birçok konuda kendine özgü kelâmcı kimliğini daima muhafaza ettiği görülecektir. Daha genel bir ifadeyle, Râzî'nin kendi görüşlerini anlatan ifadeleri ile başka görüşleri anlatan ifadelerinin ayırt edilmesi doğru tespitlere yardımcı olacaktır.

Hem yukarıda zikredilen sebeplerle, hem de Râzî'nin ilmî kişiliğinde söz ettiğimiz kendine has telif üslûbuna dayalı olarak vuku bulmuş tarihi örneklerden birini İbn Hallikân'dan öğreniyoruz. Buna göre Râzî'nin eserleri Musûl'a ulaştığında, kitaplarındaki "ıstılah"ını o kadar bilge topluluk arasında sadece Kemâlüddîn İbn Yûnus (551-639/1156-1242) anlayabilmişti.[1] Iraklılar ile Buhârâlılar arasında Fıkıh Usûlü, Hilâfiyyât ve Kelâm dallarında kullanılan ıstılahlar arasında çok aşırı farklılıklar olmadığı ve bu tarihlerden önce de Irak'a Doğudan gelen eserlerin mevcudiyeti ve yaygınlığı dikkate alınırsa, İbn Hallikân'ın neyi vurgulamak istediği daha iyi anlaşılmaktadır. Çünkü, Râzî, eserlerinde yeni terimler kullanmış değildi. Kurduğu cümlelerin de gayet sarih ve anlaşılır olduğunu zaten bilmekteyiz. O halde anlaşılması zor olan hususun, Râzî'nin yeni ve farklı karşılanan konu bölümleme ve anlatım tarzındaki (üzerinde durduğumuz) üslûbu olduğu söylenebilir. Diğer ifadeyle, bu eserlerde Râzî'ye veya onun savunduğu gruba ait olan özgün fikirlerle, diğer fikirlerin ayırt edilmesi ihtiyacı doğmuştu. Aksi taktirde tezatlar ve yanlış yorumlamaların kaçınılmaz olduğu fark ediliyordu. Özellikle Mantığı, Felsefeyi, Fıkıh Usûlü ve Kelâmda kullanmış olması, bunun sadece dinî ilimlerde uzman olanlar için menfilik arz etmesi, eserleri yayılmış Gazâlî sayesinde zaten bağışıklık kazanılmış bir durumdu. O halde İbn Hallikân'ın "eserlerindeki ıstılâhını" ifadesindeki "ıstılâh" kelimesiyle

[1] İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân,** c. V, s. 312.

vurgulanmak istenen hususun, Râzî'nin farklı ifade metodu ve yanlış anlaşılmaya müsait yeni bir anlatım dili olarak algılanması akla daha yakın gelmektedir. Yanlış anlamalardan kurtulmak için de eski ve yeni görüşleri, farklı akımların dayandıkları delilleri iyi bilmek gerekiyordu ki, İbn Yûnus bu sahada meşhur ve yetkin bir şahsiyet olarak kendisini ispat etmiştir.[1]

Bu tür yanlış anlamalara bir diğer tarihî örnek el-Hânsârî'nin *Ravdatü'l-Cennât*'ında sergilenmiştir. Onun ifadesine göre Râzî, *el-Metâlib*'te şöyle demektedir:

"Hıristiyanların dedikleri şundan ibarettir: Allah üçün üçüncüsüdür. Fakat bizim ashabımız (yani Eş'arîler) bununla yetinmeyip, Allah için sekiz (ezelî) sıfatı kabul etmek suretiyle sekiz ilâh kabul etmişlerdir."[2]

el-Metâlib'e müracaat ettiğimizde yakın ifadeleri şu şekilde buluyoruz:

"...Allah için sekiz sıfatı kabul eden kişi, Allah dokuzun dokuzuncusudur demiş olur. Zira, Allah şöyle buyuruyor: 'Allah, üçün üçüncüsüdür diyenler kâfir olmuşlardır (Mâide, 73)". Üç ilâhı kabul eden kâfir olduğuna göre, dokuzu (yani zat ile birlikte ezelî sekiz sıfatı) kabul eden küfre düşmekte daha önceliklidir. Çünkü, üçün üç katını ifade etmektedir..."[3]

Halbuki bu ifadeler Râzî'nin kendi kanaatini yansıtmamaktadır. Çünkü bu ifadelerin başında "Bazıları şöyle iddia etmiştir..." cümlesini yerleştirmiştir ki, daha önceki paragraflara bakıldığında, Râzî'nin, sıfatları kabul etmeyenlerin görüşlerini aktarmakta olduğu açığa çıkmaktadır.

Mezhep taassubundan ötürü, Hânsârî'nin yanlış aktarımı veya anlayışı, kasıt içeriyor denilebilirse de, *Nihâyetü'l-'Ukûl*'da geçen benzer ifadelerde de durumun pek farklı olmadığı görülmektedir. Râzî bu eserde Mu'tezile'nin ve filozofların, sıfatların nefyi ile ilgili delillerini onların ağzından yani birinci tekil ve çoğul şahıs ifadeleriyle anlatmaya başlarken dahi müstakil bir başlık atmıyor; yine hayalî hasımla-

---

[1] Meşhur *Hidâyetü'l-Hikme* yazarı Esîrüddîn el-Ebherî (ö. 663/1264), Râzî'nin Horasan'daki meşhur talebesi Kutbuddîn el-Mısrî'den (ö. 618/1221) ders almış olmasına rağmen, sırf İbn Yûnus'a talebe olmak için Musûl'a gelmiş ve senelerce hizmetinde bulunmuştu. Halbuki Esîruddîn'in eserleri çoktan yayılmış ve insanlar onun eserlerini mütalaa ediyor durumdaydılar. Bkz. **Vefeyâtü'l-A'yân,** c. V, s. 313.

[2] Hânsârî, **Ravdâtü'l-Cennât**, c. VIII, s. 45.

[3] **el-Metâlib**, c. III, s. 257.

rını konuşturma üslûbunu tercih ediyor. "... Söylediklerimizin sizin görüşünüzün doğruluğunu vurguladığını kabul etsek bile..."[1] şeklindeki ifadeyle konuya başlarken, üç sayfa öncesinden[2] itibaren devam eden diyalogda, okuyucu, zaten çok sayıda geçen "siz" ve "biz"lerin hangi tarafa ait olduğunu tespitte yorulmuş durumdadır. Sonra, hasımların ağzından anlatılan ilk gurup delillerin onuncusu olarak şu ifadeleri sunmaktadır:

"Allah üçün üçüncüsüdür diyenler kâfir olmuşlardır" sözüyle Allah Teâlâ, Hıristiyanları tekfir etmiştir. Çünkü onlar üç uknûmun varlığını kabul ediyorlar. Uknûmdan maksat, sıfat olduğuna ve üç sıfatı kabul etmek küfrü gerektirdiğine göre, yedi veya sekiz sıfatı kabul etmek, küfrü daha öncelikli gerektirecektir".[3]

Bu görüşün Râzî tarafından tenkidi, araya giren ve aynı üslûbu taşıyan ikinci gurup delillerin ardından, tam on iki sayfa sonra okunabilecek[4] ve böylece yukarıdaki görüşün Râzî'ye ait olmadığı net bir şekilde anlaşılabilecektir.

İnanç, ibadet ve dünyevî konuların bilinmesinde peygamberlik kurumuna ihtiyaç olmadığını, bu hususların bilinmesinde aklın yeterli olduğunu savunan ifadelerin Râzî'nin kendi görüşü olarak bazı araştırmacılar tarafından *el-Metâlib*'ten aktarılarak sunulması[5] da benzer yanlış anlamalara örnek olarak zikredilebilir. Zira, Râzî, "biz deriz ki, biz biliyoruz ki" ifadelerini kullanarak sunduğu bilgilerde yine hasımlarının diliyle konuşmaktadır ve bunları "Teklifle ilgili konuların bilinmesinde akıl yeterlidir görüşüne dayanarak peygamberlik kurumunu inkâr edenlerin şüphelerinin tespiti" başlığı altında nakletmektedir.[6] Bu görüşün Râzî tarafından tenkidi ise diğer şüphelerin nakledilmesinin ardından, yani altmış sayfa sonra karşımıza çıkacaktır.[7]

Bu konuda daha birçok örnekler varsa da bu kadarının kafi geleceği kanaatindeyiz. Bu arada Râzî'nin her eserinin veya bir eserinin tümü bu kabil yanlış anlamalara müsaittir iddiasında olmadığımızı da belirtmeliyiz.

---

[1] **en-Nihâye,** vr. 141a.

[2] A.e., vr. 140a.

[3] A.e., vr. 142b.

[4] A.e., vr. 148b. Bu arada esas alınan yazmanın ince hatlı otuz satırlı büyük varaklardan ibaret olduğunu da belirtmeliyiz.

[5] Uludağ, **Fahrettin Râzî**, s. 86-87.

[6] **el-Metâlib**, c. VIII, s. 29-33.

[7] A.e, c. VIII, s. 93. Bizden önce, Yusuf Şevki Yavuz da bu yanlış anlamaya işaret etmiştir.

Ayrıca, baskılarda ve dolayısıyla istinsah edilmiş nüshalarda vuku bulan ve bazıları tamamen farklı anlamlara yol açan sehvî veya kastî hataların da mevcut olduğu durumlar da yok değildir. Nitekim Râzî de henüz kendisinin hayatta olduğu dönemde kendi eserlerinde müstensihlerce yapılan hatalardan şikayetçi olmakta[1], dostlarına hediye edeceği nüshaların, mümkünse kendi hattı ve tashihiyle istinsah edilmiş veya güvendiği kişilerin hattıyla istinsahı ve tashihi yapılmış nüshalar olmasını tercih etmektedir.[2]

Hem bu açıdan hem de belirtmeye çalıştığımız diğer hususlardan kaynaklanan yanlış anlama çeşitlerini kendisinde toplayan şu örneği sunmadan geçemeyeceğiz.

Râzî'nin hayatını, eserlerini ve ana konu olarak onun kelâmî ve felsefî görüşlerini çok geniş hacimli (635 sayfalık) doktora tezinde işleyen Muhammed Sâlih ez-Zerkân şöyle demektedir:

"*Tefsîr-i Kebîr*'de, sihir ameliyesini icra etmenin haram olduğunu söylemesine ve *es-Sırru'l-Mektûm*'un girişinde, '(kitapta bahsedilecek ve) dine muhalif olan her hususdan uzak olduğunu' belirtmesine rağmen Râzî, bizzat kendisi sihir ameliyesi icra etmiştir. Nitekim *es-Sırru'l-Mektûm*'da şu ifalerle karşılaştım:

"Sekizinci metot: Dil bağlayan ve kalpte muhabbet fırtınası estiren güçlü ve tecrübe edilmiş bir muska (nüsha). **Kitabın yazarı -Allah ondan razı olsun - dedi ki**: Bu muskayı yüz kez tecrübe ettim, hepsinde de sonucun isabetli olduğunu gördüm." (Sonra, muska metnini teşkil edecek olan besmele, çeşitli ayetler, sure başlarında geçen mukatta' harflerden bazıları, bağlama ifadeleri ve anlamı meçhul yabancı isimler belirtilir) "Sonra bu muskayı, dili bağlanılacak şahsın evindeki bir çukura gömersin."[3]

Görüldüğü üzere Zerkân, dinde büyük günah olarak vurgulanan sihir yapma işlemini düşünürümüzün bizzat uyguladığı sonucuna varmaktadır. Eğer *es-Sırru'l-Mektûm*'un yazılış amacına dikkat edilmez ve üslûbu gereği Râzî'nin nerede nakilci, nerede özgün fikrini açıklıyor durumda olduğu çeşitli kıstas ve delillerle belirlenmezse, söz konusu eserinde geçen ve tamamıyla şirk ve küfrü gerektiren ifadelerine

---

[1] **Ş. el-'Uyûn,** c. I, s. 41, c. III, s.114.

[2] **Tahrîru'l-Vidâd (Mektup)**, vr. 232a.

[3] Zerkân, **Fahruddîn er-Râzî**, s. 53.

dayanarak Râzî'yi değil bir din âlimi, bir müslüman olarak görmemiz bile mümkün olmayacaktır. Halbuki Râzî bu eserine *el-Mulahhas*'ta, *Şerhu 'l-İşârât*'ta ve *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*'de atıfta bulunacaktır. Yani, belli açıklamalar hususunda bu çalışmasına hâlâ güvenmekte ve okuyucuyu bu esere yönlendirmede sakınca görmemekte, tereddüt etmemektedir.

Gerçekte durumun ne olduğunu tespit etmek için, metin üzerinde geriye doğru ilerlediğimizde, kitabın beşinci makalesinin dördüncü bâbı içerisinde bu konunun ele alındığını görüyoruz. Bu bâbın başında Râzî "*eş-Şâmil* yazarı bu konu (bâb) ile ilgili çeşitli metotlar zikretmiştir" diyor ve peşinden bu metotların nakline başlıyor. Dolayısıyla metotların açıklanması *eş-Şâmil*'in sahibi olan Fahru'd-Devle Muhammed et-Tabesî'ye (ö. 482/1089) aittir. Râzî de kendi ifadesi sanılmasın diye dikkatli davranarak "kitabın yazarı (müellifü'l-kitâb) dedi ki..." ibaresini araya yerleştirmiştir ki, mantıklı olan da budur.[1] Yukarıda sunulan paragraftaki altı çizili ibare yok farz edildiğinde ortaya çıkacak anlam, bu tespitimizi ispat etmektedir. Üstelik, Râzî, adı geçen eserin birçok yerinde bu ibareyi kullanmakta ve böylece naklettiği sözlerin kendisine ait olmadığını vurgulamaktadır. İbarede geçen "Allah ondan razı olsun" ifadesine gelince, bunu da müstensihlerin aynı yanlışlığa düşerek, "kitabın yazarı" ifadesiyle kendisini kastettiğini düşünerek, saygı amaçlı eklemelerinden biri olduğu açıktır. İyi niyet içeren ve bazı müstensihlerde adet halini almış bu tür ilavelerin, bazı yazmalarda bulunması, bazılarında bulunmaması da bunu gösterir.

Bu tespitimizle yetinmeyip, teyit amaçlı olarak, Tabesî'nin kitabıyla metin karşılaştırması yaptığımızda, söz konusu ifadelerin kelimesi kelimesine nakilden ibaret olduğunu, kesinlikle Râzî'ye ait olmadığını daha net görebilmekteyiz.[2] Kısacası, "Yüz kez tecrübe ettim" diyen kişi, Râzî değil, Tabesî'dir.

Sonuç olarak Râzî'nin farklı üslûbunu ana hatlarıyla şöyle belirleyebiliriz:

1. Bir konuda herhangi bir gruba ait görüşleri naklederken

a) Konu başlığında o grup açıkça veya temel aldıkları esaslara işaretle belirtmiş olabilir.

---

[1] Râzî bu eserinde kendisine ait fikirleri sunarken daha çok "(Eserî) derleyen (*el-câmi'*) der ki..." ifadesini kullanmaktadır.

[2] Krş. Râzî, **es-Sirru'l-Mektûm**, Sül./Damad İbrahim Paşa, no: 845/1, vr. 134a; Tabesî, **Muhtasaru Kitâbi'ş-Şâmil**, Damad İbrahim Paşa, no: 845/2, vr. 9ab.

b) Aynı husus başlıkta değil, konu başlangıcında belirtilebilir.

c) Sadece konunun sonunda "bu görüşler şunlara aittir veya şu asıllara dayanmaktadır" ifadesiyle yetinebilir.

d) Metin arasında (ve çoğu kez diyalog şeklinde) aynı ip uçlarını sunabilir.

e) Sadece "bu görüşle ilgili sözlerimiz filan eserde genişçe ele alınmıştır" diye veya aynı eser içinde geçmiş konulara göndermede bulunarak ip ucu verebilir.

f) Özellikle, felsefî görüşleri aktarırken "hikmet (bilimi) açısından, hikmette belirtildiği üzere akıl cihetinden şöyledir" diyerek veya "hakîmler, hikmet sahipleri şöyle demiştir" diyerek işaret etmiş olabilir.

2. Hem kendi görüşlerini hem de katıldığı veya katılmadığı başkalarına ait görüşleri, ipucu niteliğindeki bu ifadeleri sunmuş olmasına güvenerek, genelde "deriz ki, derim ki" ifadeleriyle takrir etmeye başlar.

3. Diyalog şeklindeki ifadelerinde, tenkit edeceği görüşü birinci çoğul şahıs kipleriyle takrir ederken veya takririn hemen peşinde yer alan "biri şöyle diyebilir, şöyle denilemez, şöyle denilirse" gibi tenkit veya farklı teklif sunacak ifadelerin bir çoğu Râzî'nin savunduğu görüşü yansıtmaktadır. Savunduğu görüşü takrir ederken aynı ifadeleri kullanırsa aksi durum söz konusu olmaktadır.

4. "Bize göre, bizim tercihimiz" gibi ifadelerin geçtiği cümlelerin öncesindeki veya sonundaki cümleler veya işlenen konunun başlığında, o cümlede sergilenen görüşün başkalarına ait olan görüşün nakli ve takriri olup olmadığının kontrol edilmesi gerekebilir.

5. Bir eserin tümü, bir bölümü veya bir konusu başkalarının görüşlerini onların namına savunur tarzda ise, kullanılabilecek ayet ve hadisler de dahil bütün deliller ne kadar tutarlı ve güçlü olabilirse o seviyede sunulmaya çalışılır.

6. Tamamen reddedeceği bir görüşü ispat için sunulan delili tenkit ederken ilk defa kullanacağı "şunu kabul etmiyoruz" cümlesi Râzî'nin ana fikrini yansıtmakta, ondan sonra gelen "bunu kabul etsek bile şunu kabul etmiyoruz" cümlelerindeki "bunu kabul etsek bile" ifadeleri, kabul etme ihtimalini taşımamaktadır. Amacı, delilin diğer öncüllerini de kabul etmediğini veya bu öncüllerin diğer öncüllerle, yahut ilgili diğer görüşlerle çeliştiğini göstermektir.

7. Bazı eserlerinde, eserin konusuna bağlı olarak, savunduğu görüşü sonuç itibariyle destekleyecek ise ya da aynı sonuca farklı düşünce sistemlerinde nasıl ulaşıldığını göstermek amacıyla, başka eserlerinde tenkit ettiği delilleri tenkit etmeksizin sunabilmektedir.

8. Bazı konuları işlerken farklı görüşleri, o görüşlerin sahiplerini belirtmeksizin ve hiçbir ip ucu sunmaksızın "bu konudaki görüşler, ihtimaller şunlardır" deyip "ilk görüş, ilk ihtimal şöyle dememizdir, şöyle denilmesidir, bu hususa yönelik deliller şunlardır" şeklinde doğrudan konuya girer. Bazen, kendi tercihini hiç sunmadan, fasıl ve bablar altında konuyu uzun uzun açıkladıktan çok sonra kendi görüşlerini "cevaplar, itirazlar" başlığı altında sunar. Bazen bunlara da gerek görmez.

9. Bazı eserlerinde (*el-Mebâhis*, *el-Mulahhas* ve İbn Sînâ'nın eserlerine yaptığı şerhler başta olmak üzere), karşı tarafın kabul edilmeyen temel görüşü üzerindeki reddiyelerini baş tarafta sunduktan sonra, reddedilen temele dayanan diğer konuları karşı tarafın düşünce sistemine uygun olarak işlemeye ve açıklamaya devam eder. Bu alt başlıklardaki konuların dayandığı esası veya esasları baş tarafta iptal ettiğini düşündüğünden, çoğu kez hiçbir ip ucu ve hatırlatmaya bile ihtiyaç hissetmez. Aynı rahatlık içerisinde, temelde tenkit ettiği bazı delilleri, hasımların belirlediği şekliyle yetersiz görüp, onların sistemi içerisinde güçlü ve tutarlı hale getirerek "bence en uygunu şöyle demektir", dediği de olur

10. Eş'arî kelâmcısı yönü ağır basmakla beraber "Eş'arîlere göre", "ashabımıza göre" gibi ifadelerden sonra dile getirdiği bazı hususlarda onlardan farklı görüşlere sahip olduğunu görmekteyiz. Eğer kendi görüşünü orada belirtmeyip, sadece Eş'arî kelâmcılarının görüşünü nakletmiş ise, diğer eserlerinden bu konudaki görüşünün kontrol edilmesi gerekebilmektedir.

Bu tespitleri göz önünde bulundurmaya gerek duyulmayacak ifadeleri ve eserleri yok değildir. Fakat ne yazık ki, bunların azınlıkta kaldığını söyleyebilmekteyiz. Tabi ki bu hususlar, Râzî'nin sırf kendi tercihlerini doğru tespit edebilme konusunda geçerlidir. Başka grup veya kişilere ait görüşlerin, onun eserlerindeki ağırlığı sebebiyle, tespiti daha kolaydır. Zaten bu açıdan o, bir Kelâm veya Felsefe tarihçisi gibi davranır, her farklı görüşü kendi içinde tutarlı halde tanıtmaya çalışıp, kendi tercihini açıkça ve sistemli şekilde sunmak yerine, okuyucunun değerlendirmesini ve tercih yapmasını iser. Onun tercihinin ne olduğunu merak edenlerin ise, kendi görüşünün a-

çıkça sunulduğu asılları bir araya getirmek suretiyle, ikinci bir çalışma yaparak anlamasını ister. Fakat bu husus, özellikle Râzî dönemi ve sonrasındaki yazmaların sayfa düzenleri, paragrafların olmayışı ve en iyi ihtimalle başlıkların, (çoğukez, ebced harfleriyle gösterilen) delil sıra numaralarının veya cümle başlangıcındaki ilk kelimenin kırmızı mürekkeple yazılmış ya da üzeri çizilmiş olması göz önüne alındığında, güçlü bir hafızayı gerektirmektedir.

Gerçeğin tespit edilmesini amaçlayan bir araştırmacı, bir bilgin, aynı amaç peşinde olacak okurları zor durumda bırakacak bu tavrı, bu üslûbu niçin sergilemektedir? Bu soruya cevap olabilecek tarzda öne sürdüğü mazereti şu şekilde özetleyebiliriz:

Râzi, başkalarına ait görüşleri kendi ifadeleri gibi sunma veya o görüşleri tasdik ediyormuş gibi davranma metodunun, o görüşlerin çürütülmesi ve reddedilmesi amacına hizmet etmek şartıyla, bazı peygamberler (İbrahim ve Musa) tarafından bile uygulandığını düşünür. İster sözlü, isterse yazılı şekildeki münazara bahislerinde bu üslûbu yadırgamadığı ve bilakis sıkça kulandığı anlaşılan Râzî şöyle der: "Münazara yapan kişi, karşı tarafın sözlerni 'onların ifadeleri ile' dile getirir. Maksadı ise, biraz sonra o ifadelere tekrar değinerek geçersiz olduklarını göstermektir. Meselâ, içimizden biri, cismin ezeliliğini savunan biriyle münazarada bulunduğu zaman şöyle der: 'Deriz ki: Cisim, ezelidir...' Daha sonra ise şöyle der: 'Mademki böyledir, o halde, cismi, niçin değişken ve mürekkep halde görüyoruz?' Bu kişinin 'cisim ezelidir' demesindeki amaç, öyle olduğunu kabul etmek değil, karşı tarafın sözünü onların ifadeleriyle hikaye etmek ve ardından o sözün yanlışlığını gösteren delilleri sunmaktır."[1]

Verdiği örnekten hareketle, bu metodu nasıl kullandığına baktığımızda, bazen, "deriz ki: Cisim ezelidir" kısmını bir veya birkaç delille, ya da öncülleri genişçe açıklanan delillerle (birkaç sayfa içerisinde) sunduğunu görebiliyoruz. Bu durumda, Râzî'yi yanlış anlama payı oldukça azdır. Çünkü hemen peşinden, iptali gelecektir. Fakat bazı eserlerinde, "deriz ki: Cisim ezelidir" kısmı, o kadar uzun işlenir ki, 20, 30 hatta 40 sayfalık yer işgal eder. Hatta, cismin ezeliliği ile bağlantılı yan konular

---

[1] **'İsmetu'-Enbiyâ**, Beyrut 1409/1988 (Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye), s.50; **el-Esrâr**, vr.109a; **el-Mefâtîh**, c.XXIII, s.52.

da karşı tarafın ifadeleriyle sunulmak şartıyla araya girdikten sonra, bu görüşlerin tamamına tek tek değineceği ve tenkit edeceği yeni bölüme başlayabilmektedir. İşte bu husus, yanlış anlaşılmasına neden olmaktadır. Bazen de bu görüşle ilgili delillere tek tek cevap vermek yerine, bir başka eserine atıfta bulunarak işin içinden sıyrılıp çıkmaktadır. Karşı tarafın görüşünü "deriz ki: Cisim ezelidir" diye başlayıp bir veya birden fazla delille sunarken, delilin (veya her bir delilin) hemen peşinden tenkitlerini sıralıyorsa, Râzî'yi yanlış anlama sorunu neredeyse yok gibidir.

Râzî'nin bu ve benzeri farklı üslûpları kulanmasındaki nedenlerden birisi de şudur: Râzî, bu tavrı sergilediği bazı eserlerinde herkese hitap eder şekilde değil, eski ve yeni görüşleri, Kelâmî ve Felsefî bilgileri, farklı akımların dayandığı temelleri ve düşünce sistemlerini iyi bilen, sayıca çok fazla olmayan kişiler için kaleme almıştır. Ancak bu nitelikteki kişilerin, eserlerini anlayabileceğini belirtir, sadece ehli olanların faydalanmasını ister.[1]

Bu tavrın doğruluğunu veya yanlışlığını değerlendirmenin bir fayda sağlamayacağı açıktır. Çünkü araştırmacı açısından önemli olan bu tür bir üslûp karşısında kendisini buluyor olmasıdır.

Yukarıda sıralanan ve Râzî'ye özgü üslûp farklılıklarının tespitine yardımcı olacağını düşündüğümüz bilgiler ışığında, Râzî'nin görüşlerini ele alan çalışmalarda, öncelikle o konuyla ilgili eserlerinin bu üslûptan ne kadar nasip aldığını, telif amaçlarının ne olduğunu ve telif tarihlerini tespit etmek ilmî araştırmalar açısından büyük faydalar temin edecektir.

Maksadımız Râzî'yi savunmak değil, ulaşabildiğimiz tüm eserlerini incelemenin ve karşılaştırmanın bizi ulaştırdığı sonuca dikkati çekmektir. Düşünürümüzün eserleri üzerinde çalışmış diğer araştırmacıların, bizim tespit ettiğimiz hususlara değinmemiş olmaları sebebiyle, tez çalışmasının asıl konusu öncesinde bu geniş açıklamalara yer vermek zorunda kalınmıştır.

---

[1] **Ş. el-İşârât**, Sül./Yeni Cami, no: 764, vr. 1b-2a; **el-Mebâhis**, c.1, s. 89-90, c.2, s. 460; **en-Nihâye**, vr. 2a, 249a; **el-Muhassal**, Sül./Fatih, no: 2901/2,vr. 120b, Sül./Laleli, no:2152, vr. 1b (*el-Muhassal*'ın baskılarında bu bilgi yoktur).

4. Râzî Hakkında Yapılmış Çalışmalar

ABDURRAHMAN, Muhammed İbrahim, *Minhâcu Fahriddîn er-Râzî fi't-Tefsîr Beyne Menâhici Mu'âsırîh*, Kahire 1989.

ABRAHAMOV, Bünyamin, "Fakhr al-Dîn al-Râzî on God's Knowledge of the Particulars", *Oriens*, S. 33, 1992, s. 133-155.

AFŞAR, Îrec, "Hâb-gozârî-i İmâm Fahr-i Râzî", *Ceşn-nâme-i Pervîn*, Tahran 1354/1975, s. 47-58.

ÂLÛSÎ, Muhsin Abdulhamîd, *er-Râzî Müfessiran*, Bağdat 1394/1974, 334 s. (Doktora tezi).

---------, *er-Râzî Mütekellimen* Bağdat 1385/1965.

AKKANAT, Hasan, *Fahrettin Râzî'de Varlık Anlayışı: Muhassal'ın İncelenişi*, Ankara Üniversitesi, Ankara 2000 (Yüksek lisans tezi).

'ÂLEVÎ, Hâdî, *er-Râzî Feylesûfen*, Aden 1405/1984.

ANAWÂTÎ, George, "Fakhr al-Dîn al-Râzî: Elements de Biographie, *MIDEO* (Melanges de L'Institut Dominicain d'Etudes Orientales), 1963, s. 1-10.

---------, *Risâle fî Esmâillâhi Te'âlâ li-Fahriddîn er-Râzî*, Leiden, 1965.

---------, "Fakhr al-Dîn al-Râzî", *EI*^{2} (İng.), c. II, 1965, s. 751-755.

ARNALDEZ, Roger, "Apories sur la Prédestination et le Libre Arbitre dans le Commentaire de Râzî", *MIDEO*, S. 6, 1959-61, s. 123-136.

---------, "L'oeuvre de Fakhr al-Dîn al-Râzî Commmentateur du Coran et Philosophe", *Cahiers de Civilisation Medievale*, S. 3, 1960, s. 307-323.

---------, "Trouvailles Philosophiques Dans le Commentaire Coranique de Fakhr al-Dîn al-Râzî", *Etudes Philos. Et Litt.*, S. 3, 1968, s. 11-24.

---------, "el-Kudra ve Hürriyeti'l-İhtiyâr fî Ta'lîkı'r-Râzî", *MIDEO*, S. 6, 1959-61.

---------, "Le Moi Divin et le Moi Human d'Apres'le Commentaire Coranique de Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Studia Islamica,* c.XXXI, 1972, s. 71-97 (Türkçe tercüme: Yakıt, İsmail, İbn el-Arabî ve Fahreddin el-Râzî'nin Düşüncesinde İlahi Ben ve Beşerî Ben, İstanbul 1985, Büyükyıldız Matbaası, s. 29-64).

ATAY, Hüseyin, "Dirâse Mukârine beyne Şurrâhi'l-Muhassal ve Mevkıfu Fahriddîn er-Râzî min 'İlmi'l-Kelâm", *AÜİFD*, c. XXVI, 1983, s.1-58.

AUTUORI, A., "Antecedenti Greci ed-Arabi del Kitâb al-Firâse di Fahr al-Dîn al-Râzî", *Annali (Instituto Universtario Orientale)*, S. 43, 1983, s. 43-60.

A'VÂNÎ, Şehîn, "Semînâr-ı Bozorgdâşt-i İmâm Fahr-i Râzî ve Kongre-i Mevlâ Muhsin Feyz Kâşânî", *Ferheng*, S. I, 1366/1987, s. 269-279.

BADEMCİ, A. Muttalip, *Fahrettin Razî ve İrade Görüşü*, 1990, 88s. (Yüksek lisans tezi).

BAFFİONİ, Carmela "La Culture Araba nel Secolo di San Bonaventura", *Doctor Seraphicus; Bagneregio* (Viterbo), S. 43, 1996, s. 5-25.

BRENTJES, Sonja, "The Chapter Ilm al-Aritmatiqi on Number Theory in the Persian Encyclopaedia Hadaig al-Anwar of Faklır ad-Dîn ar-Râzî", *Journal of Central Asia*, c. IX, S. 2, 1986, s. 59-64.

BULUT, Mehmet Ali, *Fahrettin Râzî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, İstanbul Üniversitesi, 1978, 195 s. (Yüksek lisans tezi).

CARUSO, A., "Note di Cosmologia İslâmica nel Commento Coranico di Fakhr al-Dîn al-Râzî", *Annali*, S. 47, 1987, s. 15-37.

CERRAHOĞLU, İsmail, "Fahreddin er-Râzî ve Tefsirindeki Metodu", *AÜİFD*, S. 2, 1977, s. 7-57.

ÇELİK, Hüseyin, *Fahrettin Razî'ye Göre İnsanın Yaratılışı*, Ankara Üniversitesi, Ankara 1993, 164s. (Yüksek lisans tezi).

DÂDBEH, Asgar, *Fahr-i Râzî*, Tahran 1995, 350 s.

---------, "Ârâ-i Kelâmî-i Fahr-i Râzî", *Ma'arif*, S. 3, 1365/1986, s. 131-193.

DARTMA, Bahattin, *Müfessir Fahruddin er-Râzî ve Ba'zı Süver-i Kur'âniyyenin Esrarına Dair Risalesi*, Marmara Üniversitesi, İstanbul 1988, (Yüksek lisans tezi).

DENİZKUŞLARI, Mahmut, *Fahreddin er-Râzî ve Tefsirinde Hadis*, Uludağ Üniversitesi, Bursa 1989. (Doktora tezi).

EBU SA'DÎ, Muhammed Hüseyn, *en-Nefs ve Hulûluhâ 'inde Fahreddîn er-Râzî*, Kahire 1989, 412 s.

ENSÂRÎ, Kasım, "Üstâdân-ı Fahreddîn-i Râzî", *Âyende*, S. 12, 1365/1986, s. 566-569.

ERDOĞAN, Ayhan, *Fahreddin Râzî'ye Göre Kur'ânda İ'caz Sorunu*, Gazi Üniversitesi, Ankara 1993, 57 s. (Yüksek lisans).

FALATURİ, A. Cevâd, "Fakhr al-Dîn al-Râzî's Critical Logic" *Yâdnâme-i Îrânî-i Minorsky*, 1959, s. 51-79.

FÂNÎ, Kâmrân, "Fihrist-i Âsâr-i Çâpî-i İmâm Fahr-i Râzî", *Ma'ârif*, S.3, 1365/1986, s. 277-282.

FERHÂT, Hânî Nu'mân, *Mesâilü'l-Hilâf Beyne Fahriddîn er-Râzî ve Nasîriddîn et-Tûsî*, Beyrut 1418/1997, 384 s.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M., "Er-Râzî Philosophe d'aprés des Ouvrages Récents", *Revue d'Histoire des Religions*, S. 124, 1941, s. 142-190.

GABRİELİ, Giuseppe, "Fachr al-Dîn al-Râzî", *ISIS*, S. VII, 1925, s. 9-13.

GOLDZIHER, Ignaz, "Aus der Theologie des Fachr al-dîn al-Râzî", *Der Islâm*, C. I-II, 1921, s. 213-247.

GRAMLICH, R., "Fachr al-dîn al-Râzî's Kommentar zu Sure 18, 9-12", *Asiatische Studien*, S. 33, 1979, s. 99-152.

HAMORİ, Andras, "Some Schemes of Reading in al-Marzûgî, al-Iskâfî and Fahr al-dîn al-Râzî" *Israel Oriental Stud.*, c. XI, 1991, s. 13-20.

HASENÎ, Hasen, *Dû Feylesof-i İslâmî: Hâce Nâsır-i Tûsî, İmam Fahr-i Râzî*, Tahran 1373.

HAYWOOD, John A., "Fakhr al-Dîn al-Râzî's Contribution to Ideas of Ultimate Reality and Meaning", *Ultimate Reality and Meaning*, S. 2, 1979, s. 264-291.

HEDDÂRE, M. Mustafa, "Kitâbu Nihâyeti'l-Îcâz li'l-Fahri'r-Râzî ve Eseruhû fî Târîhi'l-Belâğati'l-'Arabiyye", *Mecelletü Külliyeti'l-Âdâb*, c. IV, 1975-76, s. 9-25.

HEER, Nicholas L., "al-Râzî and al-Tûsî on Sînâ's Theory of Emanation", *Neoplatonism and Islamic Thought* içinde, 1992, s. 111-125.

HEREVÎ, Mâyil, *Şerh-i Hâl u Zindegî u Munâzarât-ı İmâm Fahreddîn-i Râzî*, Afganistan 1343, 373 s.

HİLÂL, Mâhir Mehdî, *Fahruddîn er-Râzî Balağıyyen*, Bağdat 1394/1977, 307 s.

HORTEN, Max, *Die philosophischen Ansichten von Râzî und Tûsî*, Bonn 1910, 258 s.,

---------, *Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Râzî und ihre Kritik durch Tusi*, Leipzig 1912 (ve 1967), 330 s.

HÔYÎ, Abbas Zeryab "Fahr Râzî und die Frage des Seins", *Spektrum Iran*, S. 1/3, 1988, s. 13-24.

---------, "Fahr-i Râzî u Mes'ele-i Vücûd", *Ma'ârif*, S. 3, 1365/1986, s. 81-89.

---------, "Fahr-i Râzî", *Bezm Âverd*, 1368/1988, s. 326-335.

HULEYF, Fethullah, *A Study on Fakhr al-Dîn al-Râzî and His Contraversies in Transoxiana*, Beyrut 1966.

---------, *Fahruddîn er-Râzî ve Mevkıfuhû mine'l-Kerrâmiyye*, İskenderiye 1959.

---------,*Fahruddîn er-Râzî*, İskenderiye 1976, 165 s.

HUSEYN, Cemîle, "İmam Fakhr al-Dîn al-Râzî on God", *Iqbal*, c. XIV, S. 14, 1966, s. 23-33.

'IMÂRÎ, Hasen, *el-İmâm Fahruddîn er-Râzî: Hayâtuhû ve Âsâruhû*, Kahire 1388/1969, 218 s.

---------,"Hel Etemme el-Fahru'r-Râzî Kitâbehû fi't-Tefsîr?", *Mecelletü'l-Ezher*, c. XXXVIII, S. 6, 1962, s. 539-546.

'IRAKÎ, Ahmed Tahir, "Zindegî-i Fahr-i Râzî", *Ma'ârif*, S. 3, 1365, s. 5-28.

IŞIK, Hidayet, *Dinler Tarihi Açısından Fahrettin Razî ve Eserleri*, Selçuk Üniversitesi, Konya 1998 (Doktora tezi).

---------, "Fahrettin Razî'nin Çeşitli Dinler ile İlgili Bilgi ve Görüşleri", *Dinî Araştırmalar*, c. III, S. 7, 2000, s. 161-204.

IVANOV, W, *Iz Filosofscogo Nasledija Narodov Bliznego i Srednego Vostoga*, Akademija Nauk Uzbekskoj SSSR (Institut Filosfii i Prava), Taşkent 1972.

JOHNS, Anthony, "al-Râzî's Treatment of The Qur'anic Episodes Telling of Abraham and His Guests Qur'anic Exegesis with a Human Face", *MIDEO*, c. XVII, 1986, s. 81-114.

JOMIER, Jacques, "Fakhr al-Dîn al-Râzî et les Commentaries du Coran Plus Anciens", *MIDEO*, c. XV, 1982, s. 145-172.

---------, "Unité de Dieu, Chretiens et Coran Selan Fakhr al-Dîn al-Râzî", *Islamo-Christiana*, c. VI, 1980, s. 149-177.

---------, "Qui a Commenté l'Ensemble des Sourates al-'Ankabût a Yâsîn dans 'le Tafsîr al-Kabir de l'Imam Fakhr al-Dîn al-Râzî ?", *International Journal of Middle East Studies*, c. II, 1980.

KRAUS, Paul, "Les Controverses de Fakhr al-Dîn al-Râzî", *Bulletin de L'Institut d' Egypt*, c. XIX, 1973, s. 187-214.

LAGARDE, Michel, *Index du Grand Commentaire de Fakhr al-Dîn al-Râzî*, Leiden 1995, 82+358 s.

---------, "La Raison chez Fahr al-Dîn al-Râzî et la Pensée chez Blaise Pascal", *Islamo-Christiana*, S. 18, 1992, s. 37-54.

LUCCHETTA, Giulio A., "Râzî a Confronto con la fisica Antica", *Mus. Patavinum*, c. 1, 1983, s. 7-43.

MARMURA, Michael E., "al-Râzî's Critique of an Avicennan Tanbîh", *Historia Philosophiae Medii Aevi*, 1991, c. II, s. 627-641.

MA'SÛMÎ, Hüseyn, "Imam Fakhr al-Dîn al-Râzî and His Critics", *Islamic Studies*", S. 6, 1967, s. 355-374.

---------, "Mîyân-ı Felsefe u Kelâm: Bahsî der Ârâ-i Tabî'î-i Fahr- Râzî", *Ma'ârif*, S. 3, 1365/1986, s. 195-276.

---------, "Fahr-i Râzî u Mes'ele-i Hareket-i Vad'-i Zemîn", *Tahkîkât-i İslâmî*, c. 1, S. 2, 1365/1986, s. 89-114.

MECDÛB, Abdulazîz, *El-İmâmu'l-Hakîm Fahruddîn er-Râzî min Hilâli Tefsîrihî*, Tunus 1400/1980, 190s.

MONNOT, Guy, "Le Panorama Religieux de Fahr al-Dîn al-Râzî", *Revue de L'Histoire des Religions*, S. 3, 1986, s. 263-280.

NASR, Seyyid Huseyn, "Fahreddîn Razî", *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, çev. Burhan Köroğlu, İstanbul 1990, İnsan Yay., c.II, s. 267-281.

NASTİ DE VİNCENTİS, Mauro, "Atomismo e Geometria nelle Argomentazioni Anti-Atomishche di İbn Hazm, Shahrastânî e Fakhr al-Dîn al-Râzî", *Atomismo e Antiatomismo nel Pensiero İslamico*, 1982, s. 277-300.

NİCHOLSON, R. A., "A Persian Manuscript Attributed to Fakhr al-Dîn al-Râzî (With a not on Risâle al-Gofrân by Abu al-'Alâ al-Ma'arrî and other manuscripts in the same collection)", *JRAS* (Journal of the Royal Asiatic Society), 1899, s. 17-36.

ÖMER, Şevki Ali, *Nazariyyetü'l-Ma'rife Inde Fahriddîn er-Râzî*, Kahire Üniversitesi, Kahire 1991, 402 s. (Doktora tezi).

ÖZDEMİR, Atilla, *İlmî Tefsir Açısından Fahrettin Razî'nin Mefâtîhu'l-Ğayb Adlı Eseri*, Atatürk Üniversitesi, Erzurum (Yüksek lisans tezi).

PORCEVADÎ, Nasrollah, "Fahr-i Râzî u Mişkâtu'l-Envar-ı Gazâlî", *Ma'ârif*, S. 2, 1364/1985, s. 3-20.

---------,"Fahr Râzî und die Frage des Seins", *Spektrum Iran*, S. 3, 1988, s. 14-24.

---------,"Râbıta-ı Fahr-i Râzî bâ Meşâyih-i Sûfiyye", *Ma'ârif*, S. 3, 1365, s. 29-80.

ŞARKAVÎ, İffet Muhammed, *Religion and Philosophy in The Thought of al-Râzî: The Problem of God's Existence*, Mc Gill University, 1970.

---------,"Fakhr al-Dîn al-Râzî", *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, c. XII, s. 221-222.

TABATABÂÎ, Cevad, "Endîşe-i Siyasî-i İmâm Fahr-i Râzî", *Siyâset-i Hâricî*, S. 1, 1366/1987, s. 681-694.

TERÎKÎ, Muhammed, *ez-Zâtü'l-İlâhiyye 'İnde Fahriddîn er-Râzî*, Tunus 1984,370 s.

TUĞRAL, Süleyman, "Fahreddin Razi'de Varlık-Mahiyet İlişkisi", *Marife*, S. 1, 2001, s. 195-206.

TÜRKERİ, Mehmet, *Fahrettin Razî'nin Ahlâk Felsefesi: Seçilmiş Eserlerine Göre*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1999, 155 s. (Doktora tezi)

ULUDAĞ, Süleyman, *Fahrettîn Razî: Hayatı, Fikirleri, Eserleri*, Ankara 1991,151s.

'URAYBÎ, Muhammed, *el-Muntalakatü'l-Fikriyye 'Inde'l-İmam Fahriddîn er-Râzî*, Beyrut 1992, 181 s.

WIEDEMANN, E., "Über optische Tauschungen nach Fahr al-Dîn al-Râzî und Nasîr al-Din al-Tûsî", *Sitzungsberichte der Phys-Medizin*, S. 45, 1913, s. 154-167.

YILDIRIM, Zeki, *Razî'nin et-Tefsîru'l-Kebîrinde Fıkıh Usûlü Uygulaması*, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 1997, 312 s. (Doktora tezi).

YILMAZ, Ali, *Fahruddîn er-Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb) Adlı Eserinde Tenâsüb ve İnsicâm*, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 1996, 318 s. (Doktora tezi).

YILMAZ, Muhammet, *Hadis Açısından Fahreddin er-Râzî'nin Tefsîr-i Kebîr'i Üzerine Bir İnceleme*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 2000, 237 s.(Doktora tezi).

YÜCE, Abdulhakim, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf*, İzmir 1996, 252 s.

ZERKÂN, Muhammed Sâlih, *Fahruddîn er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Kahire 1383/1963, 635 s. (Doktora tezi).

ZÜHDÎ, Mehmed, *Râzî (İmâm Fahruddîn Râzî'nin Tercüme-i Hâlini Muhtevîdir)*, İstanbul 1306, 48 s.

5. Tez Çalışmasında Asıl Alınan Eserlerinin Telif Tarihleri

Eser telif tarihlerinin bir kısmı kesin şekilde belirlenmiş, bir kısmı ise tahmine dayalı olarak ortaya konmuştur. Çoğu kez birden fazla eserin telifiyle uğraşan Râzî, büyük hacimli eserlerine fasılalarla devam edebilmiş, bu arada kitap ve risâle diyebileceğimiz eserlerini de telif etmiştir. Eserlerindeki atıflardan, ferağ tarihlerinden ve diğer tarihî ipuçlarından hareketle belirlediğimiz, kesin veya tahmini tarihler hakkında geniş bilgi için tez çalışmamızın ekinde, "Râzî'nin Eserlerinin Tanıtımı" başlığı altında sunulmuş olan bilgilere müracaat edilebilir.

Tez çalışmamızın aslî konusuna geçmeden önce, konumuzla ilgili olan eserlerinin kesin veya muhtemel tarihlerini içerir bir çizelgeyi burada sunuyoruz.

FAHRUDDÎN ER-RÂZÎ'NİN GÜNÜMÜZE ULAŞAN ESERLERİNDEN TEZ ÇALIŞMASINDA KAYNAK OLARAK KULLANILANLARIN TELİF TARİHLERİ

ESER	YAŞ	TARİH (H./M.)
İşârâtü'n-Nuzzâr	21 →30	565→574/1170→1179
'İsmetü'l-Enbiyâ	21 →30	565→574/1170→1179
Şerhu Külliyyâti'l-Kânûn	29→30	573→574/1177→1178
el-Mahsûl	31→32	575→576/1179→1180
es-Sîrru'l-Mektûm	31→32	575→576/1179→1180
el-Mebâhîsü'l-Meşrikıyye	31→32	575→576/1179→1180
Şerhu'l-İşârât	31→32	575→576/1179→1180
Nihâyetü'l-'Ukûl	31→32	575→576/1179→1180
el-Mulahhas	31→32	575→576/1179→1180
el-Muhassal	38→41	582→585/1186→1189
el-Münâzarât	41→45	585→589/1189→1193
Tahsîlü'l-Hakk	41→45	585→589/1189→1193
el-Halk ve'l-Ba's	46→51	590→595/1194→1199
Hadâiku'l-Envâr	46→52	590→596/1194→1200
el-Ahkâmü'l-'Alâiyye	46→52	590→596/1194→1200
Hodâşinâsî	50→51	594→595/1198→1199
Mefâtîhu'l-Gayb	50→62	594→606/1198→1210
el-Erba'în	51	595/1199
Esrâru't-Tenzîl	51	595/1199
el-Levâmi'u'l-Beyyinât	51	595/1199
el-Berahînu'l-Bahâiyye	52	596/1200
Menâkibu'ş-Şâfi'î	53	597/1200
Lübâbü'l-İşârât	53	597/1200
Te'sîsü't-Takdîs	54	598/1201
el-Hamsîn	55→58	599→602/1202→1205
el-Letâ'ifü'l-Gıyâsiyye	55	599/1202
Zâd-ı Me'âd	57	601/1205
el-Metâlibu'l-'Âliye	59→62	603→606/1206→1210
Zemmü'l-Lezzât	60	604/1207
el-Me'âlim	61	605/1208
Şerhu 'Uyûni'l-Hikme	62	606/1210

İKİNCİ BÖLÜM

RÂZÎ DÜŞÜNCESİNDE İNSAN RUHU

Râzî düşüncesinde insanî nefsin incelendiği bu bölümde, önce onun yorum ve tercihlerinde etkin olan kültür birikimini yansıtacak tarzda, ruh ve nefs kavramları, tanımları üzerinde durulacaktır. Önemine binaen, bu konuda karşılaşılan kavram karışıklığına dikkat çekilerek, ilgili terimler arasında imkân nispetinde net bir ayırım yapılacak ve tez çalışması boyunca bu tespite sadık kalınacaktır. Böylece, bazıları bilimsellikten tamamen uzak karşılanan nazarîyelerin ardında yatan terminoloji farklılığına ve Râzî'nin eserlerinde yer alabilmesine ışık tutulacaktır.

A. RUH VE NEFS KAVRAMI

1. Kavram Karışıklığı

Seyahatler ve münazaralarla geçen ömründe çeşitli felsefe, mezhep, din ve millet mensuplarıyla tanışmış, görüşlerini öğrenmek amacıyla onlara ait birçok temel eseri incelemiş olan düşünürümüzün kanaatine göre yeryüzündeki bütün milletler, dinler, fırkalar, kısacası tüm insanlar, içeriğini farklı yükleseler de esasen "ruh" kavramını kullanmaktadırlar.[1] Râzî'nin tümevarıma dayalı olarak ulaştığı bu hükmün, insanlığın belki de bütün dönemleri için geçerli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim, bilinebilen en eski devirlerden günümüze kadar konuşulmuş her dilde bu kavrama işaret eden bir veya birkaç kelimenin var olduğunu kabul etmekte zorlanmadığımız açıktır. Bu da insanın, kendi "tek"varlığını iki farklı yönüyle ele aldığını, kendisini sadece beden yapısından ibaret görmek yerine, bu yapıyla açıklayamadığı çeşitli niteliklerini yükleyebileceği ruh ile birlikteki bir bedenden, bir bütünden ibaret görmeyi yeğlediğini göstermektedir.

Merak, öğrenme ve yeni bilgiler üretme kabiliyetinin, aklın önderliğinde hem felsefe, hem pozitif bilimler, hem de dinî kaynakların destek ve teşvikiyle, dünyayı,

[1] **el-Mefâtih,** c. XXI, s. 42.

evreni ve bunlara bağlı olarak öncelikle "kendini" tanıma ihtiyacı, insanlığın ortak bir tavrı ve bir bakıma hedefi olarak görülebilir. Bu yöndeki çabaların ve varılan sonuçların aktarımında başlıca araç dil olduğuna göre, kendinin "maddî" yönüyle ilgili bilgilerinde büyük mesafeler kat etmiş insanlığın "manevî" yönüyle ilgili bilgilerinde temel aldığı dil mantığının da önemi fark edilmektedir. Her dili, o dili konuşan milletin ortak kabul ve zihin faaliyeti, düşünce ve değerlendirme temeli gibi kabul edersek, şimdi sunacağımız kısa çalışmanın konumuzla ilgili değerli ipuçları vereceğini söyleyebiliriz.

Bu amaçla dilimize Arapça'dan geçmiş olan ruh ve nefs kelimelerinin o dilde hangi anlamlarda kullanıldığını, bu kullanımlarda esas alınan mantığı açığa çıkaracak tarzda sunmak, türetilmiş oldukları köklerin, fiil veya isim şeklindeki kullanımlarında hangi noktaların ortak olduğunu, örnekleriyle belirtmek tabii ki ideal olanıdır. Özellikle Doğu ve Batı dilleri üzerinde bu hususun araştırılması, insanlığın dil açısından bu konuda sergilediği ortak anlayışı kavramamızda büyük yarar sağlayacaktır. Fakat, bu, hem ayrı hem de gücümüzü aşan bir çalışma olacağından burada, Râzî'nin döneminde bilim dili olarak kullanılan ve onun ifadesine göre "Farsça'ya nazaran anlamları daha net ifade eden Arapça'da", daha sonra diğer dillerde nefs ve ruh anlamında kullanılan kelimelere yönelik kısa bir çalışmayla yetineceğiz. Ayet ve hadislerdeki kullanımları da dahil edilerek sözlük anlamlarını sunmaya çalışacağımız aşağıdaki tabloda, dört eş anlamlı kelimenin (nefs, ruh, neseme, mühce) "orijinal isim olarak" kullanımlarına (*) işareti koyularak dikkat çekilmiş, bu orijinal isimlerin geldikleri köklerden türetilmiş diğer "isim ve fiil" halindeki kullanımlarına (İ ve F) harfleriyle işaret olunmuştur. Bu arada, bu kadar çeşitli anlam kazanmalarının, çoğu kez mecazî kullanımdan kaynaklandığının, ilgili kaynaklarca ifade edildiğini de belirtmeliyiz.

SÖZLÜK ANLAMLARI[1]	NEFS	RUH	NESEME	MÜHCE
İnsan, fert, kişi, kişilik	*İ		*İ	
Akıl, irade, fikir, niyet	*İ			
Kalp, gönül	*İ	*İ		*İ
Zat, öz, 'ayn, hakikat	*İ	*İ	*İ	*İ
Hayat, canlılık	*İ	İ F	*İ F	F
Saf, halis, katışıksız	İ	*İ		*İ F
Beden (cesed), cüsse	*İ			
Kan	*İ F	İ		*İ
Su	*İ F	İ		
Rüzgar, esinti (hava)	İ F	İ F	*İ F	
Nefes, soluk, üfleme	İ F	*İ F	*İ F	
Koku, koklama	F	İ F	İ F	
Hoş, güzel, tatlı	İ F	İ F	İ	
Değerli, arzulanan, istenilen	İ F	İ		
Çoğalma, artma, büyüme	İ F	F		
Yarış, aşırılık	İ F			
Kötü göz (nazar), hased, cimrilik	*İ F			
Güç, yetkinlik	F	İ	İ	
Gayb, gizli, belirsiz	*İ	*İ	İ F	İ F
Meyil, yönlenme, şevk	F	F		
Ferahlık, rahatlık, genişlik, bolluk	İ F	F	F	
Te'kid, mübalağa, cins, topluluk	*İ			
Yol, tarz, üslup	İ	*İ		
Cömertlik, rızık, rahmet, çocuk (bebek), kadın (eş)		İ		
Kibir, gurur, azamet, hamiyet, izzet, şehvet, gazab, azab, himmet	*İ			
Emir, iş, hüküm, vahiy, peygamberlik, Kur'an, Cibril, İsa		*İ		

[1] Tablonun hazırlanışında yararlanılan kaynaklar: İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, Beyrut 1410/1990 (Dâru Sâder); Abdullah el-Bustânî, **Mu'cemu'l-Bustân**, Beyrut 1992 (Mektebetü Lübnân); Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs**, Kum, 1364/1985, ilgili maddeler; Ebû Hilal el-'Askerî, **el-Furûk'l-Lugaviyye**, Beyrut, trs. (Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye) s.82-83; İbn Sîde, **el-Muhassas**, Kahire, 1321/1903 (Emîriyye Matbaası), c.I/II, s.62-63 Ebû'l-Bakâ el-Kefevî, **el-Külliyyât**, Beyrut 1413/1993 (Müessesetü'r-Risâle), s.79, 465-466, 469-471, 481, 672, 887, 897, 909, 912; Ebû Tâhir el-Makdisî, **el-Bed'ü ve't-Târîh**, Beyrut, trs., c.I, s.112-116; Abdulganî en-Nâblusî, **Miftâhu'l-Futûh**, Sül./Halet Efendi, no: 759, vr. 305b, 312ab, 322b, 329a; İbn Kayyim el-Cevziyye, **er-Rûh**, Beyrut 1414/1993 (Dâru İbni Kesîr), s. 252-253, 351, 364-371, 415-417, 488-494; Hayrani Altıntaş, **Tasavvuf Tarihi**, Ankara 1991 (A.Ü.İ.F. yay.), s. 37-45; Joseph Chelhold, **Les Structures du Sacre Chez les Arabes**, Paris 1986 (Editions Maisonneuve et Larose), s. 147-177.

Tablodan da anlaşılacağı üzere Arapça'da bu dört kelime şu üç hususta ortak kullanılmaktadır:

İlki: Hepsi de insanın zâtına, özüne ('ayn), hakikatine işaret etmektedir.

İkincisi: Bu özün, bu hakikatin canlı ve hayat sahibi, dolayısıyla, beden canlılığın ilkesi ve kaynağı olduğuna işaret etmektedirler.

Üçüncüsü: Beden canlılığının kaynağı olan bu özün, gözlerden gizli olduğunu göstermektedirler.

Özellikle ilk üç kelimenin (nefs, ruh, neseme) çeşitli kullanımlarında, gözlerden gizli olan bu ilkenin "varlığının belirtisi" olarak hava, rüzgâr, nefes ve üfleme ile irtibatlandırıldığı görülmektedir. Bununla birlikte güç ve yetkinlik, ferahlık ve rahatlık, hoşluk ve güzellik, koku ve koklama kavramlarıyla ilgili oldukları da fark edilmektedir.

Eş anlamlı kullanım açısından daha fazla öne çıkan ruh ve nefs kelimelerinin işaret ettiği bu öz, yine, beden canlılığının belirtisi ve temel öğelerinden olan kalp (yürek) ile, kan ile, su ile ilişkilendirildiği gibi, büyümenin, çoğalmanın ve artmanın da kaynağı olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Temayülü, şevki, yönelmeyi gerektiren değerli ve arzulanan şeyler için de dolaylı anlamlar içerirken, "gönül" için doğrudan kullanımı dikkati çekmektedir. Beden anlamında kullanılması açısından, nefs kelimesinin yalnız kaldığı da gözden kaçmamaktadır.

Dikkate değer bir diğer husus, insandaki menfî yönlerin daha çok nefs kelimesiyle bağlantılı olarak ifade edilmiş olmasıdır. Ruh kelimesi ise tam tersine müspet kavramlarla anlam ilişkisi içerisindedir. Bu arada insan, şahıs, fert, kişi, cins, topluluk, te'kid, mübalağa, akıl, irade, fikir, beden gibi anlamları ifade etmede nefs kelimesinin yalnız kaldığı dikkati çekmektedir. Bu açıdan, insandaki güç ve fiillerin, idrâk ve hareketlerin temellendirilmesindeki geniş anlamı sebebiyle filozoflarımızın, insandaki yerilen niteliklerin temellendirilmesinde mutasavvıflarımızın, ruh kelimesi yerine nefs kelimesini tercih etmelerinin, dil yönünden ne kadar isabetli olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sözlük anlamlarından hareketle ulaştığımız bu yorumlar, ruh ve nefs kelimelerinin dinî edebiyatta, Felsefede, Kelâmda ve Tasavvufta terim halini kazanırken, aralarında ayırım yapılırken nelere dikkat edildiğine de işaret etmektedir.

Acaba insanın özüne, hakikatine işaret eden kelimeler, başka dillerde de aynı yaklaşımlarla, aynı mantıkla mı belirlenmiş ve türetilmişlerdir? Yani, o kelimeler de hava, rüzgar, nefes, güç, gizlilik, hareket, koku vb. anlamlarla irtibatlı mıdır? Aşağıdaki örneklere dayanarak cevabın olumlu olduğunu söyleyebiliriz.

Örneğin, bazı durumlarda eş anlamlı olarak kullanılan ve İngilizce'ye Latin dilinden geçmiş olan "spirit" ve "anima", Yunan dilinden geçmiş olan "soul", "psyche" ve "pneuma" kelimeleri, kök itibariyle veya onlardan türetilmiş diğer kelimelerin kullanımı itibariyle, hareket, hava, koku, rüzgâr, soluk, su, güç, yetkinlik, öz, zekâ, hafıza, zihin, akıl, düşünce, niyet, arzu, hayat, gizlilik, cevher, şahıs ve kişilik gibi kavramlarla, aslî veya mecazî şekilde, irtibat içermektedir.[1] Farsça'daki "revân, cân", Sanskrit dilindeki "ana, animi, atman", eski Türk dilindeki "çar veya çor, eş, tin" kelimeleri[2] kök veya türetilmiş diğer ilgili kelimelerle irtibatlandırılarak araştırıldığında, muhtemelen, beşeriyetin ortak bir zihin ve mantık anlayışıyla bu isimlendirmelerde bulundukları netlik kazanacaktır. Diğer bir deyişle, insanlık, ruh ve nefs diye adlandırdığımız aynı varlığa ait farklı isimleri, mantığının tabii bir gereği olarak dış duyularıyla idrâk edemediği, ama belirtilerine dayanarak var olduğuna hükmettiği varlık ve oluşları, maddî dünyadaki varlık ve oluşlara benzeterek ve irtibat kurarak isimlendirmektedir. Böylece, zihnindeki dünyada onlara bir yer ayırabilmektedir.

Tabi ki, düşünce tarihinde sistemli yapılar ortaya çıkarken bu kelimeler, sözlük anlamlarından nispeten bağımsız hale geçmiş ve terim anlamları netlik kazanmıştır. Yani, kullanımları aklî ölçülerle sınırlandırılmıştır. Bu açıdan birçok büyük düşünür, kendi düşünce sistemine göre nefs ve ruh arasındaki farka değinmiş, bazıları bu konuda müstakil eserler kaleme almışlardır.

Esasen, ruh üzerine ilmî yorumlar yapılmasındaki önemli adımlardan biri de nefs ve ruh kavramları arasında ve de bunlarla irtibatlı olan diğer kavramlar (özellikle insan, akıl, kalp, şahsiyet, benlik vb.) arasında net bir ayırım yapma uğraşılarıdır denilebilir.

---

[1] **Webster's New Twentieth Century Dictionary of English Language Unabridged**, USA 1977 (Collins World), ilgili maddeler; Jung (Carl Gustave), **Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi**, çev. Ergin Büyükinal, İstanbul 1996 (Say yay.), s. 26.

[2] Taplamacıoğlu (Mehmet), **Din Sosyolojisi**, Ankara 1961 (AÜİF yay.), s. 53-56.

Ruh ve nefs kelimelerini yalın veya isim ve sıfat tamlamalı halde kullanırken Râzî de Gazâlî gibi, bu iki kelime arasındaki ayırımda pek titiz davranmamış gözükmektedir. Belki de dönemlerinde bu ayrımı gerektirecek konularda, okurların yeterli bilgiye sahip olduğunu düşünerek veya Kelâmda ve dolayısıyla, ayetlerde, hadislerde sergilenen tavrın bir yansıması olarak buna ihtiyaç duymamışlardır. Vakıa, bu farklara yönelik ufak açıklamalardan da kaçınmamışlardır. Bu yüzden öncelikle, Râzî'nin bu konudaki ifadelerini doğru değerlendirebilmek için, Râzî'nin dayandığı kaynaklardaki insanî ruh ve nefs kavramları arasındaki farklara değinerek, çalışmamız boyunca, yalın veya tamlamalı şekilde bu iki isimden hangisini asıl alacağımızı belirlememiz gerekmektedir.

Kelâmcılığı ve tefsirciliği yönünden, Râzî için bağlayıcılığı kaçınılmaz olan Kur'ân ayetlerine bakıldığında, genel bir tespit olarak şunları söylemek yanlış olmayacaktır: Vahiy, peygamberlik, Kur'ân, Cebrail, İsa gibi anlamlarda kullanımı bir tarafa bırakılırsa, Âdem'in yaratılışıyla ilgili olarak kullanılan ruh kelimesi, Allah'a izâfe edilerek sunulmaktadır ("ruhumdan", "ruhundan").[1] Teşrife dayalı bu izâfetlerin hepsi de, Âdem'in bedeninin ruh sayesinde canlılık kazandığını işaret eder niteliktedir.

"Sana ruhtan sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir" cümlesinin peşinden gelen "Size ilimden ancak az bir şey verilmiştir"[1] ifadesiyle birlikte, sorudaki ruh ile ne kastedildiği büyük önem kazanmaktadır. Bu hususta çeşitli yorumlar yapılmış ise de genel kabul olarak (Râzî'nin de iştirak edeceği üzere) beden canlılığın kaynağı anlamındaki ruhun kastedildiği düşünülmektedir. Tabii ki, bu ayetin indirildiği sırada o toplumdaki ruh telakkisinin ne olduğunun tespiti de önem arz etmektedir. Her ne olursa olsun, insan ruhu hakkında bu ayetlerde fazla bir açıklama olmadığı, fakat, yoruma açık olması sebebiyle bir bakıma, ruhla ilgili araştırmaları teşvik ettiği söylenebilir.

Nefs kelimesi ise ruhla eş anlamlı kullanıldığı gibi, ruhla birlikte bedeni de içerecek tarzda insanı, ayrıca, insanın benliğini, şahsını, kişiliğini, iç dünyasını, kalp ve düşüncesini vurgulamakta da kullanılmaktadır. Bu arada kötülük kaynağı olarak ve tezkiye edilmesi gerekli insanî yön olarak da sunulmaktadır.

[1] Hicr, 29; Sâd, 72; Secde, 9.

Ayetlerde nefs kelimesinin ruh yerine kullanılmasına karşın, ruh kelimesinin nefs kelimesi yerine kullanılmamış olması, ayrıca insandaki menfî yönlerin (arada şeytan etkeni gösterilmekle beraber) dâima nefs kelimesiyle irtibatlandırılması dikkati çekmektedir. Yine, ruh kelimesi, insanın sadece canlılık yönüne işaretle sınırlı bir kullanıma sahipken, insan kavramıyla ilgili olarak çok yönlü kullanılan nefs kelimesinin daha geniş bir anlam zenginliği sunduğu görülmektedir. Bu zenginlik içerisine, beden anlamında kullanımı da dahildir.

Hadislerde ise ruh, bedenin canlılık kaynağı şeklinde sunulduğu gibi, bedenden bağımsız müstakil bir varlık olarak da sunulmakta, nefs kelimesi ise Kur'ân'da kazandığı anlamlarda geçmektedir. Fakat, hadislerdeki kullanımlarında ruh da nefs gibi kötü vasıfları yüklenmiş gösterilmektedir. O halde, hadislerde ruh, nefs yerine de kullanılmış olmaktadır ki bu hususu Kur'ân'da göremiyoruz. Buna karşın, hadislerde ruhun kötü vasıflarla anılması, ölüm olayıyla bedenden ayrılmış ruhlara yönelik olduğu için, dünyada iken nefsin sahip olduğu iyi ve kötü niteliklerin, ölümün ardından ruhta temsil ettirildiği düşünülebilir. Ruh ve beden birlikteliğinde ise olumsuz yönler yine, ayetlerde olduğu gibi nefse izâfe edilmektedir.

Ayrıca, Arapça'da nefs ve ruh kelimelerinin müzekker kullanımları olmakla beraber, insan ruhu ve kötülüklere kaynak gösterilen nefs anlamında müennes kabul edilmesi, ilgili sıfatların ve fiillerin buna göre şekillenmesi bir kaide olarak bilinmekte ve buna ayetlerde, hadislerde riayet edildiği görülmektedir. Böylece, hadislerde menfî sıfatlar yüklenen ruh kelimesinin müenneslik işaretlerine dayanarak nefs anlamını da içine aldığını söyleyebilmekteyiz.

Görüldüğü üzere tespitler çoğaldıkça bu iki kelimenin anlamları hakkında sahip olduğumuz ilk netliği korumakta zorlanmaya başlıyoruz. Hem ortak kullanımdaki hem de farklı kullanımdaki anlamların çokluğu bu güçlüğe sebep olurken, aynı zamanda insan ruhu ve nefsi ile ilgili farklı tarif ve görüşlerin doğru değerlendirilmesindeki zorlukların da habercisi olmaktadır. Nitekim, aynı şeye isim olurken geçerli olan müenneslik kaidesi, ayet ve hadislerde iki ismin iki ayrı varlığa ait olan isimler olduğu değil, insan denilen tek varlığın iki farklı yönüne işaret eden isimler olduğu kanaatine ulaşmamızda kısmen faydalı olmaktadır. Konu, insan kavramıyla irtibatın-

[1] İsrâ, 85.

dan dolayı, nefs ve ruh ayrımıyla ilgili hususların tam bir netlik içermediği gözükmektedir.[1]

[1] Kur'ân'da sadece insan ruhuna işaret ediyor diyebileceğimiz şekilde geçen ruh kelimelerinin, onun müennesliğini açığa çıkaracak tarzdaki cümle kuruluşlarıyla sunulmadığı görülmektedir. Ayetlerde dalma müennes olarak geçen ve bazı durumlarda ruh anlamına gelen nefs kelimesinin mevcudiyeti de şu sorulara net cevap bulmada yardımcı olmamaktadır:

İnsanda mevcut olan nefs ve ruh ayrı şeyler midir? Yoksa, insan bedeniyle irtibat kuran ve ona canlılık kazandıran tek şeye ait ve o şeyi iki ayrı açıdan işaret eden iki isim midir? Yoksa bedenden ayrı varlığı düşünülemeyen ve bedenin canlılık ve canlılığa eşlik eden özelliklerinin toplamına verilen iki isim midir? Yahut ruh, akıl sahibi olmakla birlikte fıtraten temiz müstakil bir varlık olup, bedenle irtibatı sonucu kazandığı karakter, benlik, şahsiyet açısından mı nefs diye isimlendirilmiştir? Veya bu irtibat sırasında veya sonrasında nefs denilen ve ruhtan farklı müstakil bir varlık diye nitelendirilebilecek yeni bir ürün mü, bedenle ruh arasında irtibatı sağlayan bir aracı varlık mı ortaya çıkmaktadır? Uyku sırasında "müteveffa" olup, eceli gelmeyip geri döndürülen, eceli gelip "kabz edilen" nefs, ruh mudur? Ölüm olayıyla kabz edilen nefs, ruh anlamındaki nefs ise, uykudayken bedeni canlı tutan nefs de ruh anlamında mı kabul edilecektir? Yoksa buradaki nefs, bilinç ve akıl anlamında mıdır? Bu ikisi farklı şeyler ise aralarındaki ve bedenle irtibatlarındaki durum nedir? Maddî bir varlık (veya iki varlık) izlenimi veren nefs ve ruh kelimelerinin kullanımlarındaki ifadeler mecazî olarak mı kabul edilmelidir? Bazıları yersiz gibi görünen bu sorular aslında insanın ne olduğuyla ilgili bilgiler sunan ayetlerde de ciddiyet kazanmaktadır. Zira, insanın özü bazı ayetlerde daha çok onun beden yönünü öne çıkarır tarzda sunulur. Meselâ: İnsanın topraktan, nutfeden yaratıldığını vurgulayan ayetler. Bazı ayetlerde ise insanı insan yapan temel unsurun ruh olduğu öne çıkarılır. Meselâ, şehitlerin ölü olmadığını vurgulayan, ölüm sırasında "nefslerinizi çıkarın" diye söylenileceğini belirten ayetler gibi. Bazı ayetlerde ise insanın her iki özüne: maddî ve manevî yönüne birlikte vurgulamada bulunulur. İnsanın süzme çamurdan yaratılıp, sonra nutfe olarak sağlam bir karar yerine koyulduğunu, nutfenin çeşitli evreler geçirerek tam bir beden yapısına kavuştuğunu anlatıp, hemen peşinden bambaşka bir yaratılışla inşa edildiğini yani ruh verildiğini belirten ayet gibi. Anlaşılacağı üzere araya insan kavramı girdiğinde beden ve ruh denilen iki farklı yönün birlikteliği vurgulanmakta, ruh ve nefs kavramı ele alındığında ise, varlığında teklik şuuru içeren bir bütünlüğe sahip olduğu açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla, bu iki kelimenin aynı varlığa ait niteleme kaynaklı iki isim olduğu fikri ağırlık kazanmaktadır.

Hadislerde ise ayetlerde olduğu gibi üflenme, gelme, gitme, yükselme, inme, girme, çıkma, ayrılma, kabz edilme, şekillenme, yeme, içme gibi maddî âleme özgü niteliklerle âdeta cismânî olduğu izlenimi uyandıran kullanımlar yanında, ayetlerde olmayan bazı ilginç tespitler de sunulmaktadır. Meselâ, Âdem'in yaratılışında ona bir ruh ve bir nefs yerleştirilmesi, idrâkinin, hilminin, iffetinin, vefasının ruhtan; şehvetinin, gazabının, taşkınlığının nefsten kaynaklandığını bildiren hadis gibi (Abdulgani en-Nâblûsî, **Miftâhu'l-Futûh**, Sül./Halef efendi, no: 759, vr. 312b). Veya her insanın bir nefsi ve bir ruhu olduğunu, nefsin ölümlü olup, ruhun ise ölümsüz olduğunu bildiren hadis gibi (Ebû Tâhir Makdisî, **el-Bed'ü ve't-Tarîh**, c. I, s. 114). Fakat, genel itibariyle hadislerde nefs ve ruhun aynı varlığa ait kullanımı ağır basmaktadır.

Daha sonra kelâmcılar tarafından ruh ile nefs ayrımının üzerinde durulduğu, buna karşın yapılan yorumların çok farklı olduğu görülmektedir. Meselâ, bazılarına göre nefs toprak, ruh ise nur kökenli bir yapıya sahiptir. Diğer bir deyişle nefs süflî, ruh ulvîdir. Bazıları ise bunun tam aksini dile getirir. Bazılarınca, insanın sureti veya hevâ, şehvet gibi kötü yönlerin kaynağı bir bütün olarak nefs diye nitelendirilirken, ruh ise bu nefse canlılık veren ilke olarak sunulur ve akıl da ona izâfe edilir. Bazılarına göre insan uyurken, idrâk kaynağı olan nefs, bedenden, arada ışık ipi bağı sayesinde irtibat kopmaksızın ayrılır, dolaşır, bu sırada bedene teneffüs işlemini yaptıran ve onu canlı tutan ise ruhtur. Bazılarına göre uyku sırasında ruh da nefs de bedenden ayrılır, fakat, bedenin canlılığı devam etmektedir. Kimilerine göre ruh, bedenin canlılığını sağlayan latif cismânî bir cevher olup, nefs ile beden arasındaki irtibatta da rolü vardır. Ölüm olayıyla bu anlamdaki ruh yok olur. Bazılarına göre nefs solunan hava, ruh ise bedenin canlılığı anlamında arazdır. Kimileri ruhu soyut, nefsi cisim, kimileri nefsi soyut, ruhu cisim, kimileri de her ikisini de cisim kabul etmiştir. Bazılarına göre ise beden fonksiyonlarının kaynağı durumundaki güç anlamında ruhlar vardır ki, bedenin ölümüyle yok olmayan ruhtan farklıdırlar. Fakat, bunların isimlendirilmesinde de karışıklık vardır. Meselâ, bu

Şu halde, Râzî'nin naklettiği çeşitli ruh görüşlerine geçmeden önce filozofların değindikleri şekilde ruh ve nefs arasındaki farkı; terim olarak bunlara yükledikleri anlamları açıklamak zarurî görünmektedir. Türkçemizdekinden farklı bir ruh terimini açıklarken, ruhla ilgili çeşitli görüşlerde hangi ruh kavramının konu edilmiş olabileceğinin ip uçları da sunulmuş olacaktır.

2. Ruh ve Nefs Arasındaki Farklar

Ruh kelimesinin Yunan filozoflarınca iki anlamda kullanıldığı belirtilir.

Birincisi: Hafif, şeffaf, buharımsı cisimlerden ibaret ve daha çok, fizikî canlılığın ilkesi anlamındaki ruh (pneuma).

İkincisi: Cisimden mücerret mâhiyetteki ruh (psyche).[1]

Diğer bir ifadeyle, sadece yalın kullanımları dikkate alındığında birinci anlam için ruh, ikinci anlam için nefs kelimesini asıl almışlardır.

İslâm tarihinde bu hususta müstakil eser yazanlardan biri olan Kusta b. Luka el-Ba'lebekkî (260/873'te sağ), Yunan filozoflarına tercüman olarak ruh ve nefs arasındaki farkları dört açıdan ele alarak açıklar. Buna göre:

1. Zat bakımından: Ruh cismânîdir, nefs ise soyut bir cevherdir.

2. Nitelik bakımından: Ruh cismânî olması sebebiyle mekânlıdır ve beden cisimleriyle kuşatılmıştır.

---

ruhlardan bazısı, nebatî, hayvânî ruh diye nitelenirken nebatî, hayvânî nefs diye de isimlendirilir. Meselâ görücü ruh veya görücü nefs ifadeleri de kullanılır. Fakat, büyük çoğunluk, kelâmcıların nefs ve ruh diye adlandırılan varlığın tek varlık olduğunu savunduklarını belirtir. Yukarıdaki farklı görüşler, ruh ve nefs ayırımını kabul edenler açısındandır ve ruhu veya nefsi bedenle aynı görenlere değinilmemiştir. (İbnü'l-Kayyim, **er-Rûh**, s.491, 493; Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, c. II, s.25-30).

İslâm filozofları ise genelde, önceki filozofların izini takip ederek nâtık nefs anlamında daha çok nefs kelimesini, bedendeki en ince cisimlerden ibaret olan ve canlılığın uzuvlara iletilmesini sağlayan cevherden için daha çok ruh kelimesini kullanmışlardır. (Birazdan tez metninde bu ayrıma değinilecektir). Bu hususta en titiz davrananlar filozoflarımızdır denilebilir.

Mutasavvıflarda ise ayırım netliği daha çok, cihadı ve terbiyesi emredilen insanî yönü vurgulamada nefs, ulvî ve hayat kaynağı cevheri vurgulamada ruh kelimesini tercih şeklindedir. Fakat, sıfat ve isim tamlamalı çok sayıdaki yeni ıstılah içerisinde bu ayırım kendini hissettirmeyecek ve karışıklığa neden olacak kadar kaybolmaya başlamıştır. Nefsânî ruh, ruhânî nefs, aklî ruh, ruhanî akıl, cansız (câmid) ruh, latîfelerden biri olarak ruh ve nâtık nefs gibi. Bununla beraber, mutasavvıflar arasında da, filozofların değindiği şekilde ruh ile nefs ayırımına işaret edenler yok değildir.

[1] Bâlî (M. İzzet), **el-İtticâhu'l-İşrâkî fî Felsefeti İbni Sînâ**, Beyrut 1414/1994 (Dâru'l-Cîl), s. 178; Dâvûdî (Ali Murad), "Ârâ-i Yûnâniyyân der Bâre-i Cân u Revân", **Dânişgede-i Edebiyyât u Ulûm-i İnsânî**, Tahran 1349/1970, S.73, s.422, 426, 443.

3. Ölüm ve sonrası bakımından: Ruh ölümlüdür, bedenin ölümüyle birlikte o da varlık sahasından silinir. Nefs ise ölümsüzdür. Beden ölümüyle birlikte, nefsin sadece beden üzerindeki fiilleri son bulur.

4. Bedenle irtibat bakımından: Ruh, bedene canlılık iletmede, nefsin aracı konumundadır. Bu hususta, ruh ile beden arasında başka bir aracı yoktur. Solunum, kan dolaşımı, hissetme ve hareket gibi bedenin hayatî fonksiyonlarında belirleyici rol üstlendiği gibi, bir bakıma hafıza, muhakeme gibi aklî fiillerin sağlıklı gerçekleşmesinde de etkisi vardır. Latîf cisim yapısındaki bu ruhun merkezi, kalptedir (sol karıncık). Oradan, atardamarlar vasıtasıyla tüm bedene yayılır ve canlılığı temin eder. Bu itibarla ona "hayvânî ruh" adı verilir. Kalbin sol karıncığından çıkan iki damardan biri akciğere ulaşır ki kalbin nefeslenmesi onun sayesindedir. Kalbin kasılması, kalp içinde birikmiş olan ve ateşli ısıdan (harâret-i nâriyye) kaynaklanan dumansı buharların (buhârât-ı duhâniyye) akciğere ve oradan dışarı atılmasını sağlar. Kalp, solunum yoluyla ciğerlerin dışardan aldığı ve tabiî (garîzî) ısıyı canlı tutmaya yarayan havadan istifade eder. Alınan taze hava "hayvânî ruh"un ana maddesidir. Kalpten çıkan diğer damar ise ikiye ayrılır, biri bedenin üst, diğeri de alt kısmına dağılır. Beyine ulaşan "hayvânî ruh", orada daha ince bir hale dönüşür ve "nefsânî ruh" adını alır. Beyin merkezli "nefsânî ruh", (içleri oyuk olduğuna inanılan) sinirler vasıtasıyla tüm vücuda his ve hareket işlemi kazandırır. Beyinin bütün bölümlerinde bulunan bu ruh, bedendeki iradî ve gayr-i iradî tüm işlemlerin, beş dış ve iç duyunun gerçekleşmesinde, iç organların idaresinde bizzat görev üstlenir. Bu yüzden "hayvânî ruh", beden canlılığının, his ve hareketinin bedene nispetle yakın sebebidir ve bu canlılığı vasıtasız olarak bedene aktarır. Nefs bu açıdan uzak sebep durumundadır ve ruh vasıtasıyla bedene canlılık verir. Fakat, ruhun bu aracılığı kazanması ve ifa etmesi açısından nefs ilk sebeptir. "Nefsânî ruh" ise, beyinde oluşur ve ana maddesi hayvani ruhtur. Ayrıca, nefsin sahip olduğu güçler, istiare kabilinden olarak yine nefs diye adlandırılır: Beslenme, büyüme ve üreme güçlerine sahipliği açısından "bitkisel", duyulara dayalı istekli hareketlere, iç ve dış duyu güçlerine sahipliği açısından "hayvânî", akledici ve düşünücü gücü açısından "nâtık" nefs diye adlandırılır. Nâtık nefs aynı

zamanda bitkisel ve hayvânî nefse, yani güçlerine sahiptir. Nâtık nefsi bulunmayan hayvanlar ise, bitkisel nefsin güçlerine de sahip olan hayvânî nefse maliktirler.[1]

İbn Sînâ, Kusta b. Luka'nın aktardığı bilgilere uygun düşen açıklamalarda bulunur ve ruhu cisim, nefsi soyut kabul ederken şu üç noktaya işaret eder:

1. Akıl, cisim olmayan cevherlerin en üstünü olduğu gibi, cismânî olan ve bedende bulunan cevherlerin en üstünü ruhtur. Fakat, bu ruh, akıl gibi ilahî bir cevher değildir.

2. Nâtık nefs, sahip olduğu güçlerle, bedende doğrudan tasarrufta bulunamaz. Ancak en ince ve en latîf olan cisimle, yani bu ruh ile güçlerini uzuvlara iletebilir. Ruhun ilk ve esas merkezi, bedende ilk var olan yer, yani kalptir.

3. Kalp merkezli olmakla birlikte hareketli de olan ruh, diğer iki merkeze; beyin ve karaciğere ulaşır. Bedene hayat bahşetmesi açısından kalp merkezli iken "hayvânî ruh", hissî idrâkleri ve filleri vs. gerçekleştirme açısından beyin merkezli iken "nefsânî ruh", gıdalanma, büyüme ve üreme fillerini gerçekleştirme açısından karaciğer merkezli iken "tabiî ruh" diye isimlendirilir. Ayrıca, hayvânî ruh genel anlamda aracı ve nefsin hizmetinde bulunuyor olması sebebiyle, nefse bağlı anlamında "nefsânî ruh" diye de adlandırılır.[2]

Niteliklerine ve vazifelerine göre çeşitli adlar alan bu ruhun, nâtık nefs anlamındaki ruh kelimesiyle karıştırılmaması için İbn Sînâ tarafından büyük titizlik gösterilmiştir. Cismânî ruhu daha çok tıbbî konularda kullanmış olup, felsefî eserlerinde ise, özellikle nefs ve beden irtibatını, duyularla beyin irtibatını ele alırken kullanmıştır. İki kelimeyi aynı anlamda kullanırken, (a) yalın kullanımda eşlik eden fiillerdeki müennes müzekkerlik durumuna dikkat etmiş, (b) isim ve sıfat tamlamalı kullanımda ise ya yanlış anlaşılmayacak şekilde (nâtık nefsi kastederek: ruhu'l-insan, er-rûhu'l-insanî gibi ki nadiren kullanmıştır), ya da yanlış anlaşılabilecek durumlarda müennes müzekkerlik durumuna dikkat edecek şekilde kullanmıştır (nâtık nefsi kastederek: er-rûhu'l-kudsiyye gibi, cismânî ruhu kastederek: er-rûhu'n-nefsânî, er-rûhu'r-rûhânî,

---

[1] **el-Fark Beyne'r-Rûh ve'n-Nefs**, İstanbul 1953 (**Resâilü İbn Sînâ-II** içerisinde, naşir: H. Z. Ülken), s. 84-88, 92-94; E. Wiedemann, "Kusta b. Luka", **İA** (MEB), c. VI, İstanbul 1962, s. 1032-1033.

[2] İbn Sînâ, **eş-Şifâ / et-Tabî'ıyyât**, c. II (**en-Nefs**), Kahire 1975, s. 56, 232-233; c. III (**el-Hayavân**), s. 3, 12-16, 104, 198, 226, 230, 287, 298; **el-Kânûn**, Beyrut 1994 (Dâru'l-Fikr), c. I, s. 120, 130, 135-136; c. II, s. 8-9, 94, 360; **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, İstanbul 1299/1882 (Râzî'nin şerhi içinde), s. 214-215.

er-rûhu'l-hassâs, er-rûhu'l-müteharrik, er-rûhu'l-garîzî gibi). Nefs kelimesini ise dâima müennes kullandığı malumdur.

Cismânî ruh ile manevî ruh (nefs) arasındaki bu ayrımın çoğu aynı zamanda tabip olan filozoflarımız tarafından, kelâmcılarımızın ve mutasavvıflarımızın ekseriyeti tarafından bilindiğinde şüphe yoktur.[1] Fakat, ruh ve nefs tanımlarında bu hususla irtibatlı olarak bir karışıklık yaşandığı anlaşılmaktadır ki birazdan takdim edilecek ruh görüşlerinde bunu fark etmemek mümkün değildir. Burada, felsefî metinlerin Arapça'ya çevrilirken nefs ve ruh kelimeleriyle karşılanan yabancı kelimelerin ne olduğu da önem kazanmaktadır. Nitekim, nefs ile ruhun aynılığını kabul etmeyenlerin bir kısmı, filozofların yaptığı gibi ruhun cismânî, nefsin soyut olduğunu, bazıları ise nefsin cismânî, ruhun soyut olduğunu ileri süreceklerdir.

Gazâlî'nin yaptığı gibi[2] Râzî de aynı anlamda kullanılabilen nefs ve ruh kelimelerine kalp ve akıl kelimelerini de ekleyerek, bunların hangi farklı anlamlarda kullanılabileceğine bazı eserlerinde dikkat çeker. Buna göre:

---

[1] Bu hususlaki sayısız örnekler için şu eserlere bakılabilir: Hârizmî (Muhammed b. Ahmed), **Mefâtîhu'l-'Ulûm**, Beyrut 1409/1989 (Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî), s. 160-161; Fârâbî, **Ârâü Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla**, Beyrut 1996 (Dâru'l-Meşrık), s. 93, 95; Tevhidî (Ebu Hayyân), **el-İmtâ' ve'l-Mü'ânese**, Beyrut trs. (el-Mektebetül-'Asriyye), c. III, s. 11, 114; İbn Rüşd (Ebu'l-Velîd), **el-Külliyât fi't-Tıb**, Mısır trs., s. 26-30, 33-34; Gazâlî, **el-İhyâ**, Kahire 1358/1939, c.III, s. 3, 112; **Mi'râcü's-Sâlikîn**, (**Mecmû'atü'r-Resâil** içerisinde) Beyrut 1419/1998 (Dâru'l-Fikr), s. 52, 85; **Ravdatü't-Tâlibîn**, s. 113, 116, 119; **er-Risâletü'l-Ledünniyye**, s. 225-227; **Mişkâtü'l-Envâr**, s. 285-286; **el-Maznûnu's-Sağîr**, s. 365; **el-Erba'în**, Beyrut 1409/1988 (Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye), s. 166; **et-Tahbîr fî 'Ilmi't-Ta'bîr**, Köprülü Ktp., no: 853/3, vr. 147b148a; Sühreverdî (Şihâbüddîn el-Maktûl), **Makâmâtü's-Sûfiyye**, Beyrut 1993 (Dâru'l-Meşrik), s. 41-42; İbn Tufeyl (Ebû Ca'fer), **Hay b. Yakazân**, Mısır trs., s. 26-30, 33-34; İbn 'Arabî (Muhyiddîn), **Kitâbu'l-Ma'rife**, Beyrut 1993 (Dâru'l-Mütenebbî), s. 104-105, 161-163; Nesefî (Azîzüddîn), **İnsân-ı Kâmil: Tasavvufta İnsan Meselesi**, çev. Mehmet Kanar, İstanbul 1990 (Dergah yay.), s. 21-22; Âmidî (Seyfüddîn), **el-Mübîn fî Şerhi Elfâzi'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn**, Beyrut 1407/1987 (Dâru Menâhil), s. 109; Râzî (Kutbuddîn), **el-Muhâkemât**, İstanbul 1299/1882 (Dâru't-Tıbaati'l-Âmire), s. 211, 241, 243, 271; Curcânî (Ali b. Muhammed), **Şerhu'l-Mevâkıf**, Mısır 11325/1907 (Matba'atü's-Sa'âde), c. VII, s. 254; **et-Ta'rîfât**, İstanbul 1275/1855, s. 45, 110; İbn Haldûn, **el-Mukaddime**, s. 92,112-113,527, 590; Gümüşhanevî (Ziyâüddîn), **Câmi'u'l-Usûl**, İstanbul trs., s. 120; Ensarî (Zekeriyya), **Ahkâmü'd-Delâle 'alâ Tahrîri'r-Risâle**, Beyrut 1420/200 (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), c. II, s. 165; Taftazanî (Sa'düddîn), **Şerhu'l-Makâsıd**, Beyrut 1409/1989 ('Âlemü'l-Kütüb), c.II, s.294-295, c. I-II, s. 304- 305; Kefevî (Ebu'l-Bakâ), **el-Külliyyât**, Beyrut 1413/1993 (Müessesetü'r-Risâle), s. 469-470, 897; Tehânevî (A. Ali), **Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn**, Beyrut 1996 (Mektebetü'l-Lübnân Nâşirûn), c. I, s. 877, 883, 885; c. II, s. 1717. Descartes, maddi beden cevherinin karşıtı olan mütefekkir ruh cevherinden farklı olarak, kalpten damarlar vasıtasıyla kandaki en ince maddeler (gazlar) halinde beyine ve oradan da sinirler vasıtasıyla diğer organlara yayılan, bedeni canlı tutan hayvânî ruhun/ruhların (esprits animaux) varlığını kabul eder (İsmail Fenni, **Lugatçe-i Felsefe**, İstanbul 1341/1922 (Matbaa-i Âmire), s. 241.

[2] Gazâlî, **el-İhyâ**, c. III, s.3-4; **Ravdatü't-Tâlibîn**, s. 113-114; **Hakiat Bilgisine Yükseliş: Me'âricü'l-Kuds**, İstanbul 1995 (İnsan yay.), çev. Serkan Özburun, s. 15-19.

Ruh kelimesiyle bazen, kanın en ince cüzlerinden oluşan latîf, buharımsı cisimler kastedilir. Nefs bunlar vasıtasıyla beden uzuvlarını yönetir.[1]

Nefs, bazen, kötü ahlâkı, dolayısıyla, insandaki menfiliğin kaynağı olan yönü işaret için kullanılır. Râzî'ye göre insanın bu yönü, kendisinin en büyük düşmanıdır; en büyük şeytan ve put budur.[2]

Kalp kelimesiyle bazen bedendeki maddi organ yani yürek kastedilir.

Akıl da birçok anlamlarda kullanılmakta olup, daha ziyade zarurî biliş ve bilgileri işaret eder.[3]

Fakat, Râzî, bile hem nefs hem de ruh kelimesini yalın hallerinde kullanırken bile İbn Sînâ'daki titizliği göstermemektedir. Hatta *el-Metâlib* içindeki yedinci kitabını hem "*en-Nefs*" hem de "*el-Ervâh*" diye isimlendirmektedir.

Biz, beden mukabilindeki nâtık nefs ve insan ruhu anlamında, "ruh" kelimesini kullanacağız. Daha ziyade yalın kullanımında buna özen gösterirken, bazen, "insan ruhu" şeklinde pekiştirmede bulunacağız. Fakat, yerleşik olan bazı terimlerde bunu uygulamadık (nâtık, şehvanî, gazabî nefs gibi). Tasavvufî anlamdaki nefs kelimesi de aynı durumdadır. Bu belirlemelerde, öncelikle Râzî'deki kullanım ağırlığını ve Türkçemizdeki genel kabulü göz önünde bulundurduğumuzu belirtmeliyiz.

Maddi anlamdaki ruhu (hayvânî, nefsânî, tabî'î, garîzî, hassâs, kalbî...ruh), ruh ve nefs kelimelerinin diğer anlamlarıyla karıştırılmaması için, "tıbbî ruh" ifadesiyle karşılamayı tercih ettik.[4]

3. Ruhun Çeşitli Tarifleri

Kendi devrine ulaşıncaya dek "ruh nedir" sorusuna verilen farklı cevapların neredeyse tamamına değindiğinden, bu konuyu Râzî'nin eserlerinden istifadeyle sunmayı tercih ediyoruz.

---

[1] **Hadâiku'l-Envâr**, vr. 75a; **el-Mebâhis**, c. II, s. 231, 419; **el-Mefâtîh**, XXX, s. 150; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 78.

[2] **Levâmi'u'l-Beyyinât**, s. 169; **el-Mefâtîh**, c. I, s. 81; c. XIX, s.119 c. XXI, s. 96; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s.78.

[3] **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 78.

[4] Râzî düşüncesinde insan ruhu cisim kabul edildiği için, filozofların ve tabiplerin kastettiği cisim ruhu bu deyimle karşılamak zorunda kaldık.

Birçok konuda yaptığı gibi düşünürümüz farklı tarifleri sunmadan önce mantıken hangi ihtimallerin söz konusu olacağına dikkati çeker, daha sonra bu sınıflamaya uygun olarak farklı görüşleri ve sahiplerini sunar. Fakat, tanımı yapılacak varlığı isimlendirmeden önce, her insanın, "ben" diye işaret ettiği şeyin üzerinde durulacağını belirtmek suretiyle bir açıdan belirlemede bulunur. İşte bu belirleme, daha önce üzerinde durduğumuz nefs kelimesinin anlamlarından ötürü hem ruhu, tıbbî ruhu, kanı, hem de insanı, sistemli bedeni, şahsiyeti, kimliği işaret ediyor olacaktır. Buna göre ihtimal tablosu şöyledir: "Ben" dediğimiz şey,

1. Cisim olabilir.

a) Beden dışındaki bir cisim olabilir

b) Beden toplamından, yapısından (heykel, bünye) ibaret olabilir.

c) Beden içindeki bir cisim veya cisimler grubu olabilir.

2. Cismânî olabilir. Yani bedende mevcut bir araz ve nitelik (canlılık, güç, denge vb.) olabilir.

3. Cisim ve cismânînin toplamından ibaret olabilir.

4. Soyut olmakla birlikte bedene hulûl etmiş, bir diğer ifadeyle, bedenle aynîleşmiş olabilir.

5. Hulûl söz konusu olmaksızın soyut olabilir.[1]

Şimdi bu ihtimallerin tafsilatına değinebiliriz.

"Ben"i cisim olarak kabul edenler iki grupta ele alınabilir. Çünkü, "ben"in, beden dışındaki bir cisim olma ihtimali hiç kimse tarafından savunulmamıştır. Bu yüzden mantık dışı kabul edilmesi ve üzerinde durulmaması daha uygundur.[2]

İlk gruba göre "ben", duyularla algılanabilen beden yapısından (heykel, bünye) ibarettir. Kelâmcılardan büyük bir topluluğun tercihi bu yöndedir. Fakat, Râzî açısından bu, zayıf bir görüştür.[3]

---

[1] **en-Nihâye**, vr. 298a; **el-Mulahhas**, vr. 321a; **el-Erba'în**, c. II, s. 18; **el-Berâhîn**, s. 271; **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 38-39, 41; **el-Metâlib**, c. VII, s. 35.

[2] **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 21, 45; **el-Metâlib**, c. VII, s. 123.

[3] **el-Erba'în**, c. II, s. 18; **el-Berâhîn**, s. 271-271; **Hodâşinâsî**, s. 174.

Râzî, bu kelâmcılara dair örnek isimler sunmaz. Ayrıca, nispet ettiği görüş hakkında, iptale yönelik deliller dışında fazla bir açıklamada bulunmaz. Fakat, bu gruba girenlerin bazı Eş'arî ve Mu'tezilî kelâmcıları olduğunu bilmekteyiz.(İ. İsmail Hakkı, **Muhtasar Felsefe-i Ûlâ**, s. 168). Ruhun, bedenden farklı müstakil bir cevher olmadığı, diğer ifadeyle ruh ile bedenin aynı şey olduğu anlamına

"Ben"in cisim olduğunu savunanların ikinci grubu, çok farklı görüşlere sahiptir. Ortak noktalar, ruhu beden yapısının bütününden ibaret görmeyip, beden içindeki bir cisim veya cisimler toplamından ibaret kabul etmeleridir. İşte buradan itibaren, ruh ve beden ayırımının başladığını, "ben"in ruhla aynı kabul edildiğini söyleyebiliriz. Bu görüşler kısaca şöyle sıralanabilir:

1. Ruh "ateş"tir. Bedenin her tarafına sirâyet eder nitelikteki ateş cüzlerinden ibarettir. Çünkü, ateşin özelliği ısıtıcı, aydınlatıcı ve hareketli olmasıdır. Ruhun özelliği de idrâk edici ve iradî hareketlere sahip olmasıdır. O halde insan ruhu, ateşten ibarettir. Tabiplerin "bedeni yöneten tabiî (garîzî) ısıdır" sözleri bunu destekler mâhiyette söylenmiştir. Bu görüş Plutarkos'un (50-125) görüşüdür.[1]

2. Ruh "hava"dır. Solunum olduğu sürece canlılık devam etmekte, kesildiği zaman canlılık kaybolmaktadır. Öyleyse, ruh, alınıp verilen nefesten; vücûdun menfezlerinde dolaşan havadan ibaret olmalıdır. Hava renksizdir ve en dar menfezlere gi-

---

gelen bu görüşü kelâmcıların savunduğu düşünülürse, "İnsan nedir?" veya "İnsanın hakikati nedir?" sorusunun cevabı olduğu anlaşılacaktır. Şu halde bu tarife sırf beden (kalıp) değil, bir bütün, bir sistem olarak kabullenilen ve (teşrihe dayalı olarak iç organları da dahil) hissedilebilen yönüyle, fonksiyonlarının da içine alındığı "beden" konu olmaktadır. Ayetlerde ruh kelimesi geçtiği için bu kelâmcılar, ruh kavramını, canlı ve sistemli bedenin bilinç, şuur, akıl, benlik ve kimlik sahibi olması anlamında göreceklerdir. Bir diğer ifadeyle insan, sistemli bir beden yapısı ve bu yapıya canlılığı ve canlılığa eşlik eden etkinlikleri kazandıran farklı bir cevherin bir araya gelmesiyle meydana geliyor değildir. Ortada, insan denilen bir tek cevher vardır. Bu tek cevherin maddî yapısı beden veya beden anlamında nefstir, ondaki idrâk, akıl, bilinç ve diğer canlılık faaliyetleri ise ruh ve yine ruh anlamındaki nefs ismiyle karşılanmaktadır. Râzî'ye göre asıl sorun burada yatmaktadır. Zira, "sen" derken işaret ettiğiniz şeyin içeriğine beden yapısının da girdiği kesindir. Fakat, "ben" derken aynı şey geçerli midir? İhtilaflı olan husus budur (**el-Halk ve'l-Ba's**, Sül./Ayasofya, no: 2257, vr. 27ab). Yaygın olarak bilinen ve ayetlerde hadislerde işaret olunan ruh kavramını te'vil yollu reddeden bu görüşü, Mu'tezile'ye atfetsek bile, Eş'arîlere ait göstermek pek sıhhatli görünmemektedir. Özellikle Râzî tarafından "kelâmcılardan büyük bir çoğunluğa ait" gösterildiği düşünülürse, bu görüşün sadece"İnsan nedir?" sorusuna, dış gözlem yoluyla verilmiş olan cevabı yansıttığı, ayrıca "Ruh nedir?" sorusuna ne cevap verdiklerinin doğru tespit edilmesi gerektiği söylenebilir. Nitekim, bazılarına göre bu görüş, ömrün başından sonuna dek bedende kalıcı ve değişmez aslî cüzler olarak ruhu tanımlayanlara aittir (Tûsî, **Telhîsu'l-Muhassal**, s. 328; Taftazânî, **Şerhu'l-Mekâsıd**, c. III, s. 305). Her hâlükârda bu görüşte, maddi bir ruh nazarîyesi ağır basmaktadır. (Birazdan sunulacak olan ikinci grup içindeki onüç ve ondördüncü tarifler de buradaki görüşle ilgilidir.) Ayrıca, hem Râzî'nin hem de başkalarının eserlerinde "hislerle algılanabilen yapı" (el-bünyetü'l-mahsûse) yerine bazen "(bedene mahsus) özgün yapı" (el-bünyetü'l-mahsusa) ifadesinin kullanıldığını da belirtmeliyiz.

[1] **el-Erba'în**, c. II, s. 24-25; **el-Berâhîn**, s. 272-273. Plutarkos, daha çok felsefe tarihçiliğiyle ünlü bir düşünürdür. Bkz. İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, Beyrut 1417/1997 (Dâru'l-Ma'rife), s. 314; Kıftî, **İhbâru'l-'Ulemâ**, s. s. 170; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, Beyrut 1413/1992 (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), s. 415-416; Mu'în (Muhammed), **Ferheng-i Fârisî** (A'lâm kısmı), Tahran 1371/1996 (İntişârat-ı Emîr-i Kebîr), c. V, s. 353, Sâmî (Şemseddîn), **Kamusu'l-A'lâm**, İstanbul 1306/1889 (Mihran Matbaası), c. II, s. 1531. Aristotales bu görüşü Demokritos'a (460-370) ait olarak sunar (**Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, İstanbul 1999 (Alfa yay.), s. 14).

rebilir, muhtelif şekiller alabilir. Ruh da bu özelliklere sahiptir. Bu görüş Diogenes'e (413-327) aittir.[1]

3. Ruh "su"dur. Su, büyümenin ve gelişmenin temel sebebidir. Ruh da böyledir. O halde ruh, sudan ibarettir. Bu görüş Thales'e (625-545) aittir.[2]

4. Ruh "dört karışım"dan ibarettir. Bu dört karışım (hılt) belirli oranda birleşirler ve her biri kendine özgü nitelik ve niceliklere sahip olduğu müddetçe canlılık devam eder. Aksi taktirde ölüm gerçekleşir. Bu görüş, bedeni oluşturan asılların dört karışım olduğunu savunan tabiplere ve tabiatçılara aittir.[3]

5. Ruh "kan"dır. Kan, bedendeki karışımların en üstünü, en hayatî olanıdır. Canlılık, onsuz düşünülemez. Bu görüş, bedenin meydana gelişinde en temel öğenin kan olduğunu savunan tabiplerin görüşüdür.[4]

6. Ruh, kalbin sol karıncığında oluşan ve oradan, damarlar aracılığıyla bedenin her tarafına nüfuz eden "buharımsı latîf cisimler"den, diğer ifadeyle "latîf ruh" tan ibarettir. Bu görüş de bazı tabiplere aittir.[5]

7. Ruh, "nefsânî ruh"tan ibarettir. Kalpten beyine yükselen (hayvânî, kalbî) ruh, orada his, hareket, hafıza, düşünce gibi güçleri kabullenmeye uygun bir nitelik kazanır. Dolayısıyla, ruh, beyinde oluşan ve oradan sinirler vasıtasıyla tüm bedene dağılan buharımsı ruhtan ibarettir.[6]

---

[1] **el-Erba'în**, c. II, s. 25; **el-Berâhîn**, s. 273.

Diogenes, Kelbîlik (Cynicism) okuluna bağlı, Yunan filozoflarındandır. Bkz. Kıftî, **İhbâru'l-'Ulemâ**, s. 125-126; İbnü'l-'İbrî. **Tarîhu Muhtasari'd-Düvel**, s. 50; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 472-474; Mu'în , **Ferheng-i Fârisî**, c. V, s. 553; Sâmî , **Kamusu'l-A'lâm**, c. III, s. 2219. Ayrıca bkz. Aristo, **Ruh Üzerine**, s. 23. Râzî bu görüşü tabiî ısıyla karışık hava olarak da sunar (**el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 45).

[2] **el-Erba'în**, c. II, s. 25; **el-Berâhîn**, s. 273. Râzî, bu üç görüşü ilmî değere haiz görmez. Temel alınan kıyaslamalar mantıken sağlıklı değildir. Farklı mâhiyetlerin bazı nitelikler açısından aynılık arz etmesinin, bu mâhiyetlerin de aynı olmasını gerektirmeyeceğini belirtir. (Aynı yerler).

[3] **el-Muhassal**, s.328; **el-Erba'în**, c.II, s.25; **el-Berâhîn**, s.273-274; **Hodâşinâsî**, s. 175; **el-Metâlib**, c. VII, s. 36.

[4] **el-Muhassal** ve **el-Metâlib** aynı s.lar; **el-Erba'în**, c.II, s. 26; **el-Berâhîn**, s. 274; **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 45.

[5] **el-Muhassal**; **el-Erba'în**; **el-Berâhîn**; **Hodâşinâsî**; **el-Mefâtîh** ve **el-Metâlib**, aynı s.lar; **el-Mefâtîh**, c. XXX, s. 150.

[6] **el-Muhassal**; **el-Erba'în**; **el-Berâhîn**; **Hodâşinâsî** ve **el-Metâlib** aynı s.lar. Anlaşılacağı üzere 6. ve 7. görüşler, daha önce değinilmiş olan tıbbî ruhu ifade etmektedir.

8. Ruh, kalp veya beyindeki (tıbbî) ruhlara karışmış haldeki ateş kökenli cisimlerden, yani "tabiî ısı"dan ibarettir.[1]

9. Ruh, "kalpteki atom"dur. Bu, İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 298/910) görüşüdür.[2]

10. Ruh, "beyindeki atom"dur.[3]

11. Ruh, yokluğunda canlılığın imkânsız olduğu "hayatî (reîsî) organlar"dan ibarettir. Yani, hayatî güçlerin merkezi olan kalp, beyin ve karaciğerden ibarettir.[4]

12. Ruh, "üç nefsin toplamı"ndan ibarettir. Kalpteki gazabî, karaciğerdeki şehevânî ve beyindeki nutkî nefslerden mürekkeptir. Bu görüş Hipokrat (460-375), Galen (131-210) ve takipçilerine aittir.[5]

13. Ruh, mâhiyet açısından bedeni oluşturan cisimlerden tamamen farklı "latîf cisimler" den ibarettir.[6]

14. Ruh, mâhiyet açısından bedeni oluşturan cisimlerle aynı türden olan (mütemâsil) "latîf cisimler"den ibarettir.[7]

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 45.

[2] **el-Muhassal**, s. 328; **el-Metâlib**, c. VII; s. 36; **Esâsü't-Takdis**, s. 56.

[3] **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 45.

[4] **el-Metâlib**, c. VII, s. 37.

[5] Râzî, **en-Nefs ve'r-Rûh**, İslâmâbâd 1388/1968; tahkik: M. Sağir Hasen el-Ma'sumî (Ma'hedü'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye yay.). s. 51; **el-Me'âlim**, Mısır 1323/1905 (Hüseyniyye Matbaası), s. 124; **el-Metâlib**, c. VII, s. 159, 163; **Esrâru't-Tenzîl**, vr. 241b.

[6] Bu görüş, mâhiyetleri itibariyle cisimlerin farklı oldukları esasına dayanır. Meselâ ateş latîftir toprak kesîftir; ne ateş kesîfe, ne de toprak latîfe dönüşür. Buna göre ruh, bizatihî latîf cisimlerden ibarettir. Mâhiyetleri, bedeni oluşturan cisimlerden tamamen başkadır. Bunlar, beden yapısıyla karışık (iç içe) hale gelerek, diğer ifadeyle bedene sirâyet ederek onu canlı kılarlar. Bu sirâyet, gül suyunun gül yaprağındaki, ateşin kömürdeki, yağın susamdaki sirâyeti gibidir. Ayrışma, çözülme, bozulma ve değişim gibi olaylar bu canlı cisimler için değil, beden cisimleri için geçerlidir. Bedendeki uzuvlar ve karışımlar, bu cisimlerin sirâyetine uygun ve onları kabullenici olduğu sürece beden canlıdır. Aksi taktirde ölüm vuku bulur (**el-Erba'în**, c. II, s. 26; **el-Berâhîn**, s. 274; **el-Mefâtîh**, c. IV, s. 164; **Hodâşinâsî**, s. 175-176; **el-Metâlib**, c. VII, s. 36, 103-104). Râzî'ye göre bu görüş güçlü ve üzerinde durulması gereken bir görüştür. Ayet ve hadislere de uygunluk arz etmektedir (**el-Mefâtîh**, c. IV, s. 164, c. XXI, s. 45, c.XXXI, s. 178; **Hodâşinâsî**, s. 176; **el-Metâlib**, c. VII, s. 37).

[7] Bu görüş, mâhiyetleri itibariyle cisimlerin farklı değil, aynı özelliklere sahip oldukları esasına dayanır. Yani ruhu oluşturan cisimler de esasen beden cisimleri gibi bozulmaya, ayrışmaya, değişime müsaittir. Fakat, bu canlı cisimler ömrün başından sonuna dek kalıcı ve aslî kılınmışlardır. Ayrıca, A şahsına nisbetle aslî ve kalıcı olan bu cisimler, B şahsına nisbetle geçici ve ilintiseldir. Aynı durum B'ye ait aslî cisimlerin A'ya nispetinde de geçerlidir. Bu görüş de bir önceki görüş gibi birçok muhakkık kelâmcıya ait olup, dirilişle ilgili birçok şüpheye cevap verme imkânı tanımaktadır (**el-Erba'în**, c. II, s. 27; **el-Berâhîn**, s. 275; **el-Metâlib**, c. VII, s. 104). Bu iki görüş, bedenlerin haşri konusunda fert temelinde kolaylık sağlıyorsa da, ruhun bedendeki latîf cisim olarak beden cüzleriyle aynı görülmesi, A ve B şahsı karşılaştırmasında sorun çıkarmaktadır. Bu yüzden sonraki bazı kelâmcılar latîf ruh cisimleri ile bedenin aslî kalıcı cisimlerini birbirinden ayırmışlardır (Bkz. Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. V, s. 91).

Düşünürümüze göre bu iki yakın görüş arasındaki fark şudur: İlk görüşte, ulvî, semâvî, ilâhi, nûranî denilebilecek canlı cisimler (ruh), bedene dışarıdan ve sonradan sirâyet etmişlerdir. İkinci görüşte ise canlı cisimler (ruh), mâhiyet itibariyle aynı oldukları beden cisimleri içerisinden Tanrı'nın iradesi sonucu bazılarının sabit, aslî, değişmez şekilde canlı kılınması suretiyle baştan itibaren mevcutturlar.[1] Bedene sonradan ve dışardan sirâyet etmiş değillerdir.

Ruhu, cisim değil, cismânî olarak yani nitelik ve araz olarak kabul edenlerin tarifleri de çeşitlilik arz etmektedir. Bazıları, ruh, "hayat" sıfatından ibarettir derken, bazılarına göre ruh, (bedene özgü) şekil, çizgi ve ölçülerden ibarettir. Galen de dahil birçok tabibin, ruhun bekasını reddedenlerin ve Mu'tezile büyüklerinden Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) savundukları bir diğer görüşe göre ruh, (bedendeki) karışımların ve uzuvların dengesidir (tenasüb), diğer ifadeyle ruh, mizaçtır.[2]

Râzî, cisim ve cismânînin toplamından ibaret olan ruh seçeneğine yönelik müstakil bir açıklamada bulunmasa da esasen 13. ve 14. görüşlerde bu seçeneğin kısmen açıklanmış olduğunu düşünerek ayrıca değinmediği tahmin edilebilir.[3]

Ruhu, cisim olmamakla beraber, bedene hulul etmiş soyut bir cevher olarak tarif edenlere göre ruh, bedenle birleşince (ittihad) tek varlık olurlar. Beden ruhun, ruh da bedenin aynısı hale gelir ve sonuçta insan denilen budur. Ölüm olayıyla birlikte bir ve aynı şey olma son bulur, beden yapısı dağılır fakat, ruh baki kalır.[4] Bu görüş, Porphyrious'a (233-304) aittir.[5]

Ruhun cisim olmadığı gibi cismânî de olmadığını savunanlara göre ise ruh, tamamıyla manevî soyut bir cevher olup, bedene hulul etmiş değildir. İslâm filozofları başta olmak üzere filozofların büyük çoğunluğu bu görüşü tercih etmişlerdir. Ehli Sünnet âlimlerinden büyük bir topluluk, Ebu'l-Hüseyn el-Halîmî (ö. 403/1112), Ebû Zeyd ed-Debbûsî (ö. 430/1039), Râgıb el-İsfehânî (ö. 502/1108), Gazâlî (ö.

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. IV, s. 164; **el-Metâlib**, c. VII, s. 73.

[2] **el-Muhassal**, s. 328; **el-Erba'în**, c. II, s. 25, 27; **el-Berâhîn**, s. 275-276.

[3] Ruhun, bedendeki cisimlerden farklı niteliklere (arazlara) sahip özel cisimlerden ibaret olduğu, dolayısıyla, cisim ve cismânîden mürekkep bir varlık olduğu görüşü aynı zamanda 13 ve 14'üncü görüş sahiplerine de atfedilebilir. Tabi ki sorun, bu cisimlerin mâhiyetinin farklılığından mı yoksa niteliklerinin farklılığından mı bedendeki normal cisimlerden ayrı değerlendirildiği noktasında yoğunlaşmaktadır. Ruhun cisimliği ve soyutluğu problemi ele alınırken bu konuya temas edilecektir.

[4] **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 46.

[5] **el-Mulahhas**, vr. 331a.

505/1111) gibi isimler, eş-Şeyhu'l-Müfîd (ö. 413/1112) dahil Şî'a bilginlerinin çoğu, Mu'tezile ilklerinden Ma'mer b. 'Abbâd es-Sülemî (ö. 210/830), Kerrâmîlerden İbnü'l-Heysâm (IV. /X. asır) ve takipçilerinden bir grup, birçok muhakkik sûfîler de aynı görüştedirler.[1] Bedene canlılık veren soyut ruh kavramını asıl almakla birlikte, bu büyük kitleyi oluşturan topluluklar, bağlı bulundukları düşünce sistemi sebebiyle mantıkî ve felsefî tanımlar yanında kendilerine özgü çok çeşitli tarifler de yapmışlardır.

Bu görüştekilere göre ruh, maddî âlemde geçerli olan ölçü ve sınırlamalardan bağımsız olduğu için, bedenin veya âlemin içindedir, dışındadır gibi ifadeler sadece mecazî anlamdadır. Ruhun beden yanındaki konumu, sadece tasarruf ve yönetim açısından onunla ilgili olmasından ibarettir.[2]

İnsan ruhuna yönelik özet şekilde sunmaya çalıştığımız bu tarifler ve görüşler arasında, Râzî dönemindeki İslâm kültüründe yerleşmiş ve en çok kabul görenlerin şu iki görüş olduğu anlaşılmaktadır:

Birincisi: Ruhun, nurânî, latîf, canlı cisimler olduğu ve bedenin her cüz'üne sirâyet ettiği, her parçasıyla iç içe olduğu görüşü. Hadis ve Kelâm bilginlerinin bu görüşü daha çok tercih etmelerindeki sebep, ayet ve hadislerde geçen ilgili ifadelerin zâhiriyle uyuştuğu, özellikle diriliş konusundaki problemlere çözüm getirdiği düşüncecisidir. Tabi ki bu görüşün kabulüyle birlikte başka problemlerin de ortaya çıktığı bilinmektedir.

İkincisi: Ruhun, maddeden soyut bir cevher olduğu görüşüdür. İslâm filozoflarının ve bazı mutasavvıfların tercihi bu yöndedir. Fakat, bu görüş, ayet ve hadislerde ruhla irtibatlı olarak sunulan maddi niteliklere ve fiillere uygunluk kazanabilmesi için, çeşitli te'villere müracaatı gerektirmektedir. Özellikle cismânî diriliş ve iade konusunda tartışmalara sebep olacaktır.

---

[1] **en-Nihâye,** vr. 298a, 318a; **el-Erba'în,** c. II, s. 27; **el-Berâhîn,** s. 276; **Esâsü't-Takdîs,** s. 16-17; **el-Mefâtîh,** c. XXI, s. 46; **el-Metâlib,** c. II, s. 10; c. VII, s. 38, 176;.

[2] **el-Mefâtîh,** c. XXI, s. 46. Râzî'ye göre, Aristo'nun meşhur tanımı, tabiî cismin (bedenin) ilk yetkinliği esasına dayanmakta ve bedenle ilgisi açısından ruhu ele almakta, ruhu, zatı ve cevheri yönünden açıklamamaktadır. Sadece zatı, mâhiyeti açısından ele aldığında, ruh değil, akıl adını vermektedir. Bu yüzden, ruhun soyutluğu Aristo'da, küllilerin idrâk edilişini öne çıkardığı akıl tanımlarında belirginlik kazanmaktadır. Sonuç olarak onun tanımı, ruhun mâhiyetini değil, ruh kelimesini açıklamaktadır (**el-Mulahhas,** vr. 293a; **el-Mebâhis,** c.II, s. 233-234, 246-247; İbn Sînâ, **eş-Şifâ/et-Tabîiyyât,** c. II **(en-Nefs),** s. 5, 9).

Bu arada, ruhun cisimliğini öne çıkaran ilk görüşte, madde ile cisim arasındaki fark ve cismin kendi içindeki iki farklı grubu üzerinde yorumlar yapılarak, tam soyut diyemesek de, soyutluğa kayar tarzda maddî ile mücerret arası bir ruh anlayışının zamanla şekillendiğini belirtmeliyiz. Bu konuya ruhun cismânîliği ve mücerretliği konusu ele alınırken değinilecektir.

Râzî, mantıkî sınıflamaya tâbi tutarak farklı tanımları sunmakla okuyucuyu bir açıdan konuya hazırlamış olmaktadır. Fakat, bununla yetinmeyerek, hakkında bu kadar çok ve farklı görüşler bulunan insan ruhunun tanımlanabilirlik ve dolayısıyla, bilinebilirlik durumuna da değinerek, bazı sınırlamalara ve tespitlere dikkat çeker.

4. Ruhun Bilinebilirliği ve Tanımlanabilirliği

Aristo'nun meşhur tarifi de dahil, ruha yönelik tüm tanımlarla ilgili olarak Râzî'nin öncelikle üzerinde durduğu ve dikkat çektiği iki husus göze çarpmaktadır.

İlki: Mevcudiyeti veya nitelikleri ve ne olmadığı değil, ruhun mâhiyetinin ne olduğu bilinebilir mi? Ruh diye isimlendirilen varlığı, sırf o olarak bilmek mümkün ise, bu "bilmek" ile ne kastedilmektedir? Aklın, ruhu kavramadaki konumu nedir? İnsanda aklın dışında, ruhun hüviyetini kavrayabilecek başka bir idrâk kaynağı var mıdır? Kendi varlığından şüphe etmeyen insan, ruhun mevcudiyetini niçin istidlâle dayalı olarak kabul eder? İnsan, kendisi için "ben varım" diye hüküm verirken (tasdik), "ben" ve "var olmak" kavramlarına yönelik tasavvurları nedir? Aynı durum "ruhum vardır" önermesinde nasıldır? "Ben" denilen şey ruhla aynı şey midir, yoksa ruh "ben"in bir ayrılmazı mıdır?

İkincisi: Yukarıdaki konularla da irtibatlı olarak, acaba ruhun mâhiyetini bize tam olarak bildirecek tam bir tanım (had) var mıdır? Yapılan tanımlar, ruhun mâhiyetinin değil, ruh isminin açıklanmasından ibaret mi kalacaktır, yani hakiki değil, adsal tanımlar mı yapılabilmektedir? Veya, ruh da, zaman, mekân, birlik, çokluk, varlık, yokluk gibi doğrudan doğruya tanımlanamaz, fakat, kıyas ve örneklemelerle tanımlanabilirler arasında mıdır? Cevher, yetkinlik, güç, suret vs. kelimelerini kullanarak yapılan tanımlarda doğrudan veya dolaylı olarak beden kelimesiyle irtibat kurmak kaçınılmaz olduğuna ve varsa bile dış dünyada gözlemlenebilir bir varlığı olmadığına göre ruh, zatı açısından bizlerin meçhulü olarak mı kalacaktır?

Bu tür sorulara Râzî'nin verdiği cevapların sağlıklı şekilde değerlendirilebilmesi için, onun bilgi nazarîyesinin ve mantık anlayışının ne olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Başlı başına birer inceleme konusu olacak bu hususları, sadece buradaki konulara açıklık kazandıracak şekilde sınırlandırarak takdim etmeğe çalışacağız.

Bilindiği üzere insan zihninin, bir şey üzerinde durabilmesi, onun hakkında hüküm verebilmesi için o şey hakkında zihinde tasavvurların bulunması gerekmektedir. Düşünürümüze göre, dış dünyada gerçekliği olsun olmasın, zihindeki tasavvurlarımız en genel şekliyle şu dört yolla meydana gelmektedir:

1. Beş dış duyu ile idrâk ettiğimiz tasavvurlar: Renkler, tatlar vs.

2. Kendimizden idrâk ettiğimiz (vicdanî) tasavvurlar: Elem, lezzet, açlık, susuzluk vb.

3. Aklımızla idrâk ettiğimiz tasavvurlar (fitrî, bedihî): Varlık, yokluk, zorunluluk, olabilirlik vs.

4. Aklımızın ve hayâlimizin önceki üç idrâkten ve tasavvurlardan elde ettiği tasavvurlar.

Tasavvur edilebilme açısından, son iki yolla idrâk edişimiz, ilk iki yolla idrâke göre daha zordur.[1]

Tasavvura konu olan şeylerin mâhiyeti açısından ise genel şekilde iki tür ortaya çıkar ki bu tasnif daha ziyade Mantık ilmi ile ilgilidir:

1. Bileşik (mürekkep) mâhiyetlerin tasavvuru. Burada parçaların mâhiyetlerini zihinde hazır kılmaksızın, bileşik mâhiyet üzerinde işlem yapmak, hüküm vermek imkânsızdır.

2. Yalın (basît) mâhiyetlerin tasavvuru. İşte bu noktada, o mâhiyetleri nasıl iseler o şekilde zihinde hazır kılmak mümkün değildir.[2]

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. I, s. 120; **Şerhu'l-Âyâti'l-Beyyinât,** s. 115-116; **el-Metâlib**, c. I, s. 49; c. II, s. 90-91.

[2] **el-Mefâtîh**, c. I, s. 156. Tasavvura konu olan mâhiyetler, bilinir olma açısından üç sınıfa da ayrılabilir: (a) Varlıkları üst seviyede güçlü olan bilinirler sınıfı: Allah, sonra mufarak akıllar, sonra ruhanî cevherler gibi. (b) Varlıkları en alt seviyede zayıf olan, âdeta yoklukla karışık olan bilinirler: (Mutlak anlamda) madde, zaman, hareket gibi. (c) Bu iki sınıf arasında olan bilinirler: Cisimler, renkler sair niceliksel ve niteliksel. İnsan aklı, ilk sınıf bilinirleri tam idrâkte acizdir. Güneş karşısındaki yarasa gibidir. İkinci sınıftaki idrâkte de aciz kalır, zira onlar (doğrudan) idrâk edilemeyecek kadar zayıf ve belirsiz durumdadırlar. Gözün çok küçük şeyleri görememesi gibi.Üçüncü sınıftakileri idrâk ise, insan aklının en çok başarılı olduğu hususlar (**el-Mebâhis**, c. I, s. 500-501; **el-Mulahhas**, vr. 175a).

Halbuki insan, mâhiyetlerini idrâk edemediği şeyler için de "biliyor" diye nitelendirilmektedir. O halde "mâhiyeti itibariyle bilmek" nedir? Daha doğrusu "mâhiyet" ve "bilmek" nedir?

"Mâhiyet", bir şeyin özgün hakikatini, zatını işaret için kullanılır. Hakikatlerin neler olduğuna yönelik "o nedir?" (mâ hiye?) sorusu çok kullanıldığından, "hakikat" yerine kullanılır olmuştur.[1] Otuza yakın eş veya yakın anlamlı kelimeyle karşılanan "bilmek"[2] ise, bilenle bilinen arasındaki izâfî bir hal olup, tam bir tarifini yapmak âdeta imkânsızdır. Aynı zamanda tarife gerek duyulmayacak derecede açık olan "bilmek", bilmenin ne demek olduğunun da bilindiğini gösterir.[3]

Bir şeyi bilmek ise iki şekilde olur ve ikisi de bilmek diye nitelendirilir:

İlki, o şeyin mâhiyetini, zatını bilmek. İkincisi, o şeyin mâhiyetini değil, mâhiyetinin ayrılmazları, sıfatları gibi mâhiyet üzerine ek olan hususlarını bilmek. Bilmeye konu olan şey ister yalın mâhiyet, ister bileşik mâhiyet sahibi olsun, ilk türdeki bilişe hakiki ve tam biliş, ikinci türde olana ise 'arazî ve eksik biliş denilir.

Bilinen mâhiyet, beş duyudan biriyle idrâk edilen beyaz, sıcaklık gibi veya nefsimizde zarurî olarak bilinen üzüntü, haz varlık, teklik gibi yalın mâhiyetler ise, bunları bilmek, bilmenin en üstün derecesidir. Gizli ve anlaşılmaz olduklarından değil, fakat, çok bedîhî ve yakın olmaları sebebiyle gerçek anlamda tarifleri yapılamaz. Buna karşın bazı ayırıcı nitelikleriyle, etkileriyle veya karşıtlarıyla veyahut da eşanlamlı kelimelerle tanıtılırlar.[4]

Bilinen mâhiyet bu iki çeşit yalın mâhiyetler haricindeki yalın mâhiyetler ise esasen onları onlara özgün hakikatleriyle tam olarak bilmediğimiz için, tam bir tarifte de bulunamayız. Sadece arazî şekilde, yani sıfatlarıyla veya başka bir şeye nispet ederek tarifte bulunabiliriz.[5]

Mâhiyet bileşik ise bu takdirde de tam ve veya eksik biliş söz konusudur. Buna bağlı olarak, o mâhiyeti oluşturan tüm parçaları zikrederek tam bir tarif yani "had" yaparız. Yahut da o mâhiyete ait bir hâssayı zikrederek eksik bir tarif yani "resm"

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. I, s. 133.

[2] **el-Mebâhis**, c. I, 489; **el-Mefâtîh**, c. II, s. 233-237; **el-Esrâr**, vr. 193a-194b.

[3] **el-Mebâhis**, c. I, s.453, 461; **en-Nihaye**;vr. 5b; **el-Letâif** , vr. 8b-9a; **el-Mefatih**, c. II, s.222.

[4] **en-Nihaye**, vr. 4a-5b; **Ş. el-'Uyûn**, c. I, s. 66-68; **Şerhu Âyâti'l-Beyyinât**, s. 116;.

[5] **Ş. el-'Uyûn**, c. I, s. 68.

yaparız. Ayrıca, o mâhiyete yönelik (o nedir sorusuna) cevap verirken, mâhiyetin tüm parçalarını yansıtacak tarzda tek bir lafızla karşılık verilirse buna, "isimle tarif" denir. Aslında bu, bir lafzın, o lafızdan daha açık anlaşılır veya onunla eş anlamlı olan bir başka lafızla değiştirilmesinden yani sözlük karşılığından ibarettir. Faydaları azdır. Önemli olan, had şeklinde, hiç olmazsa resm şeklinde tarifin yapılmasıdır.[1]

Bir diğer husus zarurî bilgi ile nazarî bilgi arasındaki farktır. Râzî'ye göre, zarurî bilgide hüküm (tasdik), tasavvurdan ayrı değildir ve zorunlu olarak birliktedir. Meselâ "bir", "iki" ve "yarım" tasavvurlarına sahip olan insanın, "bir, ikinin yarısıdır" hükmüne ulaşmaması imkânsızdır. Fakat, nazarî bilgide, hükmün, tasavvurla birlikteliği zorunlu değildir. Örneğin "âlem" ve "sonradan var olan" (hâdis) tasavvurlarına sahip olmak "âlem sonradan var olmuştur" hükmüne veya bu hükmün kesin olduğu sonucuna ulaşmada yeterli olmaz.

İşte bu yüzden insanların bilgi konusunda ve buna bağlı olarak dünya tarihi boyunca var olan inanç, ahlâk gibi bir çok konuda farklılık göstermeleri, zarurî bilgilerdeki hatalardan değil, nazarî bilgilerdeki hatalardan kaynaklanmaktadır. Nazarî bilgiler, inanç şeklinde olmasına rağmen zarurî bilgi gibi temel alındığı ve bu temel üzerine diğer bilgiler yüklenildiği için aynı konuda çok farklı görüşler ortaya çıkmaktadır.[2]

Nazarî bilgi zarurî bilgilerin toplamıdır, ürünüdür. Fakat,. bu toplam gelişigüzel değil belirli bir tertip ve düzen içerir. Her biri diğeri ile ilgilidir. Bunların işleme konulmasıyla başka bilgiler elde edilir. Sonuçta nazarî bilgi, zihindeki düzenli zarurî bilgilerden ortaya çıkar. Fakat, bu düzenin sağlanması zamana dayalıdır, mutlaka belirli bir süre alır. Bu zarurî bilgilerde, sağlıklı tüm insanlar ortaktır, fakat, nazarîde farklıdırlar. Bir insanın, zarurî bilgiye ters düşen bir inancı kabullenmesi düşünülemez, fakat, nazarî bilgiye ters düşen bir inancı kabullenmesi mümkündür.[3]

Bu açıklamalar doğrultusunda Râzî'ye göre, "ben" kavramı büyük önem taşımaktadır. Bu kavrama hangi anlam yüklenmektedir? "Ben varım" hükmünde, hem "ben" hem de "var olmak" kavramı, insan açısından şüphesiz biliniyordur. Ancak,

---

[1] **el-Letâif**, vr. 8b; **Ş. el-'Uyûn**, c. I, s. 68-69.

[2] **en-Nihâye**, vr. 16b, 17a.

[3] **en-Nihâye**, vr. 19b, 20b, 21a, 23b.

çok yakın ve bedihî olduğu için tanımlama ihtiyacı da hissedilmemektedir. Hatta, "varım" tasdiki dahi ziyadedir. Zira, "ben" tasavvuru içinde bu zaten vardır.

Belki en önemli husus, varlığından şüphe etmeksizin söyleyebildiğimiz "ben" denilen mâhiyetin, zihnimizdeki tasavvur hali ile dış dünyadaki gerçeklik hali arasında ne fark olduğudur. Fakat, "ben"i vicdanî olarak kendimizden idrâk ettiğimiz ve dış dünyada mâhiyetini tecrübe edemediğimiz, üstelik başkalarına ait "ben"in mâhiyetini de duyularla anlayamadığımız için, bize ait ben hem açık, hem gizli durumunda bulunmaktadır. Çünkü, zihnimizde bir "ben" tasavvuru vardır. İnsan, "ben" kelimesiyle daha çok ruhî yönünü, öz varlığını kastetse de, bununla sadece bedenini, beden ve ruh bütünlüğünü veya şahsiyetini kastettiği durumlar da konuşma dilinde mevcuttur. Meselâ, "benim düşüncem, benim gönlüm, benim elim vs." derken izâfette bulunduğumuz "ben"den maksat ruh iken, "benim ruhum, benim nefsim, (benim) kendim vb." derken izâfette bulunduğumuz "ben"den maksat beden olmaktadır.[1]

"Ben"i açıklamak ve anlatmak için, "nefs, ruh, şahsiyet vb." isimler kullansam dahi, bu isimler türetilmiş isimlerdir. Türetilmiş isimler ise sıfatlara işaret eder, onlara dayalıdır. Sıfatlar ise, ancak diğer varlıklara izâfe edilerek, kıyaslanarak tanıtıcı özellik kazanırlar. Dolayısıyla, genel bir tutum olarak, bir şeyi başka bir şey kullanmak suretiyle anlatabiliyorum.[2] İşte bu noktada şahıs zamirleri, mâhiyeti açıklamada söz konusu olmasa bile, onu vurgulamada ve idrâk edişte önemli ipuçları vermektedir.

İnsan, "sen" ve "o" zamirleriyle bir başka insana işarette bulunduğunda mutlaka onun ruh cevherini kastetmesi gerekmez. Çünkü, ben, A şahsını ancak onun görünen bedeni ve bedenine özgü şekiller ve niteliklerle tanıyorum. Hatta, bu şekli tamamen değişse, onun o olduğunu bilemem ve bir başkası zannederim. Veya, A şahsı değişikliğe uğramasa, fakat, şeklen tıpkı ona benzeyen bir B şahsını görsem, onu A şahsı zannederim. Bu yüzden "sen" ve "o" işaretindeki belirlememde şüphe ve hata mümkündür. Lâkin, "ben" derken, kendi öz varlığıma işaret etmekteyim ve öz varlığını benim açımdan bedihîdir, onu bir başkasıyla karıştırmam. Öz varlığımın varlığından da şüphe etmem. İşte, başka izâfetlere ve sıfatlara ihtiyaç duymadan "ben"

[1] **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 41; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s.50; **el-Metâlib**, c.VII, s. 137.
[2] **el-Levâmi'**, s.76; **el-Mefâtîh**, c. I, s. 156.

kelimesiyle vurguladığım ruhumu bilmede, nitelemelerden ve tanımlardan ziyade, şuurlu bir şekilde "ben" zamirini kullanmam daha etkilidir.[1]

Bu yorumlara dayanarak, ruhun hiç bilinemez ve dolayısıyla, tanımlanamaz olduğu görüşünü Râzî'ye atfedemeyiz. Onun belirttiği kanaat şudur: Ruhu veya onun mâhiyetini bilmek altındaki aklî faaliyetlerimiz, ruh kelimesinin bir lafız, bir isim, bir kavram olarak açıklanması veya bu isimle tasavvur olunan şeyin mevcudiyetinin ve diğer varlıklardan ayrı olduğunun bilinmesidir.[1] Diğer bir deyişle ruhu, mâhiyeti itibariyle tam olarak bilemiyor ve tam bir tarifini yapamıyoruz. Fakat,, onun varlığını, niteliklerini, diğer varlıklarla irtibatını göz önüne alarak, eksik biliş ve tariflerden de uzak durmuyoruz.

O halde Râzî, "ben" ile kastedilen hakikati "ruh" kabul ettiğine göre, bu mâhiyet yalın veya bileşik olup, idrâkimiz açısından bize en yakın şey, daha doğrusu bizi biz kılan şey olduğu için mi tam olarak kavranamamakta veya sırf yalın, fakat, cisimden soyut bir şey olduğu için mi tam olarak kavranamamaktadır? İşte bu konu, bedende, bedenden farklı bir cevherin bulunduğuna yönelik ispatlar sırasında ve ruhun cisimliği veya soyutluğu tartışmasında genişçe değineceği temel sorununu oluşturmaktadır.

Râzî'nin önemle durduğu bir husus da, beden aracılığıyla kayıtlanmış ve görülebilir cisimler dünyasının ölçülerine alışmış bir ruh, bir akıl olarak kendisini idrak edişi ile sırf ruh, sırf akıl olarak kendine özgü idraki ile kendisini kavraması arasındaki farktır. Diğer bir deyişle, akıl sınıflamalarında en üstte bulunan akılla, ruhanî bir akılla, ruhun kavranılmasına dikkat çekerek aklın sınırlarını belirlemeye çalışır. Ona göre, kudsî ve müstefâd akıl sahipleri olan peygamberler ve kâmil hakîmler dışında kalan ve çoğunluğu oluşturan insanlara özgü akıl (ruh), nazarî olarak ruh tasavvuru üzerindeki işlemlerinde iki yönden yanlışa düşmeye meyilli durumdadır:

İlki: Akla (ruha), bu konuda çıkarımlarda bulunurken, doğru seçenek tasnifi sunmakta ortaya çıkan eksiklikler.

---

[1] Bu durumda konuşan şahıs açısından "ben, sen, o" zamirleri içerisinde, en açık ve bilinir olan, "ben"dir. Zira konuşan açısından "ben", gaib değil hazırdır. Sonra bunu "sen" ve "o" zamiri izler (**Ş. el-'Uyûn**, c. I, s. 71; c. II, s. 269-270; **el-Metâlib**, c. IX, s. 194). Râzî, şahıs zamirleri felsefesini, tasavvufî yönden Allah'ın marifeti konusunda da ele alır ve kendisinden "Ben" diye söz eden Allah'ın hüviyetinin tam olarak ancak yine O'nun tarafından bilineceğini belirtir. Bu yüzden insanın bakışı ve bilgisi açısından Allah'ı en iyi işaret eden lafzın "o" (hüve) olduğunu, bilinçli şekilde tefekkür içinde bu lafzı zikretmenin insan için büyük kapılar açtığını geniş şekilde açıklamaya çalışır. Bkz. **el-Levâmi'**, s. 74-79; **el-Mefâtih**, c. I, s. 152-158; c. IV, s. 194-196.

İkincisi: Aklın (ruhun), duyumsanabilirlerin kavranılması alanında faydası kaçınılmaz olan hayal ve vehmin olumsuz etkilerinden tam olarak uzaklaştırılamaması.

Değişik idrâk araçlarıyla kazanılmış olsa da nihayetinde akla dayalı istidlâllerde kullanılacak olan tasavvurların, zihnî dünyadaki yerlerinin ve anlamlarının doğru tespitinde bu iki husus, sorun çıkmaktadır. Örneğin, "bir varlık ya mekânlıdır, ya da mekânlıda olandır" şeklindeki iki seçenekli tasnif eksiktir. "Bir şey ya vardır, ya yoktur" doğru tasnifine, bu eksik tasnifi irtibatlayarak Allah tasavvuru üzerinde kullandığımızda şu yanlış sonuca ulaşılacaktır: "Allah ya mekânlı ya da mekânlıda bulunan bir varlıktır". Diğer bir ifadeyle,"Allah, ya âlemin içinde ya da dışında olan bir varlıktır". Halbuki, akla şu üçüncü seçeneği de sunmak gerekir: "Ne mekânlı, ne de mekânlıda olan". Bu seçeneği Allah ile ilgili olarak kullandığımızda "ne âlemin içinde ne de dışında olan Allah" sonucu çıkacaktır. O halde, maddeden mücerret varlıkları ifade için uygun bir seçenek sunulmalıdır.[2]

Bu doğru ve gerekli seçeneği sunmada veya sunulsa bile kavramada akla (ruha) ayak bağı olan hayal ve vehmin yani duyu verilerinin merkezi olan beyin aracılığıyla düşünmesinin menfi durumu araya girmektedir. Duyularla algılananlar konusunda, genelde doğru tasarrufta bulunarak akla (ruha) yardımcı olan hayal işlemi, dışarıda mevcut olmayan suretleri üretmesi, manaları tasavvur etmesi; soyut kavramlara suret yüklemesi açısından ruhun en işlek yönüdür. Ne var ki karakteri gereği bu hayal her şeyde, duyularla algılananlara uygun hükümlerle hüküm vermeye meyillidir.[3] Bu yüzden, Allah, zaman, sonsuzluk vb. soyut mâhiyetleri, duyumlanabilirlere benzetme yoluyla tasavvur etmek genel bir eğilim olmaktadır.

Buna karşın, bizler hayalin bu olumsuz etkisinden aklı (ruhu) uzak tutarak, âlemin ne içinde ne dışında olmayan Allah tasavvurunu, hayal ve vehim ne kadar zorlansa da aklen kabul edebiliyoruz. Hiçbir şeyin yoktan var olduğunu görmememize rağmen O'nun yoktan yaratıcılığını aklımız kabul etmektedir. Sonsuz malumatı bir defada ve bütün tafsilatıyla bilmek akıl dışı görünmesine rağmen, O'nun hakkın-

---

[1] **el-Mulahhas**, vr. 329b-330a; **el-Muhassal**, s. 27.

[2] **Esâsü't-Takdîs**, s. 17-18, 22; **el-Halk ve'l-Ba's**, vr. 26ab; **el-Metâlib**, c. II, s. 10. Râzî'ye göre kelâmcılar bu üçüncü seçeneği sadece Allah için kabul etmişler, filozoflar ise hem Allah hem de bazı mümkin varlıklar için kabul etmişlerdir. Mümkin varlıklar arasında "ne mekânlı ne de mekânlıda olan" seçeneğini iptal edecek bir delil kelâmcılar tarafından ortaya koyulmamıştır (**el-Metâlib**, c. IV, s. 12).

[3] **Esâsü't-Takdîs**, s. 17.

da bunu kabul ediyoruz. Yine, yerde ve gökte kendisinden hiçbir şey gizli kalmayan, hepsini gören, duyan bir varlığın mevcudiyetini itiraf etmeye, hayal ve vehim yanaşmasa da, Allah için bunu kabul ediyoruz.[1] Ancak, aklın Allah tasavvuru, O'nun mâhiyetini, hususî hüviyetini tasavvur değildir. Bu tasavvur, O'nun hakkında "tektir, benzersizdir, zıddı yoktur vb." sübûtî ve selbî hükümlerdir.[2]

Şu halde, görünenleri görmemizi sağlayan görücü güç kendisini göremiyor, duyularla algılananları hayal edebilen hayal edici güç, kendisini hayal edemiyorsa, her varlığın mutlaka görülebilir ve hayal edilebilir olması zorunlu değildir.[3] Sonuç olarak, soyut mâhiyetlerin akıl tarafından bilinmesi konusunda, bedene; algılanabilen cisim ve cismânî varlıklara yönelik tasavvurlarımız konusunda bize rehber olan (hayal eşliğindeki) akıldan (ruhtan) farklı bir akılla ilahiyat konularına yaklaşmalıyız.[1]

Daha önce açıklandığı üzere Râzî'ye göre, akıl, ruhla eşanlamlı olduğu gibi, zarurî bilgiler ve bilme fiili anlamında da kullanılmaktadır. Yani ruh, bilgi ve bilme açısından ele alındığında akıl adını, akleden nitelemesini kazanmaktadır. Beden canlılığının ilkesi olması açısından ise ruh adını almaktadır. İleride belirtileceği üzere, ruh tek güçtür. Aslında, beş dış ve iç duyu güçlerine, nazarî ve amelî akıl gücüne sahiptir ifadeleri mecâzîdir ve başka bir ifade tarzı bulunamadığı için kullanılmaktadır. Gerçekte ise, ruhun farklı farklı güçleri değil, farklı organlar aracılığıyla ortaya çıkan farklı fiilleri söz konusudur. Bir organ hangi fiili gerçekleştirmede aracı olabiliyorsa, ruh gücü o organda ancak o fiili gerçekleştirmektedir. Meselâ, gören ne gözdür, ne göz sinirleri içinde beyindeki görme merkezine görüntüyü aktaran tıbbî ruhtur, ne de beyindeki görme merkezidir. Bunların hepsi araçtır, gören ise bu araçları kullanan ruhtur. Beyinde birbiriyle irtibatlı haldeki merkezlerde, ortak duyu, hayal (musavvire), düşünme (müfekkire), vehim, hafıza gibi işlem bölgelerinde müstakil birer güç veya güçler grubu bulunmamaktadır. Bu merkezler ve sistemli bir bütün olarak beyin sadece araçtır. Ruh (veya bilme fiili açısından akıl) dediğimiz cevher, beden sistemi içerisinde hazır bulduğu araçların el verdiği ölçüde fiillerini gerçekleştirmekte, bilgisi de bu sistemin ölçü ve kalıplarıyla sınırlı kalmaktadır. Beden cisimdir ve cisimler âlemindedir. Akıl (ruh) da ister istemez cisimler âleminin ve bedenin

---

[1] **Esâsü't-Takdîs**, s. 17; **el-Metâlib**, c. II, s. 15-16.

[2] **el-Mefâtîh**, c. XXIX, 214; **el-Esrâr**, vr. 52b; **el-Metâlib**, c. II, s. 88-89.

[3] **Esâsü't-Takdîs**, s. 19; **el-Metâlib**, c. II, s. 17.

ölçülerine uygun düşen görmeye, duymaya, düşünmeye, hayal kurmaya vs. alışmıştır. Bu yüzden, ruhun beyin aracılığıyla düşünmesi ve bilmesi, görmesi ve duyması ile araçlardan bağımsız halde düşünmesi, akletmesi Râzî'ye göre çok farklıdır. "Bedene, cisimlere ve cismânî varlıklara yönelik tasavvurlarımızda bize rehber olan akıldan farklı bir akılla..." ifadesindeki ilk akıl ile, beyin sınırlamalı aklı, ikinci ve farklı akıl ile bu sınırlamanın olumsuz etkilerinden uzaklaşarak, ruh ve ruhlar âleminin ölçülerine de yer veren aklı kastettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda, iki ayrı akıl veya ruh değil, aynı aklın, aynı ruhun iki farklı durumu anlatılmak istenmektedir.

O halde, aklın, yani beyin sınırlamalı ruhun, ruhu ve ruhla ilgili konuları kavramasında da tutumu böyle olmalıdır. Ruhun ne olduğu hususunda kesin hükümlere varamasak da, ne olmadığı hususunda istidlâllerde bulunabiliriz. Bilindiği üzere selbî sınırlamalar, ruhun mâhiyetinin ayrılmazları değildir.[2] Nitelemelerin ve izâfetlerin de aynı durumda olduğu daha önce belirtilmişti.

Daha önce geçtiği üzere düşünürümüz, nakle dayalı dinî kaynakları değerlendirmek de dahil, nicelik ve niteliklere dayalı alanlarda aklın önemini, gerekliliğini ve faydalarını titizlikle ifade etmiştir. Zaman ve mekânla sınırlı bulunan varlık ve oluşlara yönelik matematik ve geometri gibi kendine özgü sahalarda "akıl ışığı" söz sahibidir. Akıl, ev içinde bulunan ve evdeki eşyayı görmemizi temin eden "mum" gibidir. Kendi yalın mâhiyetini kavramak da dahil, ilâhiyâtla ilgili bir çok konuda ise, büyük bir çölü aydınlatması imkânsız olan bu mum, ruhanî ışıklara muhtaçtır.[3] Yani sûfîlerin "ledün ilmi" dedikleri bilgi kaynağından gelen vehbî lütuflar söz konusu olacaktır.[4] Çünkü,, ruhanî ışıklar ile akıl ışığı arasındaki karşılaştırma, cismânî ışıkların kaynağı olan güneş ile göz içindeki sinirlerde hareket eden ışığın karşılaştırılması gibidir. Kısacası, ruhanî ışıkları ancak basîret gözü görebilir. Her iki görme olayı da belirli şartlara bağlıdır. Buna karşın, ruhun, sırf ruh olarak görmesi ile bedensel göz ile görmesi, ruhun bilişi ile aklın (beyni kullanarak düşünen ruhun) bilişi kıyas götürmez farklılığa sahiptir.[5] Peki, "ruhanî ışıklar" anlamındaki ledün bilgileri nereden ve nasıl gelecektir? Ruhanî ışıklar denildiğine göre tabi ki en genel anlamıyla ruhanî

---

[1] **Esâsü't-Takdîs**, s. 25-26.

[2] **el-Metâlib**, c. VII, s. 41.

[3] **el-Metâlib**, c. VII, s. 282-284; **el-Esrâr**, vr. 52ab, 250a.

[4] **el-Metâlib**, c. VII, s. 280.

[5] **el-Esrâr**, vr. 52b.

varlıklardan, yani bu sınıfa giren insan ve melek ruhlarından, daha ötesinde ise Tanrı'dan "aracısız" olarak gelecektir. Her iki ihtimalin gerçekleşmesi amacıyla riyazat ehli amelî hikmette yetkinleşip sonra nazarî hikmete, akıl yolunu tercih edenler önce nazarî hikmette yetkinleşip sonra amelî hikmete ulaşırlar. Aslında nazarî ve amelî yönden yetkinliği birbirinden ayırmak sadece metot farkına işaret amacıyladır. Tek yönlü yetkinlik tek başına yeterli değildir. En etkili yol ise Tanrı tarafından kişinin cezbedilmesidir. Mâhiyet ve nitelikleri açısından çok farklı olan insan ruhlarının bu sahadaki kazanımları ve buna bağlı olarak bilgi düzeyleri de farklı olacaktır.[1] Fakat, ruhanî ışıklara ulaşmak, hangi metotla olursa olsun, birdenbire gerçekleşmez. Çünkü, ruh, ruhanî âleme kıyasla karanlık kalan bedenin ve cisimler âleminin ölçülerine alışmış ve bağımlı hale gelmiştir. Uzun süre karanlıkta kalan kişi, aydınlığa çıkıp gözünü birden bire açarsa kör gibi olur. Bu yüzden, ruh gözünün, önce tedavi amaçlı merhemlerle hazırlanması, sonra zayıf ışıklardan başlayarak derece derece güçlü ışıklara ulaşması ve alışması gerekir.[2] Bu noktada kişi, hiç bilmediği, hiç görmediği ölçülere sahip bir ortamda ilerlemektedir ki, doğru ve yanlışı ayırt etme konusunda danışabileceği yetkin bir rehbere ihtiyaç hisseder. Yetkin rehberin aklı, o kişinin aklî yetkinleşmesinde yardımcı olur.[3] Râzî bu hususları, benzetmelere dayalı karşılaştırmalarla açıklamaya gayret eder.[4] Fakat, buna karşın, aklî ve istidlâle dayalı bir hü-

[1] **el-Levâmi'**, s.101-103, 169-170; **el-Mefâtîh,** c. XVIII, s. 114.

[2] **el-Levâmi'**, s. 88..

[3] **el-Mefâtîh**, c. I, s. 189-190.

[4] Râzî, Ruhanî âlemdeki aydınlatıcılar (ışık kaynakları, neyyirât) ile cismânî âlemdeki aydınlatıcıları, dörtlü sınıflamaya tâbi tutarak karşılaştırır. Buna göre: Ruhanî âlemdekiler (1) Tanrı'nın cemâl ve celâl nurları, (2) kerbiyyûn ve dört büyük melek, (3) peygamber ruhları, sıddîk ve velilerin ruhları, (4) akıl. Cismânî âlemdekiler: (1) Güneş, (2) ay, (3) yıldızlar, (4) ateş. Her biri kendi içinde çeşitli açılımlar içeren bu gruplama, sırayla karşılaştırılıp ayetlerle desteklendikten sonra, akıl ışığı mum ve çırağı ışığına (ateşine) benzetilir. Akıl ışığı, daha fazla bilgi ve aydınlanmaya, ancak diğer ruhanî ışıklardan istifade ile ulaşır. Bu istifadede, belirli bir terakkî ve ilerleme sırası vardır. Sonuçta, aslî kaynak celâl ve cemâl nurlarıdır. Aslî kaynağı takip eden sınıflar, hem kendi iç elemanlarından hem de diğer sınıf elemanlarından, karşılıklı aynalarda olduğu gibi, ışıkların yansıması şeklinde hem yetkinlik kazanır ve hem de aktarırlar. Her biri, diğerini, bir açıdan yetkinleştirirken kendisi de bir başka açıdan karşıdaki sebebiyle yetkinliğini artırır. Bu yüzden akıl, ruhanî konularda özellikle bu ışıklara muhtaçtır. Tek başına kaldığında teşbihe, hulûl inancına kayabilir, ufak bir şüphe rüzgarında sönebilir, istekler ve gaflet sultasında kalınca işi çok zordur. Ruh bilgisi ve ruhlar sahasında ise aydınlatması ve parıldaması yok gibidir. Kalp diye isimlendirilen ruha özgü gözün görmesi demek bilmesi, duyması demekle aynıdır. Bu gözün ruhanî ışıkları görebilmesi ve o ışıklar sayesinde yüksek bilgileri algılaması, beden gözünün görme şartlarına benzer şartları gerektirir. Manevi kalbin yani ruhun göz bebeği de siyahtır (süveydâ). Bu siyah noktanın görücü olabilmesi için, kapalı olmaması, basiret ışığının mevcudiyeti, görülecek ruhanîlerden gelecek ışıklarla arasında engel bulunmaması, süveydânın o tarafa yönelip odaklanması, görülecek şeylerin süveydanın görme kabiliyetine uygun düşmesi, çok şiddetli ve parlak veya çok belirsiz ve gizli olmaması, aklın başka şeylerle ve hatta yaratıcının varlığını, büyüklüğünü, hikmetini gösteren delillerle dahi meşgul olmama-

küm vermeye gerek kalmaksızın, zevkî bir güç ve vicdanî bir hal yaşayarak gerçekleşen bu bilgi, ne yazık ki söz kalıplarıyla yine tam olarak anlatılamaz durumdadır.[1]

Sonuç olarak, aklımız için genel durum göz önüne alındığında en uygun olan tutum, Râzî bakış açısıyla şöyledir denilebilir: Allah'ın fiil ve sıfatlarını bilmek (marifet), O'nun zatını bilmekten daha yakın, daha öncelikli olduğu[2] gibi, ruhun özünü kavrama çabasından önce, onun sıfat ve fiillerini incelemek daha öncelikli olmalıdır. Onun mâhiyetini, bu incelemeler doğrultusunda anlamaya çalışmalıdır.

Râzî'nin Allah kavramı ile ruh kavramını irtibatlı sunması, bazı nitelikler açısından ikisinin ortak noktalara sahip görünmesi, ruhun, Allah'ın benzeri olduğu anlamına ulaşmayı gerektirmez. Çünkü, selbîlikte ortaya çıkan bu ortaklık, mâhiyette ortaklığı zorunlu kılmayacaktır.[3]

Düşünürümüzün "Nefsini bilen (irfan), rabbini bilir" ve "Allah'ım, bize, eşyayı, nasıl iseler öyle göster" sözleriyle, bilme (irfan) ve ruh konusu, marifetullah ile yakından ilişkilendirmek isteği de görülmektedir.[4]

Anlaşılacağı üzere Râzî düşüncesinde, ruhun mâhiyeti hiçbir zaman bilinemez değil, belli şartların oluşmasıyla bilinebilirdir. Tam bir tarif yapılamasa da, bu, ruh hakkında çok yönlü araştırmalara engel değil, bilakis bir teşvik kazandırmaktadır.

---

vasıtasız olarak duyulur. Fakat, bu derece çok az insana nasip olur. Bu insanların, insanlığa delil olmaları ise çok büyük bir aydınlanmanın gerçekleşmesi demektir. Çünkü, böyle bir kalp, kalpler âleminde güneş gibi parlar, diğer ruhlara nur kaynağı olur. Daha önce, bir süveydâsı olan bu kalp için, bütün varlıkların her zerresi birer göz olmuştur. Zira, evrendeki her şey o süveydâ için birer ayna konumundadır. Ayna, ek bir göz sayılır. Bu anlamda her zerre bir göz, her göz de nur kaynağıdır ve dolayısıyla, bütün evren o kişi için nurdur, kendisi de tamamen nur olmuştur. (**el-Esrâr,** vr. 25a, 165b, 148a-252a, 253b-254a).

[1] **el-Mefâtîh**, c. XXIX, s. 215; **el-Metâlib**, c. II, 15.

Râzî, bedenin yaratılışı sırasında geçirdiği değişik altı safhanın ardından, ruh üfürülmesi kastedilerek "sonra onu başka bir yaratılışla (ölçüyle) inşa ettik" (Mü'minûn, 14) diye belirtilmesini şuna uyarı olarak kabul eder: Ruhun bedenle irtibatı, nutfenin bir halden bir hale geçişi ve değişmesi gibi değildir. Ruh, farklı bir şeydir. Bkz. **Esâsü't-Takdîs**, s. 26; **el-Metâlib**, c. VII, s. 133.

[2] **Esâsü't-Takdîs**, s. 23, 25

[3] **el-Mefâtîh**, c. IV, s. 164.

[4] **el-Mefâtîh**, c.I, s.98, 133, c.IX, s.142, c.XXI, s.38, c.XXII, s.40, 47, c.XXIV, s.149, c.XXX, s.217.

B. RUHUN VARLIĞI VE MÂHİYETİ

1. Ruhun Varlığının İspatı

Şüphe yok ki, Râzî'nin bu konuda ortaya koyduğu felsefî delillerin çoğu kendisine ait değildir. Bununla birlikte, ele aldığı delillere yönelik tahlil ve tenkitlerinde, değişik ihtimaller sunmasında orijinallik sergilediği görülmektedir.

Ruhun varlığını ispata yönelik delillerin birçoğu, aynı zamanda onun tek olduğu, bedenin toplamından veya bir cüzünden ibaret olmadığı, bedenden sonra da varlığının devam ettiği gibi hususların ispatında da kullanılmış olan delillerdir. Dinî olanlar hariç, sayısı yirmiye ulaşan felsefî deliller arasından, Râzî'nin, kullanım açısından daha çok tercih ettiklerini, diğer ifadeyle daha açık ve güçlü kabul ettiklerini sunmakla yetineceğiz. Kendine özgü üslûbu nedeniyle, bu konuda sunduğu bilgilerde, ne derece kendisini, ne derece başkalarını konuşturduğunun yine büyük bir problem olarak devam ettiğini hatırlatmalıyız.

Delil 1: "Kalıcı olan, kalıcı olmayandan farklıdır."

Her insanın "ben" diye işaret ettiği kendi öz varlığı, hakikati, ömrünün başından sonuna dek kalıcıdır, sabittir. Fakat, insanın bedeni; bedeninin tüm sistemleri, organ ve en küçük parçaları sürekli olarak değişim içindedir. Beden, bebeklikten yaşlılığa kadar değişik haller kazanmaktadır. Büyür, gelişir, duraklar, gerileme ve çöküş yaşar. Kilo alır, zayıflar, hastalanır. Bu arada, sürekli olarak hücreler ölmekte, yerini yeniler almaktadır. Buna karşın, insanın "ben" diye işaret ettiği şey, bundan yirmi sene, elli sene önce "ben" diye işaret ettiği şeydir ve bedenden farklıdır.[1]

Bundan şu kadar sene önce doğduğunu bilen "ben", beden gibi değişime uğruyor olsaydı, yani bir varlık olarak "ben" yok olup yerine bir başka "ben" varlığı meydana gelseydi, kendisinin "ben" olduğu bilgisi de dahil, bildiği bütün bilgileri her zaman yeniden ve ayrı ayrı öğrenmesi gerekecekti. Çünkü, bilgiyi bilen parçalar yok olup yerini yenileri aldığında, yeni oluşanların önceki bilgiden haberleri olmayacaktır. Dolayısıyla, insan, kendi mazisine yönelik bilgileri bilmeyecek, sadece şimdiki

[1] **el-Mebâhis**, c. II, s. 387-388; **en-Nihâye**, vr. 299b; **el-Mulahhas**, vr. 324a, 331a; **el-Hadâik**, vr. 35b; **el-Muhassal**, s. 328; **el-Erba'în**, c. II, s. 18, 24; **el-Berâhîn**, s. 272; **Esâsü't-Takdîs**, s. 50; **Hodâşinâsî**, s. 174-175; **Zâd-ı Me'âd**, s. 32; **el-Mefâtîh**, c. II, s. 120; c. IV, s. 164; c. IX, s. 94; c.

zamana ait hallerini biliyor olacaktır. Halbuki böyle olmadığını kesin şekilde bilmekteyiz. O halde ömür boyu kalıcı olan "ben", bedenden farklıdır ve nitelikleri değişse dahi sadece varlık olma açısından sabittir.[1]

Delil 2: "Varlığının şuurunda olunan, varlığının şuurunda olunmayandan farklıdır." ("Ben" bilinci)

Bir iş üzerinde, kendini vermiş halde çalışan kişi, o esnada kendisinin iç ve dış, tüm uzuvlarından habersiz (gafil) olmasına rağmen "ben"inin şuurundadır. Nitekim, "Ben şöyle düşündüm, yaptım, istedim, dedim, kızdım, gördüm, duydum..." diye söylediği sırada, kendi beyninden, kulağından, gözünden vs. habersiz durumdadır. Demek ki "ben" diye işaret ettiği şey, beden uzuvlarından biri veya onların toplamı değildir. Öyle olsaydı, şuurunda olduğu ve mevcudiyetini bildiği "ben"in kapsamına, bedenin uzuvları veya toplamı da girmeliydi. Aksi taktirde, bir şey aynı açıdan ve aynı anda hem biliyor hem bilmiyor çelişkisi doğacaktır. O halde "ben", bedenin iç ve dış uzuvlarından veya toplamından farklı bir şeydir.[2]

İbn Sînâ'nın "boşluktaki insan" delilini, ruhun bedenden farklı olduğunu göstermesi açısından kabul edilebilir görmekle beraber, daha çok, ruhun soyutluğunu göstermede temel alınması sebebiyle ve de burhanî olmadığı gerekçesiyle eleştiren Râzî, yukarıdaki delili tercih etmiş görünmektedir.[3]

XX, s. 152; c. XXI, s. 41; c. XXXI, s. 178; **en-Nefs ve'r-Rûh**, 37-38; **el-Me'âlim**, s. 114; **el-Metâlib**, c. VII, s. 101-102; **Ş. el-'Uyûn**, c. I, s. 71; c. II, s. 276; **el-Letâif**, vr. 82b.

[1] **el-Metâlib**, c. VII, s. 102-103.

[2] **en-Nihâye**, vr. 330ab; **el-Mulahhas**, vr. 331a; **Ş. el-İşârât**, s. 185; **el-Erba'în**, c. II, s. 24; **el-Berâhîn**, s. 272; **Esâsü't-Takdîs**, s. 50; **Hodâşinâsî**, s. 75; **el-Mefâtîh**, c. IV, s. 164; c. IX, s. 94; c. XX, s. 152; **en-Nefs ve'r-Rûh**, 40; **el-Me'âlim**, s. 114; **el-Metâlib**, c. VII, s. 105; **el-Lübâb**, s. 72; **el-Letâif**, vr. 82b; **Ş. el-'Uyûn**, c. I, s. 71; c. II, 269;.

[3] İnsanî ruhun, hiçbir şey bilmezken dahi kendisini bildiğini göstermek ve böylece benlik şuurundan hareketle cisim veya cismânî olmadığını, soyut bir cevher olduğunu ortaya koymak için İbn Sînâ'nın çokça başvurduğu, bazen kısaca, bazen de tafsilatlı olarak ifade ettiği meşhur delili (bkz. **eş-Şifâ/et-Tabîiyyât**, c.II (**en-Nefs**), s. 13, 225-227; **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, 179-184, Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan...**, s. 40-45) Râzî şöyle özetler:İnsan, kendisinin bir anda ve yetkin (yetişkin) halde yaratıldığını farz etsin. Hariçteki varlıkları algılamasını sağlayacak duyuları da perdelenmiş olsun. Öyle bir boşluk ortamında ki, hava akımı, kendisini hissettirecek nitelikte değil. Diğer keyfiyetlerden de hiçbir şey hissetmiyor. Uzuvları, birbirlerine ve gövdeye temas etmiyor şekilde ayrı duruyorlar. İşte, iç ve dış bütün uzuvlardan habersiz bulunduğu o anda dahi kişi, kendisinin var olduğunu (inniyyet) idrâk edicidir. Hatta, bu halde iken bir el veya uzuv hayal edebilir olsaydı bile, onu ne kendi zatından bir parça olarak, ne de zatının varlığı için bir şart olarak düşünmeyecekti. Demek ki, şuurunda olunan şey, habersiz olunandan başkadır. Yani, onun hüviyeti, bedeninden ve tüm uzuvlarından farklı bir şeydir (**el-Mebâhis**, c. II, s. 238). Ardından, ruhun, cisim veya cismânî bir şey olmadığı hükmü çıkarılacak olan bu delili, Râzî şu yönlerden tenkit eder: (a) Bu delil, ruhun cismânî olmamasını gerektirmez. Çünkü, hayvanlar da özgün hüviyetlerini idrâk ediyorlar. Halbuki,

Delil 3: "Tamlanan, tamlayandan farklıdır."

Herkes, bedeninin uzuvlarını, en küçük parçalarını kendi zatına nispet eder; ait gösterir ve "elim, ayağım, kalbim, beynim, gözüm..." der. Bu makul ve mantıklıdır. Fakat, bir şeyin yine o şeye (yani kendisine) izâfet ve nispet edilmesi (konuşma dilinde kullanılıyor olsa da) mantık (ilmi) açısından akıl dışıdır. O halde, "benim" diyerek, bedenin bütün uzuvlarının izâfet edildiği "ben", beden uzuvlarından ve dolayısıyla, bedenden farklı bir şey olmalıdır.[1]

Râzî'ye göre bu delille ilgili şöyle bir şüphe akla gelebilir: Bizler "ruhum, zatım, hakikatim, nefsim (kendim)" gibi izâfetleri kullanmaktayız, bunları yine kendi varlığımıza nispet etmekteyiz. Bu durumda, bir şey yine kendisine izâfet edilmiş oluyor. Dolayısıyla, ruhumuzun kendi ruhumuzdan, zatımızın kendi zatımızdan, kendimizin kendimizden farklı bir şey olduğu sonucuna ulaşmamız gerekir ki bu da mantık dışıdır.

Düşünürümüz öncelikle şuna dikkat çeker: Mantıkî ve dolayısıyla, ilmî konularda kelimelerin sadece sözlük anlamları ve dildeki kullanımları esas alınıyor değildir. Özellikle asıl alınan, ilmî anlamlarıdır ve aklî yaklaşım temel alınır.

Ayrıca, sadece sözlük anlamları asıl alınsa dahi yine de bir mantıksızlık yoktur. Önemli olan, bu tür izâfetlerde, tamlayan ile tamlananın doğru tespit edilmesidir. (Daha önce belirtilmiş olan nefs ve ruh kelimelerinin, ayrıca zat, şahıs, hakikat gibi kelimelerin sözlük anlamlarını burada hatırlamalıyız). Buna göre meselâ, "kendi-m" (nefs-im)"derken, tamlanan "ben" (-m), tamlayan ise, "nefs" kelimesidir. Nefs kelimesinin "beden" anlamında da kullanıldığını bilmekteyiz. Şu halde, "ben" ile kaste-

---

bu durum, hayvânî nefslerin soyut olmasını gerektirmiyor. Özgün hüviyetin bundan şu kadar sene önceki hüviyetin aynısı olduğunu idrâk etmek de soyutluğu göstermez. Çünkü, beden içerisinde ömür boyu değişmeksizin kalan latîf cisimler olabilir. Bu yüzden bütün uzuvlarından habersiz olduğu sırada, insanın, "ben"inin şuurunda olması, ruhun hislerle algılanan cisimlerden yani bedenden farklı olduğunu gösterse de, bedenden tamamen mücerret olduğunu göstermekte yeterli olmaz. (b) İnsanın kendi zatını idrâk etmemesinin imkânsızlığını gösteren her delil, zatını dâima idrâk ettiğini, şuurunda olduğunu gösterir. Fakat, zatını dâima idrâk ettiğini gösteren her delil, zatını idrâk etmemesinin imkânsızlığını göstermez. (c) Delilde belirtilen durumdaki insanın, zatının varlığına yönelik bu hükmünün fıtrî (aslî, bedihî) bir hüküm mü, yoksa istidlâle dayalı bir hüküm mü olduğu belirtilmemiştir. Bu hükmü, meselâ, "iki, birden büyüktür" hükmüyle karşılaştırdığımızda, öyle açık ve güçlü olmadığı, dahası şüpheyle karşılanabileceği görülür. (d) Farz etmek ile bizzat yaşamak aynı şey değildir. Dolayısıyla, bu delil burhanî bir delil değildir (**İşârâtu'n-Nuzzâr**, vr. 89b; **el-Mebâhis**, c. II, s. 239,388; **Ş. el-İşârât**, s. 180-185).

[1] **Zâd-ı Me'âd**, s. 36; **el-Mefâtîh**, c. XX, s. 152; c. XXI, s. 41; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 50-51; **el-Metâlib**, c. VII, s. 136-137; **el-Esrâr**, vr. 225b; **el-Letâif**, vr. 83a.

dilen ruha, beden anlamındaki "nefs" kelimesi izâfet edilmiş olmaktadır. Beden, ruhun yönettiği bir ülke veya sistemli bir alet gibi kabul edildiğinde, bu anlamın kastedilmesi normaldir. Dolayısıyla, iki farklı şey arasında izâfet yapılmaktadır. Bu husus, diğer anlamlar göz önüne alındığı takdirde, "ruhum, zatım" ifadelerinde de geçerlidir. Aksi taktirde sadece ilk anlamlarının kastedildiğini söylememiz gerekir ki böyle bir kasıt düşünülemez. Bu tıpkı, "ben"e işaret kastıyla "insan" kelimesinin kullanımına benzer. "Ben"i, yani kendisini kastederek "insan-ım" diye söylenmez.[1] Râzî'ye göre, insan bu durumda "insanımın insanı, ruhumun ruhu, zatımın zatı, kendimin kendi, benimin beni" demiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bir şeyi yine o şeye izâfet ediyor anlamında "insanın insanı, ruhun ruhu, benin beni..." gibi söylenmiş olmaktadır ki, bu anlamların kastedilmediği Râzî açısından kesindir.

Râzî'nin fikirleri doğrultusunda, "ruhum, zatım, hakikatim" gibi izâfetlerde "ben" (-m) ile kastedilen şeyin "beden" olması da mümkündür. Ruh, zat, nefs, hakikat gibi kelimeler "ben" denilen özü, yani ruhu vurgulamakta, fakat, bunlar, bedene izâfet edilmektedirler. Bir başka ifadeyle kişi, "bu bedene ait olan ruh, zat, nefs..." demekte ve böylece özgün ruhunu, diğerlerinden ayırt ettirecek bir şeye, yani bedene izâfet ederek vurgulamada bulunmaktadır. Zira, Râzî'ye göre, zatlar ve hakikatler (ve tabi ki insanî ruhlar), zat ve hakikat diye nitelendirilme açısından ortaktırlar. Fakat, her bir zat, her bir hakikat (ve her bir insanî ruh), kendine özgünlük açısından diğerlerinden farklıdır. Dolayısıyla, ortaklığın sağlandığı husus ile ayırımın sağlandığı hususlar farklıdır. İşte bu farklılık, bu tür izâfetlerin sağlıklı olması için yeterlidir.[2] Sonuç olarak bir şey yine kendisine izâfet edilmiş olmuyor, farklı iki şey birbirine i-

[1] **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 41; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 50; **el-Metâlib**, c. VII, s. 137.

[2] **el-Metâlib**, c. III, s. 122; c. VII, s. 109, 137. Râzî, aynı izâfetin, şahısa veya şahsiyete yönelik de olabileceğini belirtir. Buna göre, her şahıs bir mâhiyet sahibidir. Bu mâhiyete yüklenen yönler ve nitelikler ise şahsiyettir. Şahsiyet (ki filozoflara göre ancak bedenle birlikte kazanılmaktadır) ve mâhiyet toplamından şahıs denilen bir bütün oluşmaktadır. Mantık açısından şahıs bir bütün, mâhiyet ise onun cüzü olmaktadır. Bu anlamda "(benim) zatım" diyebilmektyiz. O halde bir şeyin yine kendisine izâfeti görünümündeki ifadeler, o şeyin başka şeye izâfetinden daha geniş açılımlara sahip olmaktır (**Ş. el-İşârât**, s. 202-203). Bu ifadelere göre "ruhum" tamlamasında "ben", şahıs veya şahsiyete, "hakikatim, zatım, nefsim" tamlamalarında ise hem şahıs veya şahsiyete, hem de bu kelimelerle şahıs veya şahsiyet kastedilmiş ise ya sadece şahsiyete, ya sadece şahısa ya da bu ikisinden birini mâhiyete izâfet etmek söz konusu olmaktadır. Düşünürümüzün bu izâfet meselesi üzerinde önemle durması onun bilgi anlayışıyla ilgilidir. Ruhun, vasıtasız olarak kendi varlığını bilişi halinde hem bilen hem de bilinen olduğu, benzer şekilde Allah'ın da hem âkil, hem ma'kul hem de sırf akıl olduğu görüşüne yönelik itirazları da, İbn Sînâ'nın bilgi nazariyesini kabul etmeyişine dayanır. Hatta, ona göre, İbn Sînâ son eserlerinde bu tür görüşlerden tamamen uzaklaşmış ve yanlışlığını itiraf etmiştir. Geniş bilgi için bkz. **el-Mebâhis**, c. I, s. 439-453, 459-464.

zâfet edilmiş oluyor. Bu sonuç, dildeki kullanımları açısından da bu tür izâfetlerin aslında mantık dışı olmadığını göstermektedir.

Râzî'ye göre, bedende, bedenden farklı bir varlık olduğu kabul edilmeyip, sistemli bir bütün olan beden veya bedendeki özel bir uzuv (beyin, kalp gibi) ruhtur denilecek olursa, bedenle ruh veya özel uzuvla ruh aynı şeydir demek gerekecektir. Bu taktirde "ruhum, kalbim..." şeklindeki ifadelerle de bir şey yine kendisine izâfet edilmiş olacaktır ve bu da mantık dışıdır.[1]

2. Ruhun Cisimliği ve Soyutluğu Problemi

İnsan kavramı, insanın nitelikleri, güçleri ve yetkinlikleri, ferdî ve ictimaî sorumlulukları, benlik şuuru, şahsiyet, bilme ve bilgi edinme yolları, psikolojik ve ahlâkî temeller, peygamberlik ve vahiy, ilham, rüya, sezgi, yaratılış ve ölüm, diriliş ve ölümsüzlük gibi birçok konuyla irtibatlı bulunan bu problem, Râzî'ye göre, en önemli meselelerden biridir. Zira ilk bakışta insan için en açık ve en iyi bilinen şeyin yine kendisi olması gerekir, yani "ben" diye işaret ettiği ve mevcudiyetinden şüphe etmediği kendi varlığı. Halbuki, "ben"in ne olduğunu çözmek amacıyla, en eski zamanlardan günümüze dek ileri sürülen ihtimallerin hiçbirisi şüphelerden arınmış değildir.[2] Buna karşın, özellikle ölüm sonrasında "ben"in, diğer ifadeyle nefs veya ruh dediğimiz şeyin ölümsüzlüğü konusu, akıl sahibi her insan için en önemli mesele olmaktadır ve öyle de olmalıdır.[3] O halde ruhun soyut ve bedenden farlı bir varlık olup olmadığı konusu, bütün felsefelerde ve dinlerde, insan ile doğrudan ilgili birçok konuya yönelik çeşitli yaklaşımların da temel noktasını oluşturacaktır.

Râzî'ye göre bu konuda bilginler, temel aldıkları çıkış noktası itibariyle en geniş anlamda iki grupta toplanabilir:

Birincisi: Ruhu, özgün bir mizaca sahip olan, özgün bir cisim olarak kabul edenler.[4] Ruhu, "kendine özgü fonksiyonlara ve sistemlere sahip yapı" anlamındaki bedenden, diğer bir deyişle onunla özdeş ve tek bir varlık olan "insan"dan ibaret görenleri, onun (insanın, sistemli bedenin) bir yönü olarak kabul edenleri bu gruba da-

[1] **el-Metâlib**, c. VII, s. 138.
[2] **el-Esrâr**, vr. 51b.
[3] **el-Metâlib**, c. VII, s. 211.
[4] **el-Metâlib**, c. VII, s. 211.

hil edebiliriz. Kısacası, burada bedenden farklı ve mücerret bir ruh inancı değil, daha çok maddeci bir ruh inancı mevcuttur. Diğer ifadeyle ruh ve beden ayırımından çok, ayrılmaz bir bütünlüğe, tekliğe sahip insan anlayışı hakimdir.

İkincisi: Bedenden ve bedenin bütün cüzlerinden tamamen farklı, kendi başına varlığını devam ettiren bir cevher olarak ruhu kabul edenler. Bu müstakil cevheri, yalın veya bileşik maddi cisimlerden farklı bir cisim olarak görenler de, cisim veya cismânî değil, tamamen soyut olarak görenler de bu gruba dahil edilebilir.[1] Yani mutlak ikici (dualistik) insan anlayışı hakimdir.

Ruhun cisimliği ve soyutluğu konusunun ne kadar önemli olduğunu, bu konuyla yakından ilgili olan ruhun ölümsüzlüğü ve diriliş konusunu örnek vererek göstermek isteyen Râzî, ilk grup âlimleri ikiye ayırır. (Bazı kelâmcılar da dahil olmak üzere) taklit ve eser sahipleri (hadisçiler), insanın hakikati sadece "algılanabilir sistemli özgün yapıdan (heykel) ibarettir" demişler, dinin kıyamet ve dirilişle ilgili haberlerini de tasdik etmişlerdir. Bedenin ölümüyle birlikte, mizacının ve terkibinin yok olacağı, yok olanın aynen iadesinin imkânsız olup olmadığını, bu tür bir ruh anlayışında, bedenden sonra ruhun kalıcılığının imkânsızlığının dinî haberlerle uzlaştırılmasının mümkün olup olmadığını düşünmemişlerdir.

Uzlaştırma adı altında bazı kelâmcılar, yok olanın aynen iadesinin mümkün olacağını söylemiş, bazıları da mümkün olmayacağını söylerken şu yorumu yapmışlardır: İnsan ölünce, yok olan sadece onun yapısının mizacı ve sıfatlarıdır. Fakat, onu o kılan, "zat", yani, değişimden korunmuş olan cisimler (ruh) yok olmaz. Dolayısıyla, o cüzlere yine aynı mizaç ve terkip yüklendiğinde, insan dünyadaki insan olarak aynen iade edilmiş, diriltilmiş olacaktır.

İkinci gruptaki âlimler açısından, ruh, bedenden sonra her hâlükârda bakidir. Dolayısıyla, ölümsüzlük ve diriliş açısından, ruha yönelik problem olmayacaktır.[2] Zira, bu anlayışa göre neredeyse insan, sadece ruh cevherinden ibaret görülmekte, şahsiyet, kimlik, ceza, mükâfat gibi hususlar ruha yüklenmektedir. Bu yüzden, dünyadaki bedenin aynen iadesi veya bir benzerinin yaratılması çok önemli olmayacaktır.

---

[1] **el-Metâlib**, c. VII, s. 211-212.

[2] **el-Metâlib**, c. VII, s. 212-213.

Sonuç itibariyle bu konuda, şu üç kavramın öne çıktığı görülmektedir: İnsan, ruh (nefs), cisim. Bu üç kavram üzerinde çok farklı yorumlar olmasına rağmen, ne olmadığı açısından "soyutluk" kavramı üzerinde ihtilaf bulunmadığı söylenebilir.

Ruhun cisimliği ve soyutluğu konusunda, Râzî'nin bizzat kendi görüşünü yansıtan ifadeleri tespit etmek ise hiç de kolay değildir. Daha önce belirtildiği üzere, onun kendine has üslûbundan kaynaklanan zorluklar bu konuda da karşımıza çıkmaktadır. Sadece bir eseri esas alındığında, tercihinin belirli bir yönde olduğu izlenimi doğmakta ise de, diğer eserleri okunduğunda tam tersi izlenimler elde edilebilmektedir. Birçok konuyla irtibatlı olan bu önemli meselede Râzî'nin bir tercihte bulunmaktan kaçındığını da söylemeyeceğimize göre, zaman içinde ve farklı eserlerinde bu konuda fikir değişikliği yaşayıp yaşamadığını tespit etmek gerekmektedir. Bunu gerçekleştirmeye çalışırken asıl aldığımız eserlerindeki yazılış amaçlarını da yeri geldikçe hatırlatmak mecburiyeti vardır. Bu arada, sunulan tercihlerin "İnsan nedir? İnsanın hakikati nedir? Ruh nedir? Nefs nedir" sorularının hangisine cevap olarak ortaya koyulduğuna, bunlardan hangisiyle "ben"in aynı kabul edildiğine dikkat etmek ve Râzî'nin dikkat edip etmediğini anlamak gerekmektedir. Yine, bu konuyla yakından ilgili olarak, cisimlerin mâhiyet itibariyle farklı olup olmadıkları, atom yerine cevher-i ferdin tercih edilmesi, idrâk ve bilgi konularındaki tavrının da bilinmesi zarurîdir ki, anlaşılacağı üzere bir de bunlar hakkındaki özgün görüşlerinin tespit zorluğu ortaya çıkmaktadır.

Şu halde soyutluk meselesinde hangi eserinde sadece sonuç olarak ne dediğini belirtmek yerine, cisimliği savunanlar ile soyutluğu savunanların delillerine karşı hangi tenkitleri veya yeni teklifleri sunduğunu inceleyip ipuçları yakalamamız daha makul görünmektedir. Bu aynı zamanda Râzî'yi bu konuda doğru anlamamıza, onun kendi içinde ne derece tutarlı olduğunu belirlememize de yardımcı olacaktır. Tabii ki yukarıda saydığımız hususlara dikkat ederek.

a) Cisim Ruh Delilleri:

Delil-1: İnsanın bilgileri iki kısımdır. Bedihî bilgiler, kesbî bilgiler. Kesbî bilgiler, bedihî bilgilere dayanılarak elde edilir. Düşünmeye, akıl yürütmeye başvurmaksızın, doğrudan doğruya fıtrî olarak kabullenilen "apaçık bilgiler" dediğimiz bedihî bilgiler, akıl sahibi her insanda vardır.

(1) Nefsin (öz varlığımızın) sıfatlarına ait bilgiler bedihîdir.

(2) Sıfata yönelik bilgi bedihî olunca, zata yönelik bilgi de bedihî demektir.

(3) Bu da özgün zatımıza ait bilginin bedihî olduğunu gösterir.

(4) O halde zatımızın bu bedenden ibaret olması gerekir.

"Duydum, gördüm, düşündüm, kızdım, eve girdim" diyorum. Bunları yapan benim. Bunu zarurî olarak bilirim ve bu niteliklerin, fiillerin kendime ait olduğundan şüphe etmem. Bu bilgi en açık ve güçlü bilgidir, yani bedihîdir.

Duyduğuma, gördüğüme, düşündüğüme yönelik bilgim, bu sıfatların bana ait olduğuna hükmetmem demektir. Bir şeyin bir şeye ait olduğuna hükmetmem için, önce o iki şeye ait tasavvura sahip olmam gerekir. Kendi varlığıma yönelik bilgim kesbî olsaydı, bu bilgiyi kazanmadan önce kendi varlığımdan şüpheli olmam söz konusu olacaktı. Kendi varlığından şüpheli olanın, ona özgü sıfatların mevcudiyetini bilmesi imkânsız demektir. Mademki kendi varlığıma ait sıfatların var olduğunu bedihî olarak biliyorum, o halde varlığıma yönelik bilgim de bedihîdir.

Her insanın, kendine (nefsine) ait bilgisi bedihî bilgi olduğuna göre, nefs denilen şey, bu beden veya bu beden içinde bulunan bir şey olmalıdır. Çünkü, bu bedenden veya bedenin cüzlerinden farklı bir şeyin var olduğunu bilmek, istidlâle dayanır, zarurî (bedihî) değildir. O halde sonuç olarak şöyle diyebiliriz: Her bir insanın nefsi, onun tarafından bedihî olarak bilinir. Cisim veya cismânî olmayan (mücerret) bir şey ise bedihî olarak biliniyor değildir. O halde nefs, soyut bir varlık olamaz.[1]

Delil 2:

(1) Nefs mücerret bir varlık olsaydı "Eve girdim, oradan çıktım, çarşıya gittim" gibi sözler geçersiz olurdu. Çünkü, bu vasıflar, cisimden soyut bir cevher için düşünülemez.

(2) Fakat, bu sözlerin doğru olduğu da bedihî olarak malumdur.

(3) O halde nefsin, cisim veya cismânî olmadığı hükmü doğru değildir.

[1] **el-Mulahhas**, vr. 329b; **el-Metâlib**, c. VII, s. 43-45.

Buna karşı "Bu delil, halkın kullandığı şekliyle lafızları esas almaktadır. Halbuki, bu kullanımlarda gerçek veya mecâzî anlamlar kastedilebilir. "Eve girdim" derken, "Bedenim eve girdi" anlamı kastedilmiş olabilir. Dolayısıyla, bu delil geçersiz olur" şeklinde itiraz edilmesi doğru değildir.

Öncelikle, burada asıl alınanın, sadece lafız değil, aklın açık delaleti olduğunu belirtmeliyiz. Çünkü,. herkes aklen bilir ki, eve giren odur.

Ayrıca, insan sadece nefs cevherinden ibaret ise, beden onun tasarruf mahalli, onun biniti demektir. Bu taktirde insanın bedeniyle eve girmesi, atıyla eve girmesi gibi olacaktır. Halbuki akıl sahibi her insan "Eve girdim" ile "Atım eve girdi" arasında fark olduğunu bedihî şekilde bilir. Bu durumda nefsi, soyut kabul edersek bu açık farkın olmadığını söylemek gerekir ki nefsin varlığından söz etmek imkânsız olur.[1]

Delil 3:

(1)Nefs, yer kaplamaktan soyut bir cevher olsaydı, maddî işleme konu (mahal) olan bedene temas ederek işlem yapması imkânsız olurdu. Çünkü, mekânlı olmayanın, mekânlı olana teması düşünülemez. Böyle olunca nefsin fiilinin her bir defasında yeniden ve yoktan ortaya çıkarmak (ihtirâ') şeklinde olması ve dolayısıyla, nefs ile nefsin fiiline konu olan beden arasında temasa ihtiyaç duyulmaması gerekecekti. Bu taktirde bizim, bir cismi, o cisme dokunmadan veya o cisme temas eden bir başka bir cisme dokunmadan hareket ettirebilmemiz gerekecekti. Zira nefs, temas etmeksizin bedeni hareket ettirebiliyorsa, temas olmaksızın cismi hareket ettiriyor demektir. Diğer cisimler de hareket ettirilmeyi kabullenici olduğuna göre, bunlardan birini hareket ettiren nefsin, diğerlerini de temassız hareket ettirmesi gerekir. Halbuki böyle olmadığını bedihî olarak biliyoruz.[2]

(2) O halde nefsin bir cismi hareket ettirmesi için o cisme veya o cisme temas eden bir cisme dokunması şarttır.

(3) Cisimle temas edebilen, ona dokunabilen her şey mekânlıdır.

(4) Demek ki, nefsin cisim olması zorunludur.[3]

---

[1] **el-Metâlib**, c. VII, s. 45-46.

[2] **el-Metâlib**, c. VII, s. 54; **el-Mc'âlim**, s.118.

[3] **el-Metâlib**, c. VII, s. 54.

Delil 4:

(1) Cüz'îleri ve küllîleri idrâkin, iradeye dayalı hareketlerin mahalli, bu bedendir.

(2) O halde insan, bunları içeren beden sisteminden ibarettir.

(3) Bir de bedenden soyut cevherin var olduğunu farz edersek, o soyut cevher, insandan da farklı demektir.

(4) İnsan, yukarıdaki niteliklere sahip olduğuna göre, beden veya bedende mevcut cisimlerden ibarettir.

Cüz'îleri idrâk eden, bu bedendir. Beden, ya şuur ve idrâk gücüne sahiptir, ya da değildir. İkinci ihtimal düşünülemez. Çünkü, idrâk ve duyudan boş ise cansız demektir. Zaten canlı ile cansız arasındaki fark da budur. Eğer idrâk ve duyusunun olmadığını kesin olarak söylersek, yaşayan hayvanların cansız olduğunu kabul etmemiz gerekir. Böyle olmadığını kesinlikle biliyoruz. O halde, farklı şeyleri algılayan, idrâk eden güç, bedendir. Zaten cüz'ileri idrâkin anlamı da budur.

Küllîleri idrâk eden de bu bedendir. Çünkü, cüz'îleri idrâk eden beden, küllîleri de idrâk eder. Meselâ, parmağı ateşe değen, elem duyar. (Fakat, bu elem, meselâ kesilme acısından farklıdır). "Bu" kaydını ekleyerek "bu elem" der. Yani "bu elem"i idrâk eden aynı zamanda küllî kavram olarak "elem"i de idrâk etmektedir. Bir diğer örnek: İnsan, gözü vasıtasıyla "şu insanı" görür. "Şu insan", "şu" olması kaydıyla da olsa "insan" kavramının idrâk edilmesini gerektirir. (Yani "şu insan", "şu insan, insandır"ı da içermektedir). O halde belirli bir insan olarak "şu insan"ı gören, hem "şu"daki belirliyi hem de küllî bir kavram olarak "insan"ı görüyor demektir. Mademki "insan", sadece "insan" olarak küllî bir mâhiyettir, görücü güç küllîyi de idrâk ediyor demektir.

Beden, iradeye dayalı hareketleri gerçekleştirme vasfına sahiptir. Çünkü, iradeyle hareket eden, kasıt ve tercih (ihtiyâr) vasıtasıyla hareket edendir. Bir şeyi tercih, o şeyin mâhiyetini idrâke bağlıdır. Zira, idrâk edilmeyen ve tasavvur olunmayan şeyleri gerçekleştirmeye yönelik bir kasıt düşünülemez. Demek ki tercihe bağlı olarak hareket eden şey, aynı zamanda idrâk edici olmalıdır. İdrâk edici, beden olduğuna göre tercihte bulunan fail de ya beden, ya da bedendeki bir şey olmalıdır.

Cüz'îleri ve küllîleri idrâk etmek, iradeli hareketlerde bulunmak vasıflarının hepsi de beden cevherine ait olduğuna göre, bu niteliklerin yüklendiği insan da bu beden veya ondaki cisimlerden ibaret olmalıdır. Şu halde bu nitelikleri kendisine yükleyeceğimiz ve bedenden farklı soyut bir cevher söz konusu değildir.[1]

Bu delilde itiraz edilebilecek nokta, gören gücün "bu insan"ı idrâk etmesi konusunda olabilir. Şöyle denilebilir: Gören güç "bu insan"ı idrâk ettiğinde sadece "bu" olması yönüyle idrâk etmiştir, halbuki "insan" (küllî bir kavram olarak) görülmüş olmamaktadır. Diğer ifadeyle, idrâk edilen şey, küllî ve cüz'î olmayıp sadece insan olmalığıyla idrâk edilmiştir. Dolayısıyla, gören gücün, küllîleri de algıladığını söylemek gerekmez.

Bu itiraza şöyle cevap verilebilir: Biz, "bu beyaz"ı ve "bu siyah"ı idrâk ettiğimizde, görülmüş olan şey ya sadece "bu beyaz"ın "bu" olmasıdır. Yani, belirliliği algılanmış olup, beyazın ve siyahın mâhiyetiyle ilgilenilmemiştir. Ya da görülmüş olan şey, "bu" olması ile "beyaz" olmasının toplamı olmalıdır. İlk ihtimal şu üç açıdan geçersizdir:

Öncelikle belirtmek gerekir ki, belirlilik (müşahhas olmak, fertleşmek, te'ayyün) yoklukla ilgili bir kayıttan ibarettir. Dolayısıyla, görülür olması imkânsızdır.[2]

İkincisi: Belirliliği, mâhiyete dahil sübûtî bir kayıt olarak farz etsek bile, "bu"na ait belirlilik ile "şu"na ait belirlilik arasında ortaklık söz konusu olacaktır. Yani, her ikisindeki "belirlilik", belirlilik olma açısından aynıdır, farklılık yoktur. Bu taktirde "bu beyaz" ile "şu siyahı" algıladığımızda, algılanan sadece "bu" ve şu" olmalığıdır dersek, görme yoluyla beyazın ve siyahın farklılıklarını algılamamış olmamız gerekecektir. Bu ise, bedihî olarak yanlıştır. O halde, göz duyusu ile algılanan şey sadece "bu" ve "şu" olmaları (yani müşahhaslıkları) değil, aynı zamanda "beyaz" ve "siyah" olduklarıdır.

---

[1] **el-Metâlib**, c. VII, s. 50-51, 53-54; **el-Mulahhas**, vr. 329b.

[2] **el-Metalib**, c. VII, s. 51-52; **el-Muhassal**, s. 330. Belirliliğin 'ademî bir kayıt olmasından kasıt şudur: "Bu" diye işaret olunan şey sadece odur, başkası değildir. Bu açıdan o şey, varlık sahasında tektir. Belirlilik bu durumda, o şeyin mâhiyetine, hakikatine dahil edilmemektedir (**en-Nihâye**, vr. 32a). Dolayısıyla, "bu insan" ile "insan" arasındaki farkı ayırt etmekteyiz (**el-Metâlib**, c. IV, s. 316).

Üçüncüsü: Belirliliği sübûtî bir kayıt alarak kabul etsek ve görülenin sadece belirlilik olduğunu söylesek bile, zaten "belirlilik" de küllî bir mâhiyettir. Dolayısıyla, görülen yine küllî olmaktadır.

Sonuç olarak biz, "bu siyah"ı, "bu beyaz"ı algıladığımızda, doğruca "siyah"ı ve "beyaz"ı algılamış olmaktayız.

Buna karşın "Göz duysuyla, algılananın beyaz ve siyah olduğunu kabul ettik diyelim. Fakat, beyazı ve siyahı, küllî olmaları yönüyle idrâk ettiğimizi nasıl söyleyebiliriz?" denilebilir. Cevap şudur:

Küllî, üç türlüdür: Mantıkî küllî, aklî küllî ve duyular aracılığıyla algılanan tabiî küllî. Bu delilde kastedilen küllî, tabiî küllîdir.[1]

Bu örnek delillerden anlaşılacağı üzere, ruhun cisim olduğunu savunan grup, kendi içinde iki ihtimale işaret etmektedir:

İnsan ve ben kavramını sistemli ve özgün cisim bedenin, canlılık ve canlılığa eşlik eden faaliyetlerinden ibaret görenler. Bunlara göre ruh, nefs kavramıyla aynı

---

[1] **el-Mulahhas**, vr. 331b; **el-Metâlib**, c. VII, s. 52-53. Küllilik, sadece zihinde veya hem zihinde hem de dış dünyada var olan mâhiyetlere yüklenebilen izâfî bir vasıftır. Küllî denirken (a) bu vasfın yüklenildiği mâhiyet , (b) veya sadece bu izâfî vasıf, (c) ya da ikisinin toplamı kastedilebilir. İlki tabiî , ikincisi mantıkî, üçüncüsü aklî küllîdir (**el-Mebâhis**, c. I, s. 572). Meselâ, küllî bir kavram olarak "hayvan" ele ele alındığında şu üç husus muhtemeldir: (a) Sadece hayvan olması açısından "hayvan" (hayvanlık vasfını yüklenen mâhiyet) tabiî küllîdir ve dış dünyada vardır. Çünkü, hayvanlık vasfını taşıyan mâhiyet dış dünyada vardır. Küllî bir kavram olarak hayvanlık, o mâhiyete yüklendiğine göre, ikisi arasında fark vardır. Hayvan nitelemesine konu olan mâhiyet, bu vasfı sonradan almıştır. O halde, belirli bir hayvan, bütün hayvanlarda ortak olan hayvanlık vasfı ile bu vasfa konu olan mâhiyetin toplamı olmaktadır. Bu taktirde ikinci göreceli anlamıyla (b) hayvanlık (hayvan olmaklık) vasfı mantıkî küllî, üçüncüsü ise (c) bu iki farklı küllînin bileşiminden ibaret ve her ikisinden farklı olan aklî küllî olmaktadır. Filozoflar, bilgiyi zihindeki surete eşitledikleri için, aklî küllînin sadece zihinde olduğunu, dışarıda bulunmadığını belirtirler, diyen Râzî'ye göre, sadece suretin bulunması bilgi için yeterli değildir, o surete yönelik bir ilginin kurulması gerekir. Bilgi bu ilgiden, bu izâfet ve nispetten ibarettir. Bu yüzden gerçek anlamda küllî, hariçteki varlıkların ortaklıklarının tasavvurudur. Bu ortaklıklar (kadr-i müşterek), hariçte de var olduğu için, ortaklıklara yönelik bilgiyi filozoflar zihnî suret diye nitelemişlerdir, fakat, bu mecazîdir. Aksi taktirde, sadece ortaklıklarını göz önüne alıp, farklılıklarını dışta bırakarak, her ferdi tek başına küllî diye nitelemek söz konusu olabilecektir. O halde doğru olan şu hükümdür: Bir türün fertleri, o türün tabiatı açısından ortaktırlar, her bir fert diğerlerinden kendi hususiliğiyle ayrılır. Ortaklığı sağlayan ile ayırımı sağlayan farklıdır. İşte bu ortaklık (kadr-i müşterek), küllîdir ve dış dünyada vardır. Fakat, ortaklığı sağlayan hususların toplamı, ayrı ve müstakil bir varlık halinde dış dünyada mevcut değildir, sadece zihinde vardır. Lâkin bu suretin kendisi ferdileşmiştir. Zihinde soyut küllî bir suretin varlığından söz etmek ise doğru değildir. (**el-Mulahhas**, Sül./Fatih, no: 3378, vr. 4a-4b, asıl alınan diğer nüshada bu bilgi yoktur). Zaten, bir şeyin hem suret hem de soyut olduğunu kabul etmek, kendi içinde çelişkiye düşmektir. Suretin, soyut olması, soyut olmasına engeldir. (Çünkü, soyut olanın şekli yoktur.) Ortak surete, yabancı arazları dışta bırakarak, soyut suret dersek, aynı yoruma dayanmak suretiyle, hislerle algılanan surete de soyut demek gerekecektir. Sonuç olarak, şöyle denilmelidir: Nefse hulûl eden şey, o mâhiyetin sureti değil, o mâhiyete yönelik bilgi ve şuurdur. Bu bilgi, belirli bir nefse, belirli

olmakta, daha doğrusu bilinç, şahsiyet, kimlik, benlik ve özellikle de beden anlamı kastedilerek kullanılmış olan nefs kavramıyla karşılanmaktadır. Şu halde ortada, ruh denilen müstakil bir varlık değil, sistemli bedenin cisimleri arasındaki irtibat ve etkinlikler bütününden ibaret insanın bir yönü, bir niteliği kastedilmektedir.

İkinci ihtimal olarak, ruhun, "ben"in beden içerisindeki bir cisim veya cisimler grubu olduğu belirtilmektedir ki, burada ruhun bedenin bir niteliği değil, beden içinde eyleşen müstakil ve özel bir cisim varlık olduğu ağırlık kazanmaktadır.

Fakat, her halukarda Râzî, nakilci durumda bu delilleri sunduğuna göre ondan önce ve onun döneminde küllî probleminin üzerinde önemle durulduğu ve ortaçağ Hristiyan dünyasında geniş tartışmalara yol açan bu konunun İslâm dünyasındaki Aristotales'e dayalı mantık anlayışının aslında çok çeşitli yorumlar ve yeni teklifler eşliğinde ele alındığının işareti olarak görülebilir.[1] Bu yüzden, cisim ruhu savunanların konuyu küllîlerle irtibatlandırmaları yanında, soyut ruhu savunanların da aynı irtibata yer verdiği bir başka delili, soyutluk delillerinin ikincisi olarak sunacağız.

Ruhun beden sisteminden veya bedendeki latîf cisimlerden ibaret olduğuna yönelik altı delil daha sunan Râzî[2], bu delilleri sadece aktarmakla yetinir ve kendi tercihini net olarak ortaya koymaz. Bu yüzden, şu an için, Râzî'yi bu görüşü kendi ifadeleriyle savunuyor değil, savunanların delillerini sadece naklediyor görmeliyiz. Ayrıca, ruhun soyutluğunu savunan delillere yönelik tenkitlerin bazılarını temellendirirken sunduğu karşı delilleri de, ruhun cisim veya cismânî olabileceğini

---

bir vakitte yerleşen belirli bir sıfattır, arazdır. Böyle olunca o surete, küllî soyut suret demenin bir anlamı kalmayacaktır. (**el-Metâlib**, c.VII, s.281-282).

[1] Batı filozofları Skolastik dönemde tümel kavramların nasıl var olduğu, hariçteki nesnelerle ilişkisinin ne olduğu, dahası bu kavramların gerçeklik derecesini tartışırken başlıca üç görüş ortaya atmışlardır: (1) Gerçekçilik (hakîkiyye, realizm): Tümel kavramların "nesnelerden önce" ve onların dışında müstakil gerçeklikleri olduğunu savunan aşırı gerçekçilik. Platon'a dayanan ideler teorisinde olduğu gibi ,bu kavramlar var oluşları açısından nesneden öncedir ve nesne ile ilişkileri açısından aşkındırlar. Başlıca temsilcisi Anselmus'tur (1033-1109). (2) Kavramcılık (zihniyye, konseptualizm): Tümellerin aşkın değil, "nesnelerle birlikte" yani hariçteki gerçeklikleri nesnelerden ayrı değil, onların içindedir. Varoluşları nesnededir ve içkindirler. Savunucuları Abaelardus, Albertus Magnus (1193-1280) ve Aquino'lu Thomas (1225-1274). (3) Adcılık (isimiyye, nominalizm): Tümel kavramların gerçekliği yoktur, sadece ferdin gerçekliği vardır. Tümeller, nesnelere bizim verdiğimiz adlardır, bu yüzden subjektif kavramlardır, "nesnelerden sonra"dırlar. Temsilcileri Roscelinus (1050-1125), Ockham'lı William (1300-1350). Geniş bilgi için bkz. İsmail Fennî, **Lugatçe-i Felsefe**, s. 112, 460, 586, 737; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 159-177; Betül Çotuksöken ve Saffet Babür, **Ortaçağda Felsefe**, s. 27-36.

[2] Diğer deliller için bkz. **el-Metâlib**, c. VII, s. 46-50, 55-56; **el-Mebâhis**, c. II, 375-376, 378-380, 383-384, 387-392.

savunan ek deliller gibi görmek mümkündür. Bu taktirde söz konusu felsefî deliller, dinî deliller hariç, toplam otuza ulaşmaktadır.

Ruhun cisimliğini ispata yönelik delillerin, soyutluğunu ispata yönelik deliller kadar Râzî tarafından (delillerin hemen ardından veya öncülleri arasında) etraflıca tenkit edilmediği görülmektedir. Bunun sebebi, Râzî'nin tarafgirliği olarak görülebilirse de bu pek doğru olmayacaktır. Çünkü, onun savunacağı cisim ruh, bu delillerdeki ruh anlayışından farklıdır. Kanaatimizce doğru tespit şu olmalıdır: Râzî'nin filozoflardan nakledeceği soyutluk delillerinde "ruh cisim olsaydı neler imkânsız ve neler zorunlu olurdu" bakış açısının temel alınması ve cisimliğe yönelik tenkitlerin zaten müstakil deliller halinde sunulmuş olması sebebiyle, cisimlik delillerinin geniş şekilde tenkidini ayrıca ele almayı tercih etmiş olmalıdır.[1]

Şu halde Râzî'nin, ruhun soyutluğunu ispat için ortaya konulan ve İbn Sînâ'nın ifadelerinden istifadeyle genelde filozoflara nispet edilen delillere yönelik hangi tenkitler ve tekliflerde bulunduğuna bakmak gerekmektedir. Fakat, şunu belirtmeliyiz ki, soyutluk delillerine yaptığı itirazlar veya bir delili çürütmüş olması, soyutluk sonucunu kabul etmediğini göstermede tek başına yeterli olmayacaktır.[2]

Şimdi, ruhun soyutluğunu savunanların çok sayıdaki delillerinden dört tanesi, Râzî'nin tenkitlerini içerir şekilde sunulacaktır.

b) Soyut Ruh Delilleri:

Delil 1:

(1) Varlık sahasında "bölünme kabul etmez varlıklar" mevcuttur.

(2) Bu varlıklara yönelik "bilgi" de bölünme kabul etmez.

(3) Bu bilgiyi "bilen" de bölünme kabul etmez.

---

[1] Râzî, ruhu tamamen bedenden ibaret gören ve bu özgün yapıdan farklı bir şey olmadığını savunan görüşleri (daha önce belirttiğimiz üzere) zayıf görür. Ruhun varlığına, yani hislerle algılanan bedenden farklı bir şeyin var olduğuna yönelik delilleri sunmakla bu tenkidini açığa koymuş olmaktadır. Geriye, ruhun hislerle algılanmayan fakat, bedenle iç içe geçmiş cismânî latîf cisimlerden ibaret olma ihtimali kalmakta ve bunu da Râzî, ruhun cisim olma durumunda nelerin zorunlu nelerin imkânsız olacağına dayanarak, ruhun soyutluğunu gösteren delillere ayrı bir bölüm ayırmak suretiyle tenkitlere tabi tutacaktır. Bu hususla ilgili örnek delilleri, soyutluk delillerinin ardından sunmayı tercih ettik.

[2] Nitekim Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*'de bu durumu sergiler ve filozofların soyutluk delillerini tenkit eder. Bu tenkitlerinin, ruhun soyutluğunu reddettiği anlamına gelmediğini belirtir. Bkz. **Tehâfütü'l-Felâsife,** Beyrut 1987, tah. Süleyman Dünya (Dâru'l-Ma'ârif), s. 256-273.

(4) Mekânlı olan veya mekânlıda bulunanlar, bölünebilir.

(5) O halde bölünemez varlıkları bilen, ne mekânlıdır, ne de mekânlı da olandır.[1]

Vâcibu'l-Vucûd, hiçbir açıdan bölünme kabul etmez, o sırf tektir.[2] Başka bölünmezler de vardır, örneğin: Nokta, teklik ve izâfetler gibi.[3] Yine, varlık sahasındaki bileşik mâhiyetler de nihayetinde bölünemez ve basit parçalardan oluşmaktadır.[4] Demek ki, bölünmeyen mâhiyetler, varlık sahasında bulunmaktadır.

Bölünmez mâhiyete yönelik bilgi de bölünmezdir. Çünkü, bu bilgi bölünebilir olsaydı, onun parçalarından her biri, (a) ya bilineni bilmek, veya (b) bilinenin bir bölümünü bilmek, yahut (c) ne bilineni ne de bilinenin bölümlerinden birini bilmek anlamına gelecektir.

Bu bilginin bir parçası, bilineni bilmek olmaz. Çünkü, parça, bütüne eşit olamaz.[5] Bu parçalardan her biri, bilineni biliyorsa ve parçaların toplamı da bilineni bilmek oluyorsa, bilinen bir kez değil, birçok kez biliniyor demektir. Dolayısıyla, bilineni bilen de onu birçok defa biliyor olacaktır ki, bu yanlıştır.[6] Ayrıca, bu bilginin her bir parçasının bilineni bilmek olduğu farz edilse iki ihtimal doğacaktır: Bilgi parçaları, (a) bölünemez en son parçalara ulaşacak veya (b) sonsuz şekilde bölünebilecektir. İlk ihtimalde, bölünme kabul etmeyen bilgi parçasına ulaşılmış olacaktır ki, bölünmez bilginin varlığını gösterir. İkinci ihtimalde, bilgi parçasına ait sonsuz kez bölünebilir parçalar söz konusu olacaktır ki, bu imkânsızdır. Sonsuz bölünme kabul edildiği taktirde de sonuç değişmez. Çünkü, çokluk, tekliklerin bir araya gelmesinden ibarettir. Teklik söz konusu olmazsa, çokluk ta gerçekleşmeyecektir.[7]

---

[1] **İşârâtu'n-Nuzzâr**, vr. 86b-87a; **el-Erba'în**, c. II, s. 28; **el-Berâhîn**, s. 277; **el-Letâif**, vr. 82a, **el-Mefâtîh**, c. IV, s. 164; **el-Metâlib**, c. VII, s. 57; **Ş. el-Uyûn**, s. 190-191.

[2] **el-Mebâhis**, c. II, s. 364; **el-Erba'în**, c. II, s. 28; **el-Berâhîn**, s. 277; **el-Lübâb**, s. 79; **el-Metâlib**, c. VII, s. 57; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 291.

[3] **el-Mebâhis**, c. II, s. 364; **el-Metâlib**, c. VII, s. 58; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 291. Nokta, teklik ve izâfetler gibi mâhiyetler, filozoflara göre sadece zihinde vardır.(**el-Lübâb**, s. 79).

[4] **en-Nihâye**, vr. 296a; **el-Erba'în**, c. II, s. 28; **el-Berâhîn**, s. 277; **el-Muhassal**, s. 328; **el-Lübâb**, s. 80; **el-Mefâtîh**, c. IV, s. 165; **el-Metâlib**, c. VII, s. 59; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 291.

[5] A..e.ler.

[6] **el-Metâlib**, c. VII, s. 59.

[7] **el-Metâlib**, c. VII, s. 59.

Bu bilginin her bir parçası, bilinenin bölümlerinden birini bilmektir, denilemez. Çünkü, bilinenin bölünebilir olması gerekir ki, konumuz bölünemez olan bilinendir.[1]

Eğer, bu bilgi parçaları, bilinenin ne tamamını bilmek ne de parçalarını bilmek ise, bilgi parçalarının bir araya gelmesi sebebiyle, bu parçalara sonradan eklenen bir durum ya oluşur ya oluşmaz. Oluşmaz ise bu toplam, bilineni bilmek olmayacaktır. Yani, bir şeyi bilmek, o şeyi bilmemek demek olacaktır ki, bu düşünülemez. Bilgi parçalarının birleşmesiyle yeni bir durum oluşuyorsa ve de bu yeni durum (yani bilgi) da bölünebilir ise yine önceki ihtimaller söz konusu olur. Eğer bölünme kabul etmiyorsa, o bilineni bilmek, parçaların birleşimiyle ortaya çıkmış (ve kazanılmış) yeni ve farklı durumdan ibarettir. Böylece "bölünemez bilinene yönelik bilgi" oluşmuş olur.[2] Çünkü, sözü edilen bilgi parçaları, bilinenin ne tamamını ne de parçalarını bilmek olarak farz edilmişti. Dolayısıyla, ortaya, bölünme kabul etmeyen yeni bir durum (bilgi) çıkmıştır ve bu bilgi, sözü edilen bölünemez bilinene yönelik ilk bilmedir.

Böylece, bilinen bölünemez olunca, ona yönelik bilginin de bölünemezliği ispat edilmiş olmaktadır.

Bölünemeze yönelik bilgi bölünme kabul etmediğine göre, bu bilgiyi bilen de bölünemez olmalıdır. Çünkü, bölünebilen şeyin (ki burada cisim kastedilmektedir) en az iki parçaya bölünmesi düşünülebilir. Bu taktirde, bilici olanın her bir parçası için, o bilginin (a) ya tümünü biliyor (b) ya bir parçasını biliyor (c) ya da ne tümünü ne de parçalarını biliyor demek gerekir.

İlk ihtimal imkânsızdır. Zira, bir arazın (halin, bilme vasfının) aynı anda birden fazla mahalde olmasını gerektirir.

İkincisi de düşünülemez. Çünkü, bahsedilen bilginin bölünmez olduğu kabul edilmişti.

---

[1] **el-Erba'în**, c. II, s. 28; **el-Berâhîn**, s. 277; **el-Metâlib**, c. VII, s. 59-60.

[2] **en-Nihâye**, vr. 296a; **el-Erba'în**, c. II, s. 28; **el-Berâhîn**, s. 277-278; **el-Muhassal**, s. 328; **el-Mefâtîh**, c. IV, s. 165; **el-Metâlib**, c. VII, s. 60; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 291.

Üçüncüsü de imkânsızdır. Çünkü, bilenin her iki parçası da bilginin ne hepsine ne de parçalarına sahip ise, o bilgiyi bilmiyor demektir. Halbuki, biliyor olduğu temel alınmıştı.[1]

Böylece, bölünemeze ait bölünmez bilginin bölünmez bir mahalde olması gerektiği anlaşılmış oluyor.

Her mekânlı, bölünebilir ve ona giren şey de bölünme kabul eder. Bu hüküm cevher-i ferdi kabul etmemeye dayalıdır.[2]

Sonuç olarak, bu bilgiyi bilen ne mekânlı ne de mekânlıda bulunan (ne cisim ne cismânî) bir şeydir, diyebiliriz.

Râzî'ye göre, İbn Sînâ bu delili, bu konuyla ilgili tüm eserlerinde kullanmıştır. Fakat, bu tertip üzere sunmamıştır. Bu tertip, daha uygun ve üstün bir açıklama içermektedir.[3]

Delile yönelik itirazlar ise şu noktalarda yoğunlaşmaktadır:

Öncelikle bu delil her mekânlının bölünebileceği esasına, dolayısıyla, cevher-i ferdi kabul etmemeye dayanmaktadır ki, Râzî cevher-i ferdi kabul eder.

İkinci olarak: Her mekânlının bölünebilir olduğu farz edilse bile, bölünebilire (cisme) giren, onda eyleşen her şeyin bölünebilir olması gerektiği kabul edilemez. Buna örnek olarak şunlar gösterilebilir:

Nokta, bölünmez bir varlıktır. Ya cevherdir, ya da arazdır. Cevher olarak kabul edilirse bu, cevher-i ferdi kabul etmek anlamına gelir ki, delili temelinden iptal eder. Yani bir araz kabul edilirse yine aynı sonuca ulaşılır. Zira, o mahal bölünebilir ise, mahallin bölünmesi sonucu noktanın da bölünmesi gerekir. Halbuki, noktanın bölünmez olduğu asıl alınmıştır. Eğer o mahal bölünmezdir denilirse bu da cevher-i ferd anlamına gelir ki yine, delili geçersiz kılacaktır.[4]

"Nokta, zihinde vardır, dış dünyada varlığı söz konusu değildir" denilemez. Çünkü, dış dünyadaki cisim sonludur. Onun sonu, yüzeydir. Demek ki, yüzey de dış

---

[1] **el-Erba'în**, c. II, s. 28-30; **el-Berâhîn**, s. 278; **el-Mefâtîh**, c. IV, s. 165; **el-Metâlib**, c. VII, s. 60; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 291-292.

[2] **el-Erba'în**, c. II, s. 30; **el-Berâhîn**, s. 279; **el-Muhassal**, s. 328; **el-Lübâb**, s. 79; **el-Metâlib**, c. VII, s. 62; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 292.

[3] **el-Metâlib**, c. VII, s. 62.

[4] **el-Erba'în**, c. II, s. 30; **el-Berâhîn**, s. 279; **el-Metâlib**, c. VII, s. 62-63; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 292.

dünyada vardır. Yüzeyin sonu, çizgidir. Çizgininki ise noktadır. Çizgi dış dünyada varsa, nokta da var demektir.[1]

Ayrıca, belirli bir bilginin veya bilgilerin, belirli bir noktaya yerleşmesi, bölünmez olan o noktanın, cisim içinde belirli bir yere girmesi ve böylece bölünmez bilginin, bölünebilir cisimde bölünmeksizin eyleşmesi muhtemeldir. Burada, belirli bir bilgiyi belirli bir noktanın kabullenmesi için, noktanın girdiği cismin özel bir kabiliyete sahip olmasını şart koşmak yeterli olacaktır.[2]

"Filozoflar, noktanın, cisme girmediğini söylerken, sirâyet (ve yayılma) tarzında girmediğini kastetmişlerdir. Onlara göre nokta, arazdır ve arazlar, girdikleri mahale, sirâyet tarzında ve sirâyet tarzında olmayan diye iki şekilde girerler.[3] Sirâyet dışındaki tarzla noktanın bölünmeksizin, bir cisme girişi onlar yanında da geçerlidir" denilebilir. Halbuki, noktanın, dış dünyada varlığı olduğu ve araz olmadığı gösterilmişti. Ayrıca, sirâyet dışı bir giriş kabul ediliyor ve mahallin (cismin) bölünebilirliğine rağmen girenin bölünmezliği itiraf ediliyorsa, bilginin cisme girişi için de aynı tarz kabul edilebilir olmalıdır.[4]

Bir diğer örnek, tekliktir. Teklik (vahdet) vardır, (bilgi gibi) o da arazdır ve üstelik, çokluktan en uzak olan mâhiyet odur. Halbuki, cisim, teklikle nitelendirilebilir. Demek ki, bölünmeyenin bölünende mevcut olması söz konusu olabilmektedir.[5]

---

[1] **el-Mebâhis**, c. II, s. 365; **el-Mulahhas**, vr. 241b; **el-Metâlib**, c. VII, s. 64. Kesişen iki doğru parçası, tek noktada kesişir. Kesişme noktasını sırf yokluk kabul etmek akıl dışıdır (**en-Nihâye**, vr. 249a).

[2] **el-Metâlib**, c. VII, s. 64. Râzî'ye göre filozoflar, noktanın, bağlı bulunduğu çizgiden ayrı düşünülemeyeceğini belirtirler. Daha genel ifadeyle sonlar, sonu oldukları keyfiyetlerden bilfiil bağımsız olamazlar. Bu yüzden, sonlara giren arazlar, ancak sonların ölçüsü kadar kendi sonlarıyla eyleşebilirler. Meselâ, renkler ve ışık, cismin yüzey sonunda bulunabilir, içinde bulunmazlar. Temas da sonlar arasında olur. Bir küre diğer bir küreyle ancak bir sonda yani noktada buluşabilir. Bir küp diğeriyle üç sonla temas edebilir: Nokta, çizgi veya yüzey. Dolayısıyla, bilginin (suretin) noktaya girişi farz edilse bile bu giriş, bilginin tamamı değil, sadece noktanın son oluşuna denk düşecek miktardaki bilgi sonunun girmesi anlamında olacaktır. Bu yüzden, bilgi noktaya girmez demişlerdir (**el-Mebâhis**, c. II, s. 360; **el-Mulahhas**, vr. 326b). Ayrıca, bölünmez noktanın durumu, mizaç durumlarındaki değişikliklere göre değişir değildir. Bu yüzden, noktanın tabiatı, bilgiyi kabullenmeye uygun ise, her noktanın ve dolayısıyla, noktalar toplamını içeren her cismin aynı uygunluğu söz konusu olmalıdır. Zira, kabullenici uygun ise, feyzin umuniliğine binaen, her cismin akledici olduğunu söylemek gerekecektir. Dolayısıyla, bilginin nokta olması veya noktaya girmesi düşünülemez. Filozofların görüşü bu şekildedir. Bkz. **el-Mebâhis**, c. II, s. 361; **el-Metâlib**, c. VII, s. 63.

[3] Sirâyet tarzındaki girişe (hulûl) örnek: Rengin, cisme girişi. Mahal, yani cisim bölündüğünde renk de bölünmüş olur. İkiye bölünmüş cismin her iki parçasında da rengin bir parçası bulunur. Sirâyet dışındakine örnek: Nokta. Noktanın içinde bulunduğu çizgi ikiye bölündüğünde, o nokta, çizginin sadece bir parçasında bulunabilir. Bkz. **el-Metâlib**, c.VI, s.57.

[4] **en-Nihâye**, vr. 299a; **el-Mebâhis**, c. II, s. 365.

[5] **el-Mebâhis**, c. II, s. 365; **el-Erba'în**, c. II, s. 31; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 292.

Ayrıca, teklik, cisimde bulunmadığında, çokluk var demektir. Bu çokluk, sonlu ise cevher-i ferdi kabul etmek anlamına gelir. Çokluk, sonsuz ise, cismin tekliği imkânsız demektir.[1] Ayrıca, "teklik, sadece çokluğun yokluğundan ibarettir, öyleyse yoklukla ilgili bir vasıftır" diyemeyiz. Bilakis, teklik değil, çokluk, yoklukla ilgilidir (ademî). Çünkü, çokluk, tekliklerin toplamından ibarettir. Tekliği, yoklukla ilgili bir vasıf kabul edersek, tekliklerin toplamı, yoklukların toplamından ibarettir demek gerekir. Halbuki, yoklukların toplamı, varlık olmaz. Eğer, çokluk yokluk olursa, teklik de çokluğun yokluğu demek olur. O zaman teklik, yokluğun yokluğu olacak ve dolayısıyla, mevcut bulunacaktır.[2]

Bir diğer örnek, cisimlere yüklenen "varlık" sıfatıdır. Cismin yarısında varlığın yarısı, üçte birinde varlığın üçte biri vardır, denilmez.[3] Ayrıca, varlık, cismin mâhiyetine ektir, ilintidir, sıfattır. Bir cisme işaret ederek, "bu mevcuttur" dediğimizde varlık sıfatı o cisimde bulunmaktadır. Mahalin bölünür olması, o mahale girenin de bölünürlüğünü gerektirseydi, varlık sıfatının da bölünür olması gerekirdi. Bu ise düşünülemez. Çünkü, varlık sıfatını parçalanır kabul ettiğimizde, her bir parçanın varlık olduğunu söyleyeceğiz. Bu taktirde parça bütüne eşittir anlamı çıkar. Her bir parça varlık değildir dediğimiz taktirde iki ihtimal vardır. Bu parçaların birleşimiyle ya yeni ve ek bir durum oluşacak ya da oluşmayacaktır. Oluşmazsa varlıktan söz edilemez. Oluşursa, oluşan bu yeni durum varlık sıfatı demektir ve bölünmezdir. Çünkü, farz ettiğimiz parçalar, varlık sıfatı değildi.[4] Ayrıca, varlık sıfatının parçaları varlık sıfatı değillerse, bölünebilir cismin her bir parçası, varlıkla vasıflandırılmıyor anlamı çıkar. Bu taktirde cismin parçaları mevcut değildir demek gerekir. Mevcut olan cismin parçalarının yokluğu, o cismin yokluğu demektir ki, bu imkânsızdır.[5]

Bir diğer örnek, hayal ve vehim gücüdür. İbn Sînâ'ya göre, bu güç cismânîdir. O halde, bu güç, bölünebilir olmalıdır. Halbuki, bu imkânsızdır. Çünkü, bölündüğü farz edilse, her bir parçasına vehim gücüdür, diyeceğiz ki, parçanın bütüne eşitliğini gerektirir. Her bir parçası vehmin bir parçasıdır dememiz de imkânsızdır. Çünkü, vehim ve hayal, meselâ şunun dost, bunun düşman olduğuna hükmetmektedir. Halbuki,

---

[1] **el-Berâhîn**, s. 279.

[2] **el-Metâlib**, c. VII, s. 65.

[3], **el-Erba'în**, c. II, s. 31; **el-Berâhîn**, s. 280; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 292.

[4] **el-Metâlib**, c. VII, s. 66.

[5] **el-Metâlib**, c. VII, s. 66.

bu hüküm bölünme kabul etmez. Her bir parça, ne vehmin tamamı, ne de parçasıdır dediğimiz taktirde ortaya çıkan yeni durum, vehim ve hayal gücü olacaktır ve bölünmezdir. Halbuki bu gücün cismânî olduğu iddia edilmişti.[1]

Diğer örnekler üçgenlik, dörtgenlik, dairelik gibi niceliklerle ilgili keyfiyetler,[2] onluk (on olmalık), beşlik gibi doğrudan niceliklerle ilgili sıfatlar[3], babalık, kardeşlik gibi izâfetlerdir.[4] Bunlar da cisimlere yüklenen ve bölünme kabul etmeyen niteliklerdir.

Sonuç olarak, arazlar, sıfatlar, izâfetler ve bilfiil dış dünyadaki bazı bölünmezler arasında, bölünebilir cisme girenler vardır; cismin bölünebilirliği, onların bölünmesini gerektirmemektedir. Dolayısıyla, bölünemez mâhiyetlere yönelik bilgiyi bilenin bölünemez ve mekânsız olması gerekir hükmü yanlıştır.

Delile yönelik tenkitlerde, cevher-i ferd hariç tutulursa, en güçlü dayanak, noktanın dış dünyadaki varlığını ispat olmaktadır.[5] Aslında, noktanın ispatı da cevher-i ferdle yakından ilgilidir.

Delil-2:

(1) İnsan, küllî kavramları idrâk eder, bilir.

(2) Küllîler, sadece zihinde vardır ve fertlerinin ortak niteliklerini taşırlar. Fakat, müşahhaslıktan soyutturlar. Meselâ, zihindeki küllî insan kavramı, belirli bir ferdi yansıtmaz. Fertlerin mâhiyetlerini, o mâhiyetlere arız olan, eklenen ve her bir fertte farklı olan belirli ölçü, şekil ve konulardan uzak olarak, fakat, bütün insan fertlerindeki ortaklıkları bir arada tutarak yansıtması söz konusudur. Bu küllî, bu soyut insan suretine yönelik bilgimiz var olduğuna göre, bu bilginin mahalli ya cisim, ya cismânî, ya da ne cisim ne de cismânî olan bir şey olmalıdır.

---

[1] **el-Metâlib**, c. VII, s. 65; **el-Mebâhis**, s. 365. İbn Sînâ'ya göre hem hayvanlarda hem insanlarda bulunan vehim ve hayal gücü kesinlikle cismânîdir, soyut olan güç ise insanlardaki akıl gücüdür. Bkz. **eş-Şifâ/et-Tabîiyyât**, c.II **(en-Nefs)**, s.166-170; **en-Necât**, s.162-163, 169-170; **el-İşârât**, s.214, 238, 246; **Risâle fi'l-Kuva'n-Nefsâniyye**, s.166-167; **Ahvâlu'n-Nefs**, s.60-62, 71, 74-79.

[2] Bkz. **el-Metâlib**, c. VI, s.57, c. VII, s. 67.

[3] Bkz. **el-Metâlib**, c. VII, s. 66-67.

[4] **en-Nihâye**, vr. 299a; **el-Mebâhis**, c. II, s. 363, 365; **el-Erba'în**, c. II, s. 31; **el-Berâhîn**, s. 280; **el-Metâlib**, c.VI, s.57, c. VII, s. 65; **el-Me'âlim**, s. 119.

[5] **İşârâtu'n-Nuzzâr**, vr. 88a; **en-Nihâye**, vr. 300b; **el-Mulahhas**, vr. 235b.

(3) Bu bilginin, yani küllî soyut insan suretinin bölünemeyeceği, bölündüğü taktirde soyutluğu ortadan kalkacağı, bu suretin cisme girmesi durumunda belirli şekil, ölçü ve konum kazanıp soyutluğu kalmayacağı bilindiğine göre,

(4) İster bilgi (küllî suret) isterse bilginin mahalli olsun, her iki durumda da "cismin daima bölünebilirliği" söz konusu olduğu için, küllî bilgiyi bilen cevher, ne cisim ne de cismânî olacaktır. (Bir önceki delilde, bölünemez mâhiyetlere yönelik bilgi ve bu bilgiyi kabullenen mahalle ilgili ihtimaller ve sonuçlar tekrarlanacaktır). Öyleyse, insan ruhu, soyut bir cevherdir.[1]

Öncüllerinin tafsilatına değinmeksizin sunduğumuz bu delil, bir önceki delille ortak olan noktalarda yine aynı itirazlara maruz kalacaktır. Râzî'nin bu delile yönelik başka itirazları da vardır. Düşünürümüzün çok zayıf olarak nitelediği bu delile yönelik tenkitleri şu şekilde özetlenebilir:

Öncelikle bu delil "bilmek, bilinenin mâhiyetine denk suretin bilende oluşmasından (irtisâm) ibarettir" esasına dayanmaktadır. Râzî, bilmenin bu olmadığını iddia eder.

İkincisi, bu esasın kabul edildiği farz edilse bile, sözü edilen küllî suretin, ferdî arazlardan soyutlanmış olduğu, diğer ifadeyle zihinde, soyut bir insan suretinin var olduğu konusunda sorunlar vardır.

Öncelikle bu "soyutluluk"tan ne kastedildiği anlaşılmalıdır. Küllî suretin bilende hasıl olmasından, bilinenin mâhiyetine denk veya onu temsil eden suretin bilende hasıl olması mı, yoksa o surete yönelik bilginin hasıl olması mı kastedilmektedir? İlki düşünülemez. Çünkü, yokluğu aklettiğimiz zaman, bizde ona denk bir suretin hasıl olması gerekir. Halbuki, yokluk, sırf yokluktur; mâhiyetine denk bir sureti olduğu söylenemez. Soyut varlıkları bilmek konusunda da benzer durum söz konusudur. Küllî surete yönelik bilginin (tasavvurun) bilende hasıl olması kastediliyorsa, delilin amacı açısından bunun bir faydası olmaz. Çünkü, küllî olan husus, meselâ insan fertleri arasında ortak olan "insanlık" (küllî insan)dır, "insanlığı bilmek" değildir. Küllî insanın hariçte varlığı yoktur. Böyle olunca küllî insanı bilmenin, hariçteki ilintiler eşliğinde olması, sırf insanlık kavramının küllî olmasına zarar vermez.[2]

---

[1] **el-Mebâhis**, c. II, 376-377; **en-Nihâye**, vr. 298b; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 292; **el-Metâlib**, c. VII, s. 69-73.

[2] **el-Metâlib**, c. VII, s. 75-76.

Ayrıca, bilgiyi, bilinenin mâhiyetine denk veya onu temsil eden suretin bilende hasıl olmasından ibaret gören felsefî sistem açısından, "zihnî insan küllîdir" hükmü çılgınca ve ölçülüp tartılmadan söylenmiş bir sözdür. Çünkü, akıldaki bu suretin kendisi cüz'îdir ve üstelik yine cüz'î bir akılda hasıl olmaktadır. O halde, akıldaki küllî suretin gerçek anlamda soyut olduğunu iddia etmek de yanlıştır. Bilakis, bu küllî suret için, ancak mecazî anlamda soyut nitelemesi yapılabilir. Zira, filozoflara göre, bu küllî suret, ona ait cüz'îlerdeki yani fertlerdeki ortak arazları, bu arazlara herhangi bir belirlilik vermeksizin ihtiva eder. Meselâ, insan sureti, bu ortak suretin ortak niteliklerini taşırken, boy ölçüsü, ten rengi, yüz şekli, saçları belirli bir ferdi yansıtmaz, dolayısıyla, bu tür belirlemeler yabancı arazlar anlamına gelir. Bunların belirgin olması soyutluğu kaldırır, belirli bir ferdi canlandırır. Bu yüzden, soyut insan suretinin bölünmesi de düşünülemez. Mantık açısından da en fazla iki parçaya bölünebilir derken, cins ve fasla kadar ayrılabileceği kastedilir "İnsan"ın, "hayvan" ve "nâtık"a ayrımı gibi. Bu taktirde, soyut kavramın kendisi ortadan kalkar. İşte filozofların kastettikleri soyutluk, o kavramının ortak niteliklerinin sabit, yabancı ve müşahhas niteliklerinin hariç olması anlamındadır. Ortak arazlara "ilk arazlar", ferdileştirici, belirleyici olan ve bu ortak arazlara yabancı olan arazlara da "ikinci arazlar" diyelim. İşte, küllî insan kavramında bu ikinciler alınmaz. Hislere dayalı algılamada ise bu ikinciler mutlaka bulunur. Eski filozoflar, öğrencilerin anlayabilmesi için, akıldaki bu küllî ortak insan suretine mecazî anlamda "soyut suret", bu surete yönelik bilgiye de "küllî soyut bilgi" demişlerdir. Çünkü, bilgi, onlara göre bizatihî küllî ve soyuttur. Fakat, sonra gelenler (İbn Sînâ'yı kastediyor), onların maksadını anlamamışlar ve akılda gerçekten soyut küllî bir suret olduğunu zannetmişlerdir.[1] Râzî, külli bilgiyi veya diğer ifadeyle küllî bakış açısını, hariçteki soyut veya soyut olmayan varlıklara yönelik aklî küllî bilgiyi reddetmiyor. Fakat, küllî bilgiyle özdeşleştirilen küllî suretin, her hâlükârda ortak nitelikleri taşıyan "ortak suret" olduğu için gerçek anlamda soyut olmadığını, akılda ona yönelik bir belirginliğin, ferdileşmenin devam ettiğini belirtiyor. Bu açıdan insanlık kavramı sadece insan olmaklık olarak küllîdir fakat, bunu yansıtan suretin soyutluğu söz konusu değildir. Dolayısıyla, soyut olduğu iddia edilen suret hâlâ cismânîdir. Cismânî olunca, cisme hulûl etmesine yönelik

[1] **en-Nihâye**, vr. 301b-302a; **Ş. el-İşârât**, s. 194, 209-210.

bir engel kalmayacaktır. Diğer ifadeyle, böyle bir suretin, soyut olduğu kabul edilen nefse girmesi imkânsız olacaktır. Bu ise delili geçersiz hale getirmektedir.

Ayrıca, küllî soyut diye nitelenen bu suret madem ki belirli bir ferdi yansıtmaksızın, diğer ifadeyle dıştaki diğer fertlerin "insan" olmaklıklarındaki ortaklıkları taşıyor anlamında soyut ise, bu ortaklıklar hepsinde olduğu gibi belirli bir fertte de bulunuyor demektir. O halde belirli bir ferd idrâk edildiğinde, küllî insan kavramı da cisim tarafından idrâk edilmiştir, denilebilir.[1]

Küllî soyut insanın dış dünyada bulunamayacağı ancak zihinde bulunabileceğine yönelik bütün delillerin, aynı küllî soyut suretin zihinde bulunamayacağını da gösterdiğini vurgulamaya çalışan Râzî, zihinde varlığı kabul edilebilen küllî suretten için "var mı, yok mu" sorusunu sorar. Var cevabı veriliyorsa, her var olan şeyin belirginliği ve ferdîliği olacağından, küllî olmasının imkânsızlığı da iddia edilebilecektir.[2]

Delil-3:

(1) Akledici güç, sonsuz etkinliklere (fiillere) güç yetirir.

(2) Cismânî güçlerden hiçbiri sonsuz etkinliklere güç yetirmez.

(3) O halde akledici güç, cismânî güçlerden değildir.[3]

İdrâk (biliş, aklediş) etkinliktir. Akledici güç sonsuz sayıdaki (çeşitli) şekilleri ve sayıları idrâk eder.[4]

Her cismânî güç, bulunduğu mahallin bölünmesi sebebiyle bölünür. Bu gücün bir kısmının etkinliği, gücün tümünün etkinliğinden daha az olacaktır. Diğerinden az olan şey, sınırlı ve sonlu demektir. O halde, gücün bir kısmı da sınırlı ve sonludur. Tüm güç, kısmî güçten ne kadar çok olursa olsun o da sınırlı ve sonlu olacaktır. Cisim de sınırlı olduğuna göre, cismânî güç de sınırlı olmalıdır.[1]

Yine kısaca naklettiğimiz bu delile yönelik çok sayıdaki tenkitlerden bazıları şöyle özetlenebilir:

---

[1] **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 297.

[2] **Ş. el-'Uyûn**, c. III, s. 100.

[3] **İşârâtu'n-Nuzzâr**, vr. 87b; **en-Nihâye**, vr. 298b; **el-Mebâhis**, c. II, s. 372-373; **el-Mulahhas**, vr. 323a; **el-Metâlib**, c. VII, s. 76; **el-Me'âlim**, s.119; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 297.

[4] **en-Nihâye**, vr. 298b; **el-Mebâhis**, c. II, s. 373; **el-Mulahhas**, vr. 323a; **el-Metâlib**, c. VII, s. 76; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 297.

Öncelikle, akledici gücün sonsuz etkinliğe sahip olduğu kabullenilemez. Hatta, filozoflar açısından bu güç, bir etkinlik sahibi bile olmamalıdır.[2] Çünkü, filozoflara göre bir şeyi idrâk etmek, akletmek, bilmek, o şeyin suretinin (aklî suretin) bilende hasıl olması, resm olması demektir ki bu bir etkinlik değil, edilgenliktir. Sonsuz sayıda edilgenlik filozoflara göre cisimler için geçerlidir.[3]

Buna karşın şöyle denilebilir: İdrâkler iki türlüdür. Tasavvurlar ve tasdikler (hüküm vermeler). Tasavvurun edilgenlik olduğunda şüphe yoktur. Fakat, tasdik etkinliktir. Zira, tasdik, iki tasavvurun birini diğerine dayandırmak suretiyle, zihnin hüküm vermesidir. Bir diğer ifadeyle, öncülleri birleştirmek veya tahlil etmektir ki, bu bir etkinliktir.[4]

Bu savunmaya şöyle cevap verilebilir: Tasdik adı altında gerçekleşen olay, nihayetinde, iki mâhiyetten birinin, diğeriyle vasıflanabileceğine veya vasıflanamayacağına inanmaktan ibarettir. Zihinde, "şu, şu vasfa sahiptir, şöyledir", veya "şu... değildir" diye hüküm vermek, bu kanaatin nefs cevherinde yerleşmesidir. Bu durumda nefs, alıcı ve kabullenici konumundadır. Dolayısıyla, edilgenliği söz konusudur.[5] Ayrıca, filozoflara göre, nefs basîttir ve basît olandan sadece tek eser ortaya çıkar. Aynı anda hem etkin hem de edilgen olmaz, sadece birine ilke olabilir. Halbuki, burada, tek gücün, aynı anda hem bilgiyi (aklî sureti) kabullenişe, dolayısıyla, edilgenliğe, hem de birleştirme ve tahlil denilen tasdike, dolayısıyla, etkinliğe sahip olması söz konusudur.[6] Üstelik, filozoflara göre, cismânî olmasına rağmen hayal gücü sonsuz etkinliklere bulunabilmektedir.[7]

Akledici gücün etkinlik sahibi olduğu kabul edilmiş olsa bile, "sonsuz etkinlik"ten neyin kastedildiği açık değildir. Aynı anda, sonsuz etkinlik kastediliyor ise bu imkânsızdır. Zira, tecrübeyle biliyoruz ki, zihnimizi birçok bilinene bir defada yönlendirmek zordur. Ulaştığı bir dereceden sonra yine bir etkinliğe güç yetirmesi kastediliyor ise, bu husus cismânî güçler için de geçerlidir. Meselâ, hayal gücü hangi şekli

---

[1] **el-Metâlib**, c. VII, s. 77; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 297.

[2] **en-Nihâye**, vr. 302a; **el-Mulahhas**, vr. 327a.

[3] **en-Nihâye**, vr. 302a; **el-Mulahhas**, vr. 327a; **el-Mebâhis**, c. II, s. 373; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 297.

[4] **el-Mebâhis**, c. II, s. 374.

[5] **el-Metâlib**, c. VII, s. 78-79.

[6] **el-Mebâhis**, c. II, s. 374.

[7] **el-Metâlib**, c. VII, s. 77.

tasavvur etse, ardından başka şekilleri de tasavvur edebilir. Yine, yeryüzünün çekim gücü (teskîn) kesintisizdir.[1]

Buna karşın, cismânî güçlerin sonsuz etkin olamayaçağı, en nihayetinde etkinlikte bulunamayacağı bir dereceye ulaşmasının mutlak olduğu söylenebilir. Fakat, bu taktirde aynı hüküm, akıl gücü için de geçerli olacaktır. Yani, akıl, daha fazla etkinlikte bulunamayacağı bir noktaya gelebilir. Aklımız bu hükmün, cismânî güç ile, aklî güç arasında farklı olması gerektiğine işaret etmemektedir.[2]

Akledici gücün sonsuz etkinliği var kabul edilse bile, buna dayanılarak akledici gücün, cismânî bir güç olamayacağını iddia etmek doğru olmayacaktır. Çünkü, filozoflara göre, felekî nefsler, cismânî güçlerdir. Bununla birlikte, sonsuz hareket ettirmeye güç yetirmektedirler.[3] Buna karşın "Felekî nefs, her ne kadar cismânî güç ise de, güç ve yetkinliğini, faal akıldan (veya mufârık akıllardan) gelen sürekli feyzden almaktadır. Bu kesintisiz desteğe sahip olduğu için sonsuz etkinliklerde bulunabilmektedir" cevabı[4] verilecek olursa, aynı yorum cismânî bir akıl gücü için de geçerli olacaktır. Yani, nâtık nefsler de cismânî bir güç olmakla beraber, mufârıklardan gelen feyzin kesintisizliği nedeniyle sonsuz etkinliklerde bulunmaktadır, denilebilir.[5]

Delil-4: Bu delil, cüz'îlerin de ruh tarafından idrâk edildiğini savunanlara aittir.[6] Platon'un dayandığı[7] ve Ebu'l-Berekât'ın bu konuda en güçlü delil diye sunduğu[8] delil özetle şöyledir:

---

[1] **en-Nihâye**, vr. 302a; **el-Mulahhas**, vr. 327a.

[2] **el-Metâlib**, c. VII, s. 78.

[3] **İşârâtu'n-Nuzzâr**, vr. 89b; **en-Nihâye**, vr. 302a; **el-Mebâhis**, c. II, s. 375; **el-Mulahhas**, vr. 327b; **el-Metâlib**, c. VII, s. 80; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 299.

[4] Bu cevabı veren İbn Sînâ'dır. Bkz. **el-Metâlib**, c. VII, s. 80. İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, s.398-399.

[5] **en-Nihâye**, vr. 302a; **el-Mebâhis**, c. II, s. 375; **el-Mulahhas**, vr. 327b; **el-Metâlib**, c. VII, s. 80; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 299-300. İbn Sînâ'nın savunmasına yönelik bu tenkidin, öğrencisi Behmenyâr (ö. 458/1066) tarafından tabiî (tıbbî) ölümün kaçınılmaz olduğu konusunda yöneltildiği belirtilir. İbn Sînâ'nın bu tenkide verdiği cevap şudur: "Felekî nefsin cismânî kuvvet olmakla beraber mufarık akıldan gelen feyiz sebebiyle sonsuz etkinliğe sahip olması karşısında, bedenî kuvvetin sonlu etkinlikte bulunmasına karşın akıldan destek görmemesinin temel sebebi, bedenin zıt tabiatlardan mürekkep olmasıdır." (**el-Mebâhis**, c. II, s. 274; **el-Mulahhas**, vr. 299b).

[6] **en-Nihâye**, vr. 299b; **el-Mulahhas**, vr. 324a.

[7] **el-Mebâhis**, c. II, s. 384.

[8] **el-Metâlib**, c. VII, s. 86.

(1) Biz, dış dünyada bulunmayan, sadece zihnimizde, aklımızda var olan bazı suretler hayal edebilmekteyiz. Meselâ, ateşten veya yakuttan bir dağ, şaraptan, kandan veya civadan bir deniz gibi.

(2) Bu hayalî suretlerin bizdeki mahalli ya cisim, ya cismânî, ya da ne cisim ne de cismânî olmalıdır.

(3) Büyük bir suretin küçük bir mahalde (cisimde) resmolması (nakşolması, belirmesi, intibâ') imkânsız olduğuna göre ilk iki ihtimal düşünülemez. Dolayısıyla, bu suretlerin kendisinde bulunduğu nefs, soyut bir cevherdir.

Sözü geçen suretler arasında veya dış dünyada varlığı olanlarla bu suretler arasında ayırım yapabildiğimize göre, bunlar zihinde vardır. Çünkü, ayırt edilebilecek şey, sırf yokluk olamaz.[1] Hatta, bazı insanlarda bu zihnî suretleri hayal etmek o derece güçlü olur ki, gerçekten dış dünyada varmış gibi algılarlar.[2]

Dağ veya deniz sureti gibi büyük suretlerin onlara nispetle çok küçük kalan beden cisminde resmolması (intibâ') aklen imkânsızdır.[3] Tabi ki bu imkânsızlık, beyin veya onun bir bölümü için de geçerlidir.[4]

Mademki bu suretlerin aklımızdaki mevcudiyetini kesin olarak biliyoruz, o halde bunların bulunduğu mahal, ne cisim ne de cismânî olmalıdır.

Râzî tarafından bu delile yönelik olarak sunulan tenkitler şu iki nokta üzerinde yoğunlaşır:

Öncelikle, nefs, hacimlikten, ölçülebilir olmaktan soyut ise, şekle ve ölçülebilire mahal olması düşünülemez.[1] Meselâ, bir kare hayal ettiğimizde bu karenin dört kenarının da birbirinden ayırt edilebilmesi gerekir. Yoksa, kare olmaz. Kare olabilmesi için, karelik şeklinin olması gerekir. Bu belirli kareyi oluşturan kenarların her biri, mâhiyet olarak diğerinin aynıdır. Uzunluk, renk, kalınlık gibi ilintileri de aynı olan bu kenarları, birbirlerine yönelik göreceli konumlarına dayanarak ayırt edebiliyoruz. Mâhiyet ve ilintiler açısından ortak olmasına rağmen, birini diğerinden ayırt edebileceğimiz tarzda kenarlara sahip bu belirgin kare şekli, nefs denilen aynı ve tek

---

[1] **en-Nihâye**, vr. 299b; **el-Mebâhis**, c. II, 384-385; **el-Mulahhas**, vr. 324a; **el-Metâlib**, c. VII, s. 86-87.

[2] **el-Metâlib**, c. VII, s. 87.

[3] **el-Mebâhis**, c. II, s. 384; **el-Letâif**, vr. 82b.

[4] **en-Nihâye**, vr. 299b; **el-Metâlib**, c. VII, s. 87.

mahale resmolduğunda yine ayırt etme devam etmektedir. O halde, bir kenarın resm olduğu mahal ile diğer kenârların resmolduğu mahaller ayrı olmalıdır. Aynı şey mâhiyet ve ilintileri aynı olan iki eşit kare için de söz konusudur. Nefs, bu cüz'îyi, bu belirli şekli idrâk ettiğine ve kenarların ayrımını sağlayabildiğine göre, ya (a) nefsin kendisi kare şeklini alacaktır. Yani, kare şekli ona resmolacaktır. Bu taktirde nefsin soyutluğu kalkar, cismânîliği zorunlu olur. Çünkü, ayırımın olabilmesi için şeklin belirdiği ve kabullenildiği mahallin cisim olması gerekir. Mührün şeklini alan mumun ve şekilleri yansıtan aynanın cisimliği gibi. Ya da (b) kare şeklinin nefste mevcut olmaması gerekecektir. Halbuki nefste, kare şekli resmolmamıştır demekle, nefs bu kare şeklini idrâk etmemiştir demek aynı anlama gelecektir. Sonuç olarak, bu hayalî suretin, soyut bir cevherde resmolması düşünülemez. Halbuki delil, kadim filozofların vardığı bu sonuncun aksini savunmaktadır.[2] Zira, nefsin cüz'îleri de algıladığını ve suretlerin resmolmasını asıl almaktadır.[3]

İkinci husus: Her türlü maddi ölçülerden soyut olan bir cevherde, belirli ölçülere sahip bir suretin resmolması akıl dışı görülmüyorsa, büyük bir şeklin küçük cisimde resmolması da akıl dışı görülmemelidir. Hatta, aklımıza danıştığımızda, bu ikinci ihtimal birinciden daha ağır basmaktadır. Diğer bir deyişle, büyük cismin sureti ile onu kabul edecek küçük cisim arasındaki irtibat ve yakınlık, büyük cismin sureti ile şekilsiz ve soyut olan bir şey arasındaki irtibattan daha büyüktür, daha çok mümkündür.[4]

Şimdi, ruhun genel anlamda cisimliğini, özelde kelâmcıların kabul ettiği şekilde bedenin tümüne (ateşin kömüre, gül suyunun güle, yağın susama sirâyeti gibi) sirâyet edici ve latîf, canlı, akledici, nuranî olma niteliklerini Fâil-i Muhtâr'ın iradesi sonucu yüklenmiş bozulmaz, parçalanmaz, yok olmaz özel cisimler olduğunu savunan görüşlere karşı filozofların ileri sürdüğü delillerden[5] birini örnek olarak sunmak

---

[1] **en-Nihâye**, vr. 299b; **el-Metâlib**, c. VII, s. 87.

[2] **el-Mebâhis**, c. II, s. 352-353, 385; **el-Mulahhas**, vr. 332b-333a; **el-Metâlib**, c. VII, s. 89.

[3] Soyutluğuna rağmen ruhun, suretlerin resmolması yoluyla idrâkine örnek olarak sunulan aynadaki suretler, Râzî'ye göre, aynada resmolmuş (intibâ') değil, sadece yansımış durumdadırlar ve arazdırlar (**el-Mulahhas**, vr. 310b-311a; **el-Metâlib**, c. VII, s. 98).

[4] **el-Mebâhis**, c. II, s. 385; **el-Metâlib**, c. VII, s. 88.

[5] Bu deliller için bkz. **el-Metâlib**, c. VII, s. 104-127; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 30-43; **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 49-51; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 285-300.

istiyoruz. Başka ek deliller de içeren bu delile yönelik bazı tenkitlere verilen cevaplar da yine filozofların bakış açısıyla ortaya koyulmuş görünmektedir.

İnsan ruhu, cisim kabul edildiği taktirde, dört ihtimal söz konusu olacaktır: Bu cisim, ya (a) beden toplamından, ya (b) bedenin genceline girmiş, ya (c) bedendeki bir uzva girmiş, ya da (d) beden dışındaki bir cisimden ibaret olacaktır. Bu ihtimaller geçersiz olduğuna göre, geriye, ruhun soyutluğundan başka ihtimal kalmamaktadır. O halde, ruh soyuttur.

Ruhun, beden toplamından ibaret olması düşünülemez. Çünkü, biliyoruz ki duymak, görmek, hayal etmek, düşünmek vb. hususlar, elde, bacakta ve birçok müstakil organda bulunmamaktadır. O halde, bedenin tümünü bu vasıflarla niteleyemeyiz.[1] Meselâ, bilen, güç yetiren, isteyen vs., bu beden toplamıdır diyemeyiz.[2] Bütün parçaların ayrı ayrı olarak bilici, güç yetirici olduğunu kabul edersek, tek arazın birçok mahale girdiğini kabul etmemiz gerekecektir ki bu imkânsızdır. Her bir parçanın belirli oranda bilgi ve güç sahibi olduğunu söylersek, bu taktirde kendi varlığının tek bir bütün, tek bir benlik olduğunun şuurunda olan insan, bir bilen değil birçok bilenlerden ibaret olacaktır.[3]

Ruhu, bedenin her tarafında bulunan ve onun bütün parçalarıyla iç içe geçmiş bir cisim (veya cisimler toplamı) olarak düşündüğümüzde de yukarıdaki imkânsızlıklar söz konusu olacaktır.[4]

Ruhu, bedendeki belirli bir uzva girmiş cisim olarak kabul edersek, bütün bu niteliklere sahip ve bu fiilleri gerçekleştiren cismi ihtiva eden müstakil bir organ bulmamız gerekir. Halbuki böyle bir organ bulamıyoruz.[5]

Dördüncü ihtimal, yani ruhun beden dışındaki bir cisim olması ihtimali zaten zarurî olarak akıl dışı görülür.[1]

Buna karşın, ruhun soyutluğu kabul edildiğinde bu sorun kalmayacaktır. Ruh, soyut olunca, onun bedendeki bütün uzuvlara ve parçalara nispeti aynı olacak, bazı uzuvları kullanması diğer bazısını kullanmasından daha zor olmayacaktır.[2]

---

[1] **el-Metâlib**, c. VII, s. 116-117; **el-Letâif**, vr. 82b; **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 49; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 30.
[2] **el-Metâlib**, c. VII, s. 121.
[3] **el-Muhassal**, s. 329; **el-Letâif**, vr. 82b; **el-Mefâtîh**, c. XXI, s.44, 50.
[4] **el-Metâlib**, c. VII, s. 117.
[5] **el-Metâlib**, c. VII, s. 117; **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 49.

İkinci ve üçüncü ihtimalin geçersizliğini gösteren başka deliller de vardır. Meselâ, ruhu, bedenin geneli değil sadece bir yerindeki tek cisim veya cisimler grubu olarak kabul ettiğimiz taktirde bu cisim, "temas" aracılığıyla etkin olacaktır. Dolayısıyla, bedendeki diğer cisimlere dayanarak faaliyet gösterecektir. Bilineceği üzere, bir etkinlik ne kadar az sayıda aletle gerçekleşirse o kadar kolay olur. Aksi taktirde, o etkinlik o kadar zorlaşır. Hem ayrıca, bu bir tek cismin, beden parçalarının hepsine birden temas etmesi düşünülemez. Zira, bir cisim, aynı anda birden çok yerde bulunamaz. Dolayısıyla, böyle bir ruhun, bedenin bazı parçalarındaki etkinliği, diğer bazılarındaki etkinliğinden daha kolaydır, diyebilmemiz gerekir. Fakat, ruhun, meselâ, göz aracılığıyla görme etkinliği, kulak aracılığıyla duyma etkinliğiyle aynı olduğuna; biri diğerinden daha kolay veya zor olmadığına göre, ruhun bütün uzuvları kullanmasındaki tesirinin aynı seviyede olduğunu bilmekteyiz. O halde, ruhun, beden içindeki bir cisim olmaması gerekir.[3]

Ruhun, kalp veya beyin gibi, belirli özgün bir şekli olan organ değil, o organda bulunan özel cisimler olduğu, bu yüzden bütün beden organlarından habersiz haldeyken dahi, insanın kendi varlığının şuurunda olduğu belirtilebilir.[4] Daha güçlü bir tenkit olarak, insanın, belirtilen durumdayken (kalp ve beynin şuurunda olmazken), soyut bir cevhere yönelik şuursuzluğu daha üst seviyededir, denilebilir.[5]

Bu durumda şu sorun çıkar: İnsanın zatı (ruhu) mekânlı bir cevher (yani cisim veya cisimler grubu) olsaydı, kendi zatını bilen insanın, ruhun mekânlı olduğunu da bilmesi gerekirdi. Halbuki, "ben yaptım, dedim" derken, insan kendi varlığından habersiz olmamasına karşın, bu varlığın, bu özün mekânlı olduğundan habersizdir. O halde, ruh denilen özün mekândan soyut olması gerekir.[6]

Buna karşın, aynı durumdaki insanın, kendi özünün soyutluğunu da biliyor olması gerektiği, soyutluğunun şuurunda olmadığına göre, ruhun soyut bir cevher olmaması gerektiği ileri sürülebilir. Fakat, bu da geçerli bir iddia olmayacaktır. Çünkü, soyutluktan maksat, ruh cevherinin mekânlı olmadığı gibi, mekânlıya girmiş de ol-

---

[1] A.e., c. VII, s. 118, 123.
[2] A.e., c. VII, s. 123.
[3] A.e., c. VII, s. 121-122.
[4] A.e., c. VII, s. 105-106.
[5] A.e., c. VII, s. 106.
[6] A.e., c. VII, s. 106.

madığıdır. Bu ise, ruhun ne olmadığına yönelik (selbî) bir kayıttır. Halbuki, ne olmamak kaydı, ruh cevherinin mâhiyetine yönelik ayrılmazlardan değildir. Dolayısıyla, kendi özgün zatının şuurunda olmak, diğer ifadeyle, zatın biliniyor olması, bu selbî sınırlamanın şuurunda olmaksızın da geçerlidir. Fakat, ruh mekânlı olsaydı, onun mekânlılığının şuurunda olunması gerekecekti. Zira, mekânlı olma kaydı, cismin ayrılmazıdır.[1]

Bedenle iç içe geçmiş cisim ruh görüşüne göre, bu cismin bazı parçaları gözde, bazıları kulakta, bazıları kalpte, bazıları beyinde, kısacası, ruhun her bir parçası, bedenin her bir parçasında bulunmakta ve orada tasarrufta bulunmaktadır.

Bu ise şu üç yönden geçersizdir: Öncelikle bu görüşe göre ruh, farklı uzuvlara dağılmış birçok parçanın toplamından ibaret olacaktır. Bu durum, ruhun tek olduğu görüşüyle çatışır.[2]

İkincisi: Bu görüş geçerli farz edildiği zaman her bir ruh parçasının, belirli bir uzuvda müstakil olarak tasarrufta bulunduğu kabul edilecektir. Bu taktirde ruh parçalarının kendilerine özgü fiilleriyle uğraşması, diğer parçaların kendilerine özgü fiilleriyle meşgul olmasına engel teşkil etmeyecektir. Halbuki, insan, öfke anındayken şehvetle veya sağlıklı düşünceyle meşgul olamamaktadır.[3]

Üçüncüsü: "Bedenin her bir parçasına, ruhun her bir parçası denk düşmektedir ve her bir beden parçası, aletlerin aracılığına gerek kalmaksızın doğrudan hareket ettirilmekte, böylece ruhun bütün uzuvlara nispeti aynı olmaktadır" tarzında, bu görüşü savunmaya yönelik ifadeler de geçersizdir. Zira, bu durumda, hayat gücünü kabullenme açısından bütün uzuvların toplamı (yani beden) tek ve müstakil olacaktır. Yani, tüm beden, hayatî bir organ gibi görülecektir. Halbuki, böyle olmadığı açıktır. Zira, kalp ve beyin, diğer organlardan daha öncelikli ve hayatîdir.[4]

Ayrıca "varlığının, diğer deyişle "ben"inin şuurunda olmak bütün hayvanlarda bulunduğuna göre, onların da soyut nâtık nefs sahibi olduğunu kabul etmek gerekir" şeklinde, tenkide dayalı bir savunma da geçerli olmayacaktır. Çünkü, hayvanların, kendilerine özgü nefslerini gerçek anlamda idrâk ettiklerini, yani insanda olduğu gi-

[1] A.e., c. VII, s. 106-107; **el-Mefâtîh**, c. XXI, s.47.
[2] **el-Metâlib**, c. VII, s. 122.
[3] A.c., c. VII, s. 122.
[4] A.c., c. VII, s. 123.

zım tarihlerine göre eserlerini tek tek değerlendirmek suretiyle sunmak istiyoruz. Eserlerin telif tarihleriyle ilgili kesin ve tahmini bilgilere daha önce işaret olunmuştur.

Râzî, günümüze ulaşan ilk eserlerinden *İşâretü'n-Nuzzâr*'da (yazım tarihi tahminen h. 565-573/1170-1179 arası) insanın hakikati konusunu ele alırken öncelikli amacının, filozofların görüşünü iptal etmek olduğunu belirtir. Buna göre, insanın hakikati "insan bedenindeki değişmez, kaybolmaz aslî cüzler"den ibarettir.[1] Her insanda bulunan bu aslî cüzler yanında, bir de bunların dışında kalan, yerlerini zamanla yenilerine bırakan cüzler vardır ki, bu sınıflamayı anlatmak amacıyla bunlara aslî olmayan anlamında "geriye kalan, artık (fâdıle) cüzler" denilir. Bir insandaki aslî cüzler, diğerindekine nispetle artık olabilir. Kimlik sahibi şahsın iadesi için, aslî cüzlerin iade edilmesi kâfidir.[2] Böylece, "yok olanın iadesi" sorunu yaşanmayacaktır. Aslî ve kalıcı cüzlerin varlığını ispat için, ömrün sonuna dek bedende görülen kalıcı yara izlerini delil gösteren Râzî, insanın kendini (nefsini) bilmesini, bu aslî cüzleri bilmesi anlamında kabul eder. Fakat, bu biliş, aslî cüzlerin şekline ve konumuna yönelik değil, onların etkin ve tasarruf sahibi olduğuna yönelik bir biliştir. Bu açıdan, "Ruh, Rabbimin emrindendir" ayetinde kastedilen ruh, bu aslî cüzlerdir denilebilir.[3] Ruhun soyut olamayacağına dair sadece bir delil zikreden[4] Râzî'nin, bu eserinde Eş'arî'nin görüşlerine sımsıkı bağlı olduğunu ve ona tenkitte bulunmadığını belirtmeliyiz.

575-576/1179-1180 senelerinde kaleme alınan dört önemli eser (*el-Mebâhis, Şerhu'l-İşârât, el-Mulahhas, en-Nihâye*), birbirlerine yönelik atıfların sayı ve konuları itibara alınarak, ancak tahminî bir sıralamaya tabi tutulabilecek durumdadır. Yazılış amaçları farklılık içerse de birçok görüşün, hemen hemen aynı ifadelerle tekrar edilmesi, daha öncesinde düzensiz ve müsvedde halde bulunan zengin notlardan yararlanılması, güçlü bir hafıza ve muhakemeye, ufak hatlı ve hızlı bir kitabete sahip olunması sebebiyle iki sene gibi kısa bir sürede bu dört eser "aynı malzemenin farklı

---

[1] **İşârâtu'n-Nuzzâr**, vr. 86b. 89b.

[2] A. e., vr. 91a.

[3] A. e., vr. 90a. Kalıcı yara izlerinin, sağlam bir delil olmadığını anlayan Râzî, genç yaşta kaleme aldığı *İşârâtu'n-Nuzzâr* dışındaki eserlerinde bu delili bir daha kullanmayacaktır. Nitekim, yara izleri ve benler ile sınırlayarak bedendeki bazı parçaların ömür boyu kalıcı olabileceğini savunan İbn Sînâ'yı şu şekilde tenkit edecektir: "Gıda parçaları yara izinin veya benin bulunduğu yere ulaştığında, oraya benzer duruma geçebilir, oranın yapısına bürünebilirler." (**el-Mebâhis**, c. I, s. 694).

[4] **İşârâtu'n-Nuzzâr**, vr. 86b.

kullanımları" gibi telif edilebilmiştir. Telif tarihi açısından öncelik ve sonralıklarında birini diğerine tercih edemeyeceğimiz ve son şekillerini verme (tebyîd) açısından belki de başa baş yürütülen bu eserlerden *el-Mebâhisü 'l-Meşrikiyye* ile başlamak en uygun gözükmektedir.

Râzî, *el-Mebâhis*'teki başlıklarda ve metin içindeki ifadelerde nefsin soyutluğunu savunuyor izlenimi verir. Zira, eserin öncelikli amacı, İbn Sînâ'nın (ve onun şahsında, filozofların) görüşlerinin doğru tespiti, karşılaştırması, çelişkilerin bulunması, tenkitleri ve de İbn Sînâ'nın yaptığı veya düşünce sistemine uygun olarak yapabileceği savunmaları onun namına ortaya koyabilmektir. Bu yüzden, önce, nefsin soyutluğunu gösteren 12 felsefî delili sunar. Her bir delile ait tenkitleri ve bazılarında da bu tenkitlere karşı İbn Sînâ'nın cevaplarını, eğer cevap yoksa verebileceği tasarlanan cevapları sunar.[1] Tenkitlerin büyük çoğunluğu ruhun cisim olabileceği esasına dayanır ve aslında, "biri şöyle diyebilir, şöyle demeye hakkı vardır, eğer denilirse ki, buna yönelik itiraz şudur" gibi ifadelerin ardından gelen cümlelerin çoğu, Râzî'nin kendi görüşlerini yansıtmaktadır. İbn Sînâ'nın cevapları veya onun namına verilebilecek cevaplar ise daha çok "o halde şöyle deriz, cevap şudur, buna şöyle cevap verilebilir, cevap şöyle dememizdir" şeklinde başlar. Fakat, her iki başlangıç ifadelerinin ardından gelen cümlelerde konuşturulan taraftarlara ait fiiller birinci çoğul şahıs kipinde olduğu için (konu başlıklarının da etkisiyle) yanlış izlenime kapılmak mümkündür. Râzî'nin ileride değineceğimiz ve sabit özgün fikirleri de göz önüne alınmadığından, bu yanlış izlenim kuvvetle yerleşmiş ve Râzî'nin *el-Mebâhis*'te İbn Sînâ'nın etkisinde kaldığı iddiası ve ruhun soyutluğunu savunduğu kanaati ortaya atılacaktır.[2]

Râzî'nin, *el-Mebâhis* içerisinde, ruhun soyutluğunu kabul etmediğinin ip uçlarını ortaya koyan özgün fikirleri de aslında yok değildir. Fakat, bunların anlaşılması, Râzî'nin diğer üç eserindeki tercihlerinin genel bir bakışla da olsa bilinmesini gerektirmektedir. Buna rağmen sadece bu ip uçları dahi belli bir fikir vermektedir. Bunların çoğu, soyut ruh görüşünün ispatında temel alınan asılları veya bu asıllarla birlikte ruhun soyutluğuna dayandırılan diğer görüşleri reddetme şeklindedir. Çok sayıdaki örneklerden bazılarına kısaca değinebiliriz.

---

[1] **el-Mebâhis**, c. II, s. 359-389.

[2] Bazı örneklere konu sonunda yer verilecektir.

Râzî, küllîleri idrâk eden cevherin aynı zamanda cüz'îleri de idrâk ettiğini, cüz'îleri idrâk edenin göz, kulak gibi aletlerin kendileri olmadığı gibi, hayvânî iç ve dış duyu güçlerinin de kendileri olmadığını, bizzat nefs olduğunu kabul eder. Daha doğrusu, nefs, sistemli beden yapısındaki araçlara sahiptir. Fakat, aracı güçlere sahip değildir ve tek güçtür. Râzî, hayal ve vehim gücünün cismânî olması gerektiğini gösteren felsefî delillerin tenkitlerini yaparken, benzer deliller ortaya koymak suretiyle, aynı zamanda bu güçlerin soyut olması gerektiğinin de gösterilebileceğini savunur (Çünkü, Tanrı'nın cüz'îleri bilme konusunda bu savunmaları kullanacaktır). Dolayısıyla, cüz'îleri idrâkte ve hayvânî nefs güçlerine tahsis edilmiş fiillerde aslında tek tasarruf ve idrâk gücünün nefs olduğu, bunların ayrı ayrı güçler tarafından değil, doğrudan nefs tarafından gerçekleştirildiğini savunur. Bu durumda Râzî, nefsin soyutluğu kabul edildiği taktirde, hayvânî nefslerin de soyutluğunun zorunlu olarak kabul edileceğinin farkındadır.[1]

Başlıklara yansımasa da, metin içerisindeki ifadeleri, madde ve suret temeline dayanan cisim anlayışını[2], faal aklı[3], birden ancak bir çıkar kaidesini reddettiğini[4] göstermektedir. Bilgi ve bilmenin, bilen ile bilinen arasındaki özel bir izâfet ve izâfî bir hal olduğu savunulur.[5] En ufak parçalarına ayrılmış ve dağılmış bedenlerin iadesinin imkânsızlığını gösteren ve insanın hakikatinin aslî cüzlerden ibaret olamayacağı esasına dayanan sekiz felsefî delil nakledilir. "Çok zayıf asıllara dayandığı" için reddedilir.[6]

Şerhu'l-İşârât eserinde de Râzî'nin tutumu pek farklı değildir. Zira, bu eserin amaçları da, *el-Mebâhis*'tekinden çok uzak değildir. Aradaki fark ortak amaçların özel olarak *el-İşârât* üzerinde gerçekleştirilmesi ve İbn Sînâ namına yapılabilecek savunmaların nispeten daha az sunulmuş olmasıdır. Zaten bu yüzden, "şerh" yerine "cerh" diye anıldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, bu eserde Râzî, önce İbn Sînâ'nın metinde sunduğu fikirleri iyice takrir eder, onun düşünce sistemine uygun şekilde

[1] **el-Mebâhis**, c. I, s. 552, c. II, s. 251-257, 351, 345-357, 416, 427-428, 452.
[2] A.e., c. I, s. 263, c. II, s. 52-53, 58-59.
[3] A.e., c. I, s. 446, 475.
[4] A.e., c. I, s. 558-594, c. II, s. 253-254, 336.
[5] A.e., c. I, s. 442, 445, 450, 457, 460, c. II, s. 254.
[6] A.e., c. II, s. 450.

tefsir eder[1], ardından, tenkitlerini ve bu tenkitler içinde imalı olarak kendi fikirlerini ortaya koyar. Sonuç olarak, ruhun bedenden farklı olduğunu, sırf bedenden veya mizaçtan ibaret olamayacağını ve tek olduğunu kabul etmekle birlikte, soyutluğa yönelik delilleri reddeder. Fakat, sadece bu kadarıyla yetinir ve ruhun cisimliği konusunda sistemli bir bilgi sunmayarak, bunu okuyucuya bırakıyor görünür.[2]

Mantık kısmı "menhec"ler, hikmet kısmı ise "namat"lar adı altında onar bölüme ayrılmış ve her iki kısımda da "işaret, tenbîh, vehm, nükte" gibi ifadelerle işlenen *el-İşârât* metni, Râzî tarafından şerh edilirken "mesele, bab, fasl" gibi alt başlıklar eklenerek düzenlenmiştir. Râzî'nin belirlediği başlıklarda konuya işaret eden ifadeler de İbn Sînâ'nın görüşlerini yansıtır tarzda olduğu için *el-Mebâhis*'te olduğu gibi, yanlış anlaşılmaya müsait başlık sorunu da görülmektedir.

Mantık bölümü hariç tutulursa, *el-Mebâhis*'in özeti diyebileceğimiz el-*Mulahhas*'ta da yazılış amacı ve üslûp açısından (başlıklar dahil) benzer tavırlar sergilenir. Ruhun soyutluğunu ispat için öne sürülen 16 delili filozofların diliyle ortaya koyar[3], daha sonra bunları geçersiz kılacak tenkitleri sıralar.[4] Tabi ki bu tenkitler, ruhun cismânî olabileceği ihtimalini esas alır. İnsanî nefsin, sırf beden olmayacağını, bedenin duyumsanabilir cüzlerinden farklı olduğunu, mizaçtan ibaret olmadığını, küllîleri ve cüz'îleri idrâk edenin, iradeli ve irade dışı tüm fiilleri gerçekleştirenin nefs olduğunu kabul eder görünmektedir.[1] Genel izlenim, soyutluğun savunulduğunu göstermez. Fakat, cisimlikle ilgili sistemli bir anlayışa ulaşmak, yine okuyucuya kalmaktadır. Özgün fikirleri açık olmamakla birlikte, veya bunların biliniyor olduğu düşüncesiyle üzerinde durulmamakla birlikte, ip uçları da yok değildir (*el-Mebâhis*'te olduğu gibi). Ayrıca, soyut nefs anlayışına sahip filozofların, insanı, hakikati açısından sadece nefsten ibaret gördükleri, bedeni ise, nefsin aleti olarak kabul ettikleri belirtilerek, bu görüşün felsefedeki insan tanımıyla uyuşmadığı vurgulanır. Buna göre, insan "konuşan (düşünen) canlı (hayvan)"dır. Fakat, canlılığı vurgulanan,

---

[1] "Olurluluk (imkân) size göre, yoklukla ilgili ('ademî, sadece zihinde ve ne olmamaklıkla ilgili olan) bir durum değil mi, diye söylenecek olursa deriz ki: Evet öyledir, fakat, İbn Sînâ'ya göre varlıkla ilgili (vücûdî, dış dünyada var ve varlıklara nitelik olabilen, ne olmaklıkla ilgili olan) durumdur. Bize düşen, onun sözünü, onun esaslarına uygun şekilde açıklamaktır, başkalarının esaslarına göre değil."(**Ş. el-İşârât,** s. 29).

[2] **Ş. el-İşârât**, s. 178-286.

[3] **el-Mulahhas**, vr. 312a-325a.

[4] A.e., vr. 325a-329b.

bilindiği üzere, bedendir ve konuşan ise nefstir. Buna karşın, canlı olan da konuşur olan da nefstir, denilebilir ve bedendeki (bitkisel ve hayvânî) ayrı ayrı güçlere değil, tek güce, tek cevhere bu nitelikler yüklenirse, Râzî'nin "tercihimiz" dediği bu görüşe göre sorun kalmayacaktır.[2]

Cismânî meâdı reddedenlerin sarıldığı "yok olanın iadesinin imkânsızlığı"na karşı yine, ruhun cisimliğini öne çıkararak, insanın hakikatinin "ömrün başından sonuna dek bozulmayan aslî cisimler" olabileceği ihtimalinin de söz konusu olduğunu belirtir. Bedendeki diğer cisimlere (arta kalan, fâdıle) oranla çok az olan bu cisimler, ölüm esnasında da, birlik ve bütünlüğünde bir bozulma ve ayrışma söz konusu olmaksızın, aynen kalıcıdırlar. Meâd olayında, aslî cüzlerin iade ediliyor olması yeterlidir. Fâil-i Muhtar görüşü doğrultusunda bu ihtimal aklen uzak değildir. Ayrıca bu ihtimale gerek kalmaksızın, yok olanın iadesinin imkânsızlığı reddedilerek de cevap verilebilir.[3]

Düşünürümüzün *Nihâyetü'l-'Ukûl*'daki ifadeleri, kendi tercihinin belirlenmesi açısından diğer üç esere göre daha net ve anlaşılır durumdadır. Râzî, geniş hacimli bu eserinde, insanın hakikati konusuna başlarken, bu fasıldaki amacın "filozofların soyutluğa yönelik delillerinin sunulması ve bu delillerin tenkidi" olduğunu belirtir. Önce, filozoflara ait 14 delil sunar.[4] Ardından yine onların dilinden, nefsin sırf bedenden ibaret olamayacağına yani nefsin mevcudiyetine yönelik delilleri sunar. İnsanın hakikatinin sadece bedenden ibaret olduğu görüşünü hiçbir akıl sahibinin benimsemediğini belirterek, bu üç delile itirazda bulunmaya gerek duymaz.[5] Nefsin, mizaçtan ibaret olmadığına yönelik sadece üç delil sunar.[6] Bu delillere yönelik itirazları ise daha çok, Fâil-i Muhtâr ile irtibatlıdır. Tabi ki mizaç nefs görüşünü o da reddeder.[7] En çok tenkit ise, nefsin soyutluğunu gösteren felsefi delillere yöneliktir.[8] Bu tenkitleri sırasında, nefs için soyutluğun düşünülebildiği kadar cismânîliğin de düşünülebileceğini öne sürer. Her insanın, "ben" dediği hakikatinin, bundan 20 veya 30 sene

---

[1] A.e., vr. 330a-331b.

[2] A.e., vr. 331a.

[3] **el-Mulahhas**, vr. 102b, 351ab.

[4] **en-Nihâye**, ve. 298-300a.

[5] A.e., vr. 300ab-304a.

[6] A.e., vr. 300b-301a.

[7] A.e., vr. 304a.

[8] A.e., vr. 301a-304a.

önce de mevcut olan "ben"in olduğunun bilincinde olup, "ben"in varlığının kesintisiz devamına karşın, beden hücrelerinin sürekli değiştiği, yerini yenilerinin aldığı, bu hücrelerin bir kısmının bu değişimin haricinde kalamayacağı, hepsi için bu hükmün geçerli olacağı şeklindeki felsefî delile karşı[1] şu ihtimali öne sürer:

Her insanın bedeninde, o insanın yaratılışından başlayarak ömrünün sonuna dek kalıcı olan aslî cüzlerin varlığı niçin söz konusu olmasın? Beden cüzlerindeki çözünümün, değişimin genel olması, bu işlemin tabiat gücüne dayandırılmasında geçerli olur. Fakat, bize göre bunların hepsi her şeye gücü yeten ve dilediğini yapan Allah'ın fiiline dayandırılır. Dolayısıyla, Allah tarafından bedendeki aslî ve özel cüzlerin ömrün başından sonuna dek korunmuş olması suretiyle o insanın kalıcılığının sağlanması muhtemeldir. Bu ihtimal ancak Fâil-i Muhtâr anlayışını reddetmekle saf dışı kalabilir.[2]

Düşünürümüzün daha sonraki açıklamaları ise, "insan, beden, ruh" kavramları açısından girift bir hal almaktadır. Bir yerde, insanın, Allah tarafından bir araya getirilip, bilgi, kudret ve canlılık bahşettiği aslî cisimler toplamından ibaret olduğunu belirtirken[3], cismânî dirilişi inkar edenlere karşı öne sürdüğü ihtimalde, insanın bu aslî ve kalıcı cüzlerden ibaret olduğunu, sayı itibariyle beden cüzlerinden çok az olan bu cüzlerin ruh diye isimlendirildiğini, hakîki anlamda insan denilen şeyin de bu olduğunu, ölüm sırasında kabz edilenin de başka bir şey olmadığını belirtir. Aynı şekilde bedeni de, bilgi, kudret ve hayat gibi özel sıfatların Allah tarafından verildiği cismânî cüzlerden ibaret olarak görür.[4] Bu arada, bazı kelâmcılara ait olan ve insanın, sistemli beden yapısından (bünye) öte bir şey olmadığını vurgulayan bir delili "delilimiz" diye belirterek takdim eder.[5] Dirilişle ilgili "yok olanın iadesi" konusunda ise iki ihtimali şöyle dile getirir: "İnsan, ömrün başından sonuna dek kalıcı olan cüzlerden ibarettir. Bedenin diğer cüzlerine oranla çok az sayıda sahip olan bu cüzler, bütün uzuvlara sirâyet etmiştir ve parçalanma söz konusu olmaksızın ölüm anında kabz

---

[1] A.e., vr. 299b. Daha önce geçtiği üzere, Râzî bu delili, ruhun, bedenden ve bedenin değişen cüzlerinden farklı olduğunu, diğer ifadeyle ruhun mevcudiyetini gösterme açısından kabul eder. Fakat, ruhun soyutluğunu ispat noktasındaki geçerliliğini kabul etmez ve birazdan sunacağı farklı bir teklifi tercih ettiği anlaşılmaktadır.

[2] **en-Nihâye**, vr. 303b.

[3] A.e., vr. 304ab.

[4] A.e., vr. 315ab.

[5] A.e., vr. 304b.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

edilir" dersek, yok olanın iadesi mümkündür görüşünü ispata gerek kalmaz. Fakat, "insan, sistemli beden yapısından ibarettir" dersek, yok olanın iadesini ispata gerek duyulacaktır. Çünkü, şahsın iadesi demek, onu özgün kılan niteliklerin tekrar kazandırılması demektir. Bu nitelikler, ilinti olduklarına göre (beden cevherinin parçalanıp yok olmasıyla birlikte) yok olmuş, kaybolmuş olacaklardır. O halde, yok olanın iadesi doğrulanmadıkça, belirli olan, ferdî varlığı bulunan şahsın iade edilmesi imkânsız görülecektir.[1]

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Râzî, bir kelâmcı hüviyetiyle bu eserinde filozofların eleştirisi üzerinde yoğunlaşmaktadır. İnsanı, daha doğrusu kendi ifadesiyle "insanın hakikati"ni, bedendeki aslî cüzlerden, genel anlamda ise aslî cüzleri de içeren sistemli, şahsiyet sahibi bedenden ibaret görürken, bu yakın iki ihtimalin de kelâmcılar tarafından savunulduğunu dile getirmektedir. Kendisini kelâmcılar arasına yerleştirdiğinden dolayı, her iki ihtimali de "biz" ifadesiyle dile getirmektedir. Sistemli özgün beden yapısını insanla aynı gösteren kelâmî görüş için "delilimiz" derken, filozoflar karşısındaki grup olarak gösterdiği "kelâmcıların bir kısmına ait delil şudur" demek istemektedir. İlerleyen sayfalarda daha da netleşecek olan kendi tercihi ise, aslî cüzler esasına dayanmaktadır. Bu cüzlerin sirâyet ettiği, iç içe geçtiği beden cüzleri, bir bütün olarak, şahsiyeti de içine alacağından, Râzî, bir açıdan "insan" kavramını ayrılmaz bir bütün olarak göstermektedir. Beden kelimesine yüklediği anlama dikkat edildiğinde, her uzva sirâyet etmiş aslî cüzlerin toplamı demek olan ruhun, âdeta "ruh beden" anlamını kazandığı, değişen ve yenilenen cüzler toplamının ise ruh beden sayesinde canlı olan "maddi beden" anlamına geldiği düşünülebilir.

Yorumlar ne olursa olsun, kesin olan husus, Râzî'nin bu eserde ruhun soyutluğunu reddettiği, insanın gerçekliğinin sadece soyut nâtık nefse yüklenilemeyeceğini savunduğudur. Ayrıca, bu eserde tamamiyle kelâmcı bir kimlik sergilediğini de belirtmeliyiz.

582-585/1186-1190 yılları arasında yazıldığını tespit ettiğimiz önemli eserlerden bir olan *el-Muhassal*'da, meâd konusunu ele alırken, "ben" diye işaret olunan cevheri esas alır. Kelâmcıların çoğunca, "ben"in, duyumsanan sistemli beden yapısı olarak kabul edildiğini, fakat, bunun zayıf bir görüş olduğunu belirtir. Bazı kelâmcı-

[1] A.e., vr. 317b

ların ise, ömrün başından sonuna dek kalıcı olan cüzlerden ibaret olduğunu öne sürdüklerini söylemekle yetinir. Soyutluğu savunanların en güçlü iki delili ve bunlara karşı yaptığı tenkitleri sunar[1] Ardından, soyutluğu reddedenlerin delilini tenkitsiz olarak takdim eder.[2] Sonuçta, kendi tercihini açıkça ifade etmemiş olsa da, soyutluğu kabul etmediği anlaşılmaktadır. İlgili diğer konularda da kelâmcı kimliğini korumaktadır. Zaten, eserin başından sonuna kadar kendisini kelâmcılar safında gösterir ve bu husus, başlıklara da yansımıştır.

585/1189'dan sonra yazıldığını tespit ettiğimiz *Tahsîlu'l-Hak* çok özet mâhiyette kelâmî bir eser olduğundan, verdiği bilgi sadece cismânî dirilişin olacağından; insana ait cüzlerin dağılmasından sonra, kıyamette bu cüzlerin bir araya getirilip aynı şahsın diriltilmiş olacağından ibarettir ve tafsilata değinmez. Aynı zamanda kabir hayatının mevcudiyetini de kabul eder. Temel alınan husus, kudret açısından Allah için mümkün olan bir hususun, peygamberler tarafından haber veriliyorsa mutlaka vuku bulacağını kabul etme ilkesidir.[3]

591-595/1195-1199 arası yazılmış olabileceğini tespit ettiğimiz *el-Halk ve'l-Ba's* adlı eserinde ruhun soyutluğu ve cisimliği konusuna temas etmese de, soyutluk delillerinde temel alınan bazı hükümleri geçersiz kabul etmektedir. Örneğin, bilginin, bilinenin mâhiyetine denk bir suretin bilende hazır olması değil, bilen ile bilinen arasındaki özel bir nispet, belirli bir izâfet olduğunu savunur.[4] Mâhiyetleri açısından cisimler üzerinde dururken, onların "cisimlik yönünden aynı oldukları" meselesine açıklık kazandırır. Buna göre, cisim kavramında ortak hüküm, cisim denilen mâhiyetin, mekânlı ve uzam sahibi olmasıdır. Bu husus, cisimliğin ayrılmazlarındandır, sıfattır. Halbuki, bu hükümlerde yani ayrılmazlarda ve sıfatlarda cisimlerin ortak olması, onların mâhiyetlerinin, hakikatlerinin aynı olmasını gerektirmez. Diğer bir deyişle, bütün cisimler bu hükümleri taşır anlamında "cisimlik mâhiyeti"nde eşittir, aynıdır, fakat, özgün mâhiyetleri farklı olabilir.[5] Bu yüzden, bölünebilirlikte de ortak

---

[1] **el-Muhassal**, s. 327-329. Sözü geçen delil ve tenkitleri, ruhun soyutluğuna yönelik örnek delillerin ilki olarak ve ruhun cisimliği ihtimalini geçersiz kılma suretiyle soyutluğunu ispat eden tek örnek delil olarak tez metninde sunulmuştur.

[2] **el-Muhassal**, s. 330. Soyutluğu reddedenlere ait örnek delillerin dördüncüsü olarak tez metninde sunulmuştur.

[3] **Tahsîlu'l-Hak**, vr. 38b.

[4] **el-Halk ve'l-Ba's**, vr. 22b.

[5] A.e., vr. 41b.

olmasına karşın cisimler, şeffaf (latîf, renksiz), görünür (kesîf), sıcak, soğuk, felekî, unsurî, yalın (basît), bileşik (mürekkeb) diye sınıflandırılabilmektedir.[1] Dolayısıyla, bedendeki cisimler, cisim türünden olma ve cevher-i ferdlerden müteşekkil olma itibariyle ortak olsalar da, mâhiyet itibariyle farklı olabilecekler, bir kısmının kalıcı ve değişmez olması, bir kısmının yerini yenileri alacak tarzda yok olucu ve geçici olması fikri kabullenilebilecektir. "Ben"in, gözlemlenilebilen sistemli beden yapısından (heykel) ibaret olamayacağı, önceki eserlerinde olduğu gibi bu eserde de kabul edilmektedir.[2]

594-595/1198-1199 yılları arasında yazılmış olan *Hodâşinâsî* eserinde ruh konusuna "meâdın sırları" başlığı altında değinen Râzî, "ben" cevherinin ne olduğuna dair çeşitli görüşleri aktarmakla yetinir. "Ben"i, sadece sistemli beden yapısından ibaret görenleri, ruhun varlığını ispatta kullanılan üç delili sunarak tenkit eder.[3] İnsanın hakikatini, beden içerisindeki bir cevher diye kabul eden beş farklı görüşü aktarırken, bedenin bütün uzuvlarına, bütün cisimlerine "ateşin kömüre, gül suyunun güle sirâyeti" gibi karışmış ve beden cisimlerinden tamamen farklı mâhiyetteki latîf cisimlerden ibaret ruh görüşünü takiben, değişik bir görüş daha nakleder. Bu görüşe göre ruh, kalpte eyleşen nuranî bir cisimdir. Bedende, canlılığı ilk kazanan ve en son kaybeden uzuv kalptir. Ayet ve hadislerin bildirdiğine göre, bilen ve etkin olan kalptir, diğer uzuvlar ise ona tâbidirler. Fakat, burada kalp derken kalbin tamamı değil, onda eyleşen latîf cisim kastedilmektedir.[4]

Gazâlî de dahil olmak üzere, filozoflara ait gösterdiği soyut ruh görüşünü bir delille nakleden Râzî, bu konunun cevher-i ferd konusuyla irtibatlı olduğunu belirterek, bu hususlaki sırrı öğrenmek isteyenlerin cevher-i ferdle ilgili müstakil eserine başvurmaları gerektiğini söylemekle yetinir.[5] Bu esere ulaşamamış olsak da, eserin, cevher-i ferdin ispatı amacıyla yazıldığını[6] ve Râzî'nin dâlima cevher-i ferdi savunduğunu bildiğimize göre, *Hodâşinâsî*'de de ruhun soyutluğunu kabul etmediği sonucuna ulaşabiliriz.

---

[1] A.e., vr. 38a, 41a.

[2] A.e., vr. 27b.

[3] **Hodâşinâsî**, s. 174-175.

[4] Çünkü, kalp, çocukken ufak, yetişkin iken büyük haldedir, yani değişim gösterir. A. e., s. 176.

[5] A.e., s. 177.

[6] Râzî'nin eserleri arasında sunulan "*el-Cevheru 'l-Ferd*" ismine bakınız.

578/1182'den sonra (muhtemelen 590-595/1189-1194) arası yazıldığını tahmin ettiğimiz ve *Câmi'u'l-'Ulûm*'u da içine alan *Hadâiku'l-Envâr*'da, kelâmcılara göre, her şahısta biri aslî ve kalıcı diğeri ârızî ve geçici olmak üzere iki sınıf cisim bulunduğunu, geçici cisimler yok olsa bile, aslî cisimlerin kalıcı olmasının, şahsın varlığının devamı için yeterli olacağını belirtir.[1] İlgili diğer konulardan bazılarına şu örnekler verilebilir: Bütün cisimler, cisimlik açısından eşit fakat, nitelikleri açısından farklı olabilirler.[2] Aynada görünen suretler oraya nakş ve resm oluyor (intiba') değil, sadece yansımaktadırlar.[3]Birden, sadece bir sudûr eder, kaidesi geçersizdir.[4] Cüz'îleri de, küllîleri idrâk eden cevher idrâk etmektedir ve cüz'îleri idrâk edenin cisim olması gerektiği ne kadar doğruysa, cisim olmaması gerektiği de o kadar doğrudur.[5] Ayrıca, Râzî, filozoflarla kelâmcılar arasında ihtilaf konusu olan cevher-i ferdin ispatında kelâmcıların yetersiz kaldığını, onların namına bu ispata yönelik güçlü bir delil ortaya çıkardığını söyler.[6]

İnsanî nefsin soyutluğuna yönelik iki delili, Gazâlî'den naklen aktarır ve bu ifadelerin "Gazâlî'nin kendi kaidesine göre" olduğunu özellikle belirtir.[7]

595/1199'da telif edilmiş *el-Erba'în* ve onun Farsça çevirisinden ibaret olan *el-Berâhînü'l-Bahâiyye*'de, üç sınıf halinde toplam 14 görüş nakleder. Bu görüşler arasında, ruhu, bedenin her tarafına sirâyet eden, kalıcı, değişmez, ayrışmaz, latîf cisimler olarak tanımlayan iki kelâmî görüşe dikkati çeker. İlk görüşe göre, bu latîf cisimler bizatihî latîf ve canlıdır. Bedene (cenîne) sonradan girerek her tarafına sirâyet ederler. Kömürdeki ateş, susamdaki yağ gibi, bedenin bütün cüzleriyle karışık halde bulunduğu sürece, beden canlılığı devam eder. Bu görüşte temel nokta, cisimlerin mâhiyet açısından tamamen farklı olabilecekleri esasıdır.[8] Diğer görüşte ise cisimler, cisimlik mâhiyeti açısından tamamen farklı değil, aynıdırlar. Yani, ruh cisimleri de beden cisimleri gibi bozulmaya, değişmeye müsaittir, bizatihî canlı ve latîf değildir. Fakat, beden cisimleri arasından, Fâil-i Muhtâr'ın iradesiyle belirlenen bazıları, son-

---

[1] **Hadâiku'l-Envâr**, vr. 36b.
[2] A.e., vr. 4b.
[3] A.e., s. 133ab.
[4] A.e., vr. 151b-152a.
[5] A.e., vr. 151b.
[6] A.e., vr. 5b.
[7] A.e., vr. 35b-36ab.
[8] **el-Erba'în**, c. II, s. 26; **el-Berâhîn**, s. 274.

radan, canlı ve latîf hale dönüştürülür; kalıcı ve aslî kılınır. Râzî'ye göre bu görüş, birçok muhakkik kelâmcıya ait olup, dirilişle ilgili birçok şüpheye cevap vermeye imkân sağlar.[1] Râzî'nin *el-Berâhîn*'deki cümlesinde ise ayrıca, "bu görüş bizim tercihimiz ve birçok muhakkik kelâmcının görüşüdür" ifadesi yer alır.[2]

Filozofların soyutluğa dair delillerine, hikmetle ilgili kitaplarında gerekli itirazlarda bulunduğunu belirten Râzî, en güvenilir soyutluk delili diye takdim ettiği felsefî delili[3], her mekânlının bölünebileceği kuralını, cevher-i ferd, nokta, teklik, izâfet ve varlık (vücûd) yönünden tenkit ederek[4], tercihinin soyutluk lehinde olmadığını ima eder. Zaten, eserde ortaya koyduğu tercihler, kelâmî yönde ağırlık kazanır ve esasen eserin kendisi de kelâm ağırlıklıdır.

595/1199'da yazılan *Levâmi'u'l-Beyyinât* ve 598/1202'de yazılan *Esâsü't-Takdîs*'te ruhun cisimliği ve soyutluğu konusu üzerinde durulmamış ise de, bu konu ile ilgili diğer konulardaki ip uçları göze çarpmaktadır. Cisimlerin cisimlik açısından ortak ve aynı türden olmalarına karşın, sıfatları açısından farklı oldukları savunulur.[5] Yani, cisimlerin zat açısından, mâhiyetin tamamı açısından aynı türden olmaları veya denk olmaları derken, cisimlik ayrılmazlarının (levâzım) tümünde ortak olmaları kastedilir. Bu açıdan ortaklığı sağlayan bu ayrılmazlar "zatî" diye nitelendirilir.[6] Buna göre bir cisim için caiz olan şey, diğer cisimler için de caiz olur.[7]

Bu iki eser yazılış amaçları ve konuları itibariyle farklı bir durum arz ettiği için yanlış anlamaya müsait bazı noktalar göze çarpmaktadır. Buna, konumuzla ilgili birkaç örnekle açıklama getirebiliriz. Meselâ, Allah'ın cisim, mekânlı, bileşik vs. olmadığını göstermek için kullanılan bazı deliller, aslında nefsin de mekânlı, cisim veya cismânî, bileşik vs. olmadığını gösteren felsefî delillerle paralellik gösterir. Her mekânlının bölünebilir olduğu[8], bilmenin, bilinenin hakikatinin (hakikati yansıtan suretin) bilende hazır olmasından ibaret olduğu[9] gibi esaslara dayandığı izlenimi verir.

---

[1] **el-Erba'în**, c. II, s. 27; **el-Berâhîn**, s. 275.

[2] **el-Berâhîn**, s. 274.

[3] **el-Erba'în**, c. II, s. 27-30; **el-Berâhîn**, s. 276-279.

[4] **el-Erba'în**, c. II, s. 30-31; **el-Berâhîn**, s. 279-280.

[5] **el-Levâmi'**, s. 159, 255; **Esâsü't-Takdîs**, s. 36-37.

[6] **Esâsü't-Takdîs**, s. 50, 75-77.

[7] **Esâsü't-Takdîs**, s. 36, 72.

[8] **el-Levâmi'**, s. 227; **Esâsü't-Takdîs**, s. 53, 62-63.

[9] **el-Levâmi'**, s. 227.

Fakat, bölünebilirlik esasının, cevher-i ferdi kabul etmeyenlere göre asıl alındığını i-kaz ettiği gibi, cismânî suretleri idrâk edenin cismânî olması gerektiği görüşüne karşı, soyut olabileceğini de göstermeye çalışır.[1] Çünkü, Râzî'nin maksadı Allah'ın ne cisim, ne mekânlı, ne cevher vs. olmadığının toplu delillerini ortaya koymaktır. Diğer bir ifadeyle amaç, Kerrâmiler'e, Hanbelîler'e, Müşebbihe'ye karşı, filozof ve diğer kelâmcıların ortak bir tavır sergilediklerini vurgulamaktır. Böylece, daha önce tenkit ettiği delilleri burada niçin kabul ediyor göründüğü açıklığa kavuşmaktadır.

595-596/1198-1199'da kaleme alınan ve eksik kalan *Esrâru't-Tenzîl* eserinde, insanın yaratılışını ele alırken, çok sayıdaki ayetler ışığında, ilk altı evreyi bedenî yaratılış anlamında genişçe açıklar. Sonra, o bedene özgü ruhun üflenmesi anlamında yedinci evreyi anlatırken, ruhun bedenden farklı olduğu ve cisim cinsinden olmadığını iddia edenlere ait on adet delil sunar.[2] Bunların ardından kendi tercihi olup olmadığını belirtmeksizin şu ifadeyi ekler: "Nefsi (yani ruhun soyutluğunu) kabul etmeyenler açısından, bu delillerin hepsine şu tek cevapla karşılık verilir: Nefsin, duyumsanan bedenden farklı olduğu doğrudur ve zaten çekişme noktası bu değildir. Fakat, şöyle demek niçin mümkün olmasın: Bedendeki parçalar (cüzler) iki gruptur. Biri kalıcı ve aslî parçalar, diğeri geçici ve değişken parçalar. İnsan işte bu aslî parçalardan ibarettir."[3]

İster felekler, isterse unsurlar olsun, bütün cisimlerin cisimlik açısından eşit oldukları, hepsinin de üç boyuta sahiplikte ortak oldukları, fakat, sıfatları açısından muhtelif oldukları için ulvî, latîf, kesîf, sıcak, soğuk vs. diye ayrılabildikleri bu eserde de savunulur.[4] Ayrıca cisimlerin bu niteliklerinin değişebileceği de vurgulanır. Buna göre su cismi, soğukluğu ve yaşlılığı kabullendiği gibi, sıcaklığı ve kuruluğu da kabullenmesi mümkündür. Yine, sıcaklık ve kuruluk niteliklerine sahip olan ateş, toprak, hava, su, hepsi de cisimlik özelliği sabit kalmakla beraber bir diğerine dönüşebilir.[5] Cismin bölünme kabul etmeyen ve en küçük parçasının cevher-i ferd olduğu fikri de bu eserde devam etmektedir.[6]

---

[1] **Esâsü't-Takdîs**, s. 59, 60-61.

[2] **el-Esrâr**, vr. 224b-225b.

[3] A.e., vr. 225b-226a.

[4] A.e., vr. 57b, 70b, 72a, 170b.

[5] A.e., vr. 136b.

[6] A.e., vr. 105a.

Râzî, ruhun mâhiyeti konusunu, Allah'ın mâhiyetinin bilinmesi konusuyla irtibatlandırırken, ruhla ilgili yedi farklı görüşü "ihtimaller" olarak sunar ve ardından şöyle der: "En eski devirlerden bugüne kadar uzanan bu ihtimallerden hiçbiri şüphelerden arınmış değildir. Halbuki, bilinmeye konu olan şey, insanın "ben" dediği ve kendisi açısından en yakın ve en belirgin olması gereken kendi öz varlığıdır."[1] Râzî'ye göre aynı durum hayal konusunda da geçerlidir ve bu konu insanlık tarafından henüz, tam ve kesin şekilde çözüme ulaştırılamamıştır.[2]

597/1201 yılında telif edilmiş olan *Lübâbü 'l-İşârât*'ın yazılış amacı ve üslûbu, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın özetlenmesinden, yani İbn Sînâ düşüncesine uygun şekilde kolay, anlaşılır ve uzatmalardan, muğlak ifadelerden uzak tarzda sunulmasından ibarettir. Tenkitler, *Şerhu 'l-İşârât*'a kıyasla daha az ve öz ise de, geniş açıklamalar için şerhe müracaat edilmesini, *el-Lübâb*'da ise *el-İşârât*'takilerin doğrusuyla yanlışıyla sadece özetleneceğini belirtir.[3] Dolayısıyla, bu eseri okuyan kişide ilk izlenim olarak, Râzî'nin, ruhun soyutluğunu kabul ettiği fikri ağırlık kazanacaktır. Nitekim, "ben"in varlığını ve bedenden farklı olduğunu gösteren delilin aynı zamanda soyutluğunu da ispatta kullanabileceğini, bu delile karşı yapılabilecek itirazlara verilen cevapları hep İbn Sînâ'nın namına dile getirir.[4] Fakat, soyutluğu ispat için sergilenen diğer delili özetlerken: "...Cevher-i ferdin reddi konusunda belirttiklerimize dayanarak her cismin bölünür olduğu..."[5] ifadesiyle bu delilin temelde cevher-i ferdi kabul etmemeye dayandığını işaret eder. Râzî'nin cevher-i ferdi kabul ettiği ise malumdur. Benzer ip uçları daha da çoğaltılabilir.

599-602/1203-1206 arasında yazıldığını tahmin ettiğimiz ve muhtasar bir kelâmî eser olan *el-Hamsîn*'de ruh konusu ele alınmamakla birlikte, ilgili bazı konulara değinilmektedir. Örneğin, cisimlerin cisimlik açısından denk ve ortak hükümlere tabi oldukları, sıfatlar açısından muhtelif olup, latîf, kesîf, ulvî, süflî gibi nitelendiri-

---

[1] A.e., vr. 51b.

[2] A.e., vr. 52a, 228b-229a.

[3] **el-Lübâb**, s. 52.

[4] A.e., s. 71-72.

[5] A.e., s. 79.

lebildikleri belirtilir.[1] Uzam sahibi her cisim bölünebilirdir ve bölünebilir olan her şey bileşiktir.[2]

Dirilişle ilgili ifadelerde ise, bedenlerin dünyadaki durumlarıyla iade edilebileceğine değinilir, ruh ve beden ayrımından söz edilmez.[3]

599/1202'de kaleme alınan fakat, tamamlanamayan *el-Letâifü'l-Gıyâsiyye*'de insan ruhunun hakikatine değinirken şu ifadelere yer verir: "Hukemâya (filozoflara) göre, ruh, soyut bir cevherdir.[4] Bedenle ilgisi, sadece yönetme ve kullanmaya yöneliktir. Onlar (filozoflar) bu görüşü ispatlamak için bazı deliller ileri sürmüşlerdir."[5] Râzî bu cümlenin ardından, 10 adet felsefî delili, onların diliyle sunar.[6] Birçoğu İslâm filozoflarına ait olan bu delillerin sonunda, ne tenkitte bulunur ne de kendi tercihine değinir. "Onların diliyle sunar" dedik; çünkü, bu deliller arasında şu cümleler yer almaktadır: "Cevher-i ferd, bilgi ve etkinlik sahibi olabilir (değil mi?) diye sorulacak olursa, cevher-i ferd imkânsızdır cevabını veririz. Zira, belirli bir yerde bulunan, mekânlı ve uzamlı olan herşey bölünebilirdir. O halde, cevher-i ferdin varlığı imkânsızdır."[7] Halbuki, Râzî'nin tüm ömrü boyunca cevher-i ferdi savunduğunu biliyoruz. Dolayısıyla, filozofların görüşünü onların namına dile getirdiği anlaşılmaktadır.

Benzer bir tutum, aklî idrâklerin hissî idrâklerden üstün olduğuna yönelik delillerde de sergilenir. Aynı zamanda, ruhun, bedenden farklı ve soyut olduğunu ispat için de kullanılan bu 10 adet felsefî delili, soyutluk sonucunu vurgulamaksızın sıralar.[8]

Râzî'nin, tenkit ve tartışmaya girmeksizin bu delilleri sadece nakletmesi ve filozoflara ait göstermekle yetinmesinin sebebi şu olabilir: Eserin telifindeki öncelikli amaç, Fâil-i Muhtâr'ın varlığını ve büyüklüğünü gösteren felsefî ve dinî delilleri "aynı sonuçları gösterecek" tarzda sunmaktır. İnsan denilen varlığın üstün bir şekilde

---

[1] **el-Hamsîn,** s. 341-342.
[2] A.e., s. 349-352.
[3] A.e., s. 379-380.
[4] **el-Letâif**, vr. 82a, 86a.
[5] A.e., vr. 82a.
[6] A.e., vr. 82a, 83a.
[7] A.e., vr. 82b.
[8] A.e., vr. 9b-10b.

yaratıldığını, birçok açıdan zıtlık arz eden ve birlikteliği aklen imkânsız gibi görünen, beden ve ruh, his ve akıl beraberliğinin, sadece Allah tarafından sağlanabileceğini vurgulamak amacıyla bu delilleri nakletmekte bir mahzur görmediği anlaşılmaktadır. İnsanda hem latîf parçalar, hem de kesîf parçalar bulunduğunu bu eserinde de belirtir.[1]

601/1205 yılında, oğlu Muhammed'in ölümü üzerine kendisine taziye mektubu gönderen Gur Sultanı Bahâüddîn Muhammed'e cevaben yazdığı ve *Risâle-i Rûhiyye* adıyla da bilinen *Zâd-ı Me'âd*'da insanî ruhun hakikatine, üçüncü bölümde değinir. "Sen başkasın, senin bedenin başkadır" diyerek giriş yapar ve ruhun varlığını ispat için 11 delil sunar.[2] Bu deliller arasında, ruhun soyutluğunu ispat için filozofların kullandıkları deliller de vardır. Fakat, daha önce belirttiğimiz üzere Râzî, bu delilleri ruhun bedenden farklı olduğunu ispat noktasında kabul edilir görmekte, soyutluğu ispatta ise yeterli görmemektedir. Bu yüzden, ruhun soyutluğunu vurgulayacak sonuç ifadelerine yer vermemektedir. Bununla beraber, yaratılmışları "cisimler âlemi" ve "ruhlar âlemi" diye ikiye ayırır. İnsanı, beden yönüyle cisimler âlemine, ruh yönüyle meleklerin de içinde bulunduğu ruhlar âlemine dahil eder.[3] İnsanî ruh, meleklerin cevheriyle aynı cinstendir, bilinen cisimler âlemi cinsinden değildir, der.[4] Çünkü, Râzî, birçok kelâmcı gibi, melekleri de nuranî latîf cisimlerden ibaret görür. Cinler ve şeytanlarda olduğu gibi. Nitekim, cinleri, hava unsurunun, şeytanları ise, ateş unsurunun hâkim olduğu latîf cisimler olarak takdim eder.[5] Bilindiği üzere, hepsi de "ruhanîler" sınıfına dahil edilir. Normal şartlarda "gözle görülmez şekilde şeffaf ve saydam" anlamındaki latîf cisim olma açısından ortaklık arz eden ruhanîler grubunu (insanî ruh da dahil), sırf nur, sırf hava, sırf ateş olarak düşünmek yerine, her üç unsura da sahip fakat, biri diğerlerinden daha ağır basıyor şekilde düşünmek de söz konusu olabilir. Râzî, melekleri bazen nuranî, bazen sadece hava unsurlu olarak takdim eder ki ruhanîlerdeki şeffaf ve saydam olma durumunu hava unsurunun ortaklığıyla temsil ettirdiği düşünülebilir. Bu durumda, hava unsuru temel olmak şartıyla, mâhiyetleri tamamen farklı olabilen ruhanî varlıklar arasında diğer iki unsurun azlığı ve

---

[1] A.e., vr. 60b.

[2] **Zâd-ı Me'âd**, s. 31-38.

[3] A.e., s. 37.

[4] A.e., s. 45.

[5] **el-Mefâtîh**, c. XX, s. 150.

çokluğunun, melek ve şeytanda sabitlik, cin ve insanda değişkenlik arz ettiği söylenebilir.

Düşünürümüz, vefatından "16 ay önce" yazdığı *el-Me'âlim* adlı eserinde ruhun cisimliğine yönelik özgün ifadelerini açıkça ortaya koyar. Nâtık nefsleri ele aldığı fasılda, insanın sadece bu duyumsanır bedenden (bünye) ibaret olmadığı; onun ötesinde farklı bir şey olduğu ile ilgili üç felsefî, iki dinî delil sunar.[1] Ardından, "Nefs ne cisimdir ne de cismânî cevherdir" şeklindeki görüşü, filozofların ortak görüşü diye takdim eder ve "bu görüş, bence geçersizdir (bâtıl)" der. Nitekim, soyut kabul edildiğinde ortaya çıkan iki büyük problemi ileri sürerek, cismânî bir cevher olabileceğini göstermeye çalışır. "Nefsi, beden içerisinde bulunan (ve duyumsanır bedeni oluşturan kesîf cisimlere kıyasla) üstün (şerîf), nuranî, cismânî bir cevher kabul ettiğimizde, nefsin bedendeki etkinliklerinin, cismânî (cesedânî) aletlerle gerçekleşmesi mümkün görülebilir" diye belirtir. Bunun ardından, İbn Sînâ'nın "bölünmez bilinene yönelik bilginin ve bu bilgiyi bilenin de bölünmez olacağı" delilini tenkit eder.[2]

Yok olanın iadesi konusunda "Bize göre bu husus mümkündür" diyerek, cismânî dirilişi reddedenlere karşı iki görüş sunmak suretiyle cevap verir. İlk görüş şudur: "İnsan, beden içinde ışıldayan nuranî bir cevherdir." Düşünürümüzün kesin ifadesine göre, bu görüş kabul edildiği taktirde, filozofların belirttiği problemlerin hepsi ortadan kalkmaktadır. Kelâmcıların çoğunca tercih edilen ikinci görüş ise şudur: "İnsanda (yani bedende) aslî ve geçici parçalar vardır. İnsanın iadesi konusunda bu aslî parçaların iade edilmesi yeterlidir. A insanındaki aslî cüzler, (ölümün gerçekleşmesi ve beden parçalarının dağılmasının ardından) B insanının bedenine girmiş bile olsa, bunlar B insanının aslî değil ek (fazla) parçaları konumundadır." Bu görüş temel alındığında da, söz konusu problemler ortadan kalkacaktır. Râzî, bu ikinci görüş için "Bizim tercih ettiğimiz görüş de bu görüşe yakındır" der.[3] İşte bu ifadesiyle, kelâmcıların savunduğu bu görüşle, kendi tercihi arasında bazı farklar bulunduğunu açığa vurmuş olmaktadır. Anlaşılan o ki, Râzî, "yok olan bedenin iadesi" problemini çözmek için, kelâmcılar tarafından kabul edilen aslî cüzlerin, ruhla veya insanın hakikati ile aynı görülmesine rağmen, doğrudan veya dolaylı şekilde bir başka insanın bede-

[1] **el-Me'âlim**, s. 113-117.
[2] A.e., s. 117-120.
[3] A.e., s. 128-132.

ninden parçalar haline gelmesi ihtimalinin düşünülmesini tutarlı görmemektedir. Yani, bu aslî ve kalıcı cüzler ya sadece beden yapısının iadesinde temel alınmalı ve ruhla eşitlenmemelidir, ya da ruhla eşitlenecek ise, bir başka bedenin parçası olma ihtimali düşünülmemelidir. Bu yüzden Râzî, insanın hakikatiyle, ruhuyla aynı kabul ettiği aslî cüzleri, "beden içinde ışıldayıcı, latîf, nuranî" kabul etmek suretiyle, "bir insan diğerine gıda olursa" probleminden kurtulmuş olmaktadır. Çünkü, ruh, beden cisimlerine nüfuz edebildiğine ve bu durum kendi bütünlüğüne zarar vermediğine göre, iç veya dış organlardan veya parçalardan birinin bedenden ayrılması, ruhun da bir parçasının ayrılması anlamına gelmeyecektir. Ölüm olayıyla birlikte zaten bedenden ayrılmaktadır. Zamanla dağılan ve toprağa karışan bedene, ondan geriye kalan sadece tek bir cüz'e yönelik bile olsa kafi gelecek "bilgi düzeyindeki ilgi" ise ayrı bir konu teşkil edecektir. Nitekim, Râzî, kabir hayatını ele alırken de "insanın, bedende sakin olan nuranî latîf bir cevher olduğunu tekrar eder.[1] Ayrıca, canlılık için sistemli bir yapının (bünye) şart olmadığını vurgular.[2]

Cisimlerin bölünebilir olduğu, bölünme kabul etmeyen mekânlı parçalardan meydana geldiği, yani cevher-i ferd fikri,[3] bütün cisimlerin cisimlikte, hacimli ve uzamlı olmakta, aynı mâhiyette oldukları görüşü bu eserde de savunulur.[4] Yine bilgi, şuur ve idrâkin, bilenle bilinen arasındaki özel bir nispetten ibaret olduğu vurgulanır.[5]

Buna karşın, soyut mahlukların olamayacağını, çünkü, mekânlı olmadığı gibi mekânlıda bulunur da olmayan ve kendisiyle ayakta kalabilen mümkin bir varlığın, Allah ile denk olacağını ileri süren görüşü, zayıf kabul eder. Zira, yoklukla (ne olmamakla) ilgili ortak hükme sahiplik, mâhiyette ortaklığı gerektirmemektedir.[6] Fakat, bu tür soyut varlıklara herhangi bir örnek vermez. Bu arada Cebrail'i de hava unsurlu (latîf ve nuranî) bir cisim olarak sunduğunu[7] belirtmeliyiz.

---

[1] A.e., s. 132.
[2] A.e., s. 134.
[3] A.e., s. 15, 19.
[4] A.e., s. 24, 28.
[5] A.e., s. 47.
[6] A.e., s. 15-16.
[7] A.e., s. 112.

Râzî'nin hacimli eserlerinden olan ve 594-595/1198-1199'lardan itibaren hayatının sonuna dek telifiyle uğraştığı *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı tefsir kitabında, çeşitli vesilelerle, ruhun cisimliği ve soyutluğu konusunda, hem nakle dayalı genel bilgilere hem de kendi görüşüne işaret eden ifadelere yer verir.

Öncelikle, insanın hakikati olarak kabul ettiği, nefsin, sadece sistemli beden yapısından ibaret olmadığı, ondan farklı olduğu vurgulanır. Bu amaçla, insanî nefsin varlığına yönelik deliller sıralanır.[1]

Ruh konusuna geniş yer ayırdığı ve 602/1205 yılında kaleme aldığı[2] İsrâ sûresinin 85. ayetinin tefsirindeki bilgileri sağlıklı şekilde değerlendirmek oldukça zordur. Zira, aynı birkaç sayfa içerisinde, ruhun hem soyutluğunu hem de cisimliğini savunan Râzî izlenimi doğmaktadır.

Ayetin iniş sebebine ve hakkında soru sorulan ruh ile ne kastedildiğine değindiği ilk meselede şu ifadeler göze çarpar: "...Onlar (Yahudiler) ruhun mâhiyeti nedir dediler... Allah da cevaben, ruhun cisimlerden, arazlardan farklı olduğunu... soyut basît bir cevher olduğunu, "ol der ve olur" sözüyle yaratıldığını belirtmiştir."[3] Fakat, bu ifadelerde Râzî, sadece nakilci durumdadır. Zira, ayetin iniş sebebi olarak gösterilen bir rivayete göre "Peygamberimize üç soru (Ashâb-ı Kehf, Zülkarneyn, ruh) sorulur, o, "inşaallah" demeksizin "yarın size haber veririm" der. Bunun üzerine kırk gün vahiy gelmez ve sonunda "Bir şey için, Allah'ın dilemesine bağlamaksızın (inşaallah demeksizin), "Ben, bunu yarın (mutlaka) yaparım" diye sakın söyleme" (Kehf, 23) ayeti iner. Sonra (Allah, indirdiği ayetlerle) onlara, iki konuyu açıklar fakat, ruh konusunu açıklamayarak "Sana ruhtan sorarlar, de ki: "Ruh, Rabbimin emrindendir" ayetini indirir. "Size çok az bilgi verilmiştir" cümlesiyle de, insan aklının ruhun hakikatini kavramayacağını belirtir." İşte bu noktada, Râzî: "Bazıları, bu rivayeti çeşitli noktalarda tenkit etmişlerdir" deyip, dört tenkit noktasını (ki bu tenkitlerde savunulan bazı görüşler Râzî'nin görüşüyle uyuşmaz) nakleder. Sonra "bilakis, bizce tercih olunan görüş şudur: Onlar ruhtan sormuşlardır... Ruh hakkındaki soru ise şu dört hususla ilgili olabilir..." cümleleri gelir. Râzî'nin, burada geçen "bizce tercih olunan" ifadesi, biraz önceki rivayeti, çeşitli noktalarda tenkit edenlere aittir.

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. III, s. 120; c. IV, s. 164; IX, s. 94; c. XX, s. 152-153; c. XXI, s. 41-44; XXXI, s. 178.

[2] A.e., c.XX, s.54, c.XXI, s.73.

[3] **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 38-39.

Çünkü, konuşturulmakta olan bu tenkitçiler, tenkitlerini sunduktan sonra, kendi görüşlerinin ne olduğunu sergilemeye başlamaktadırlar. "Birinci mesele"nin sonuna kadar geçen tüm ifadeler ve bu arada (ilk başta belirtilen) soyutluk vurgulamaları da dahil olmak üzere hepsi, tenkitlerin ardından kendi yorumlarını sunanlara aittir. Yani, Râzî'nin kendi özgün görüşleri değil, "bazıları" diye belirttiği kişilerin ağzından naklettiği görüşlerdir. Nitekim, "Ayette geçen ruhun hakikati konusundaki diğer görüşler hakkında" diye nitelediği "ikinci mesele"ye şöyle başlar: "İnsanlar, yukarıda belirtilenlerin dışında başka görüşler de dile getirmişlerdir"[1] Bu da, Râzî'nin hâlâ nakilci durumda bilgi verdiğini teyit eder.

"İnsanın hakikati hakkındaki (farklı) görüşlerin açıklanması" ile ilgili olan "üçüncü mesele"de, "ben"i esas alarak nefsin mâhiyeti hakkındaki mantıkî ihtimalleri sıralar. İlk ihtimal olarak, insanın duyumsanan sistemli yapıdan ibaret olduğunu savunan kelâmî görüşü ele alır. Felsefî ve dinî olanların yanısıra insanlığın ortak tavırlarını da temel alan toplam 17 delil sunarak bu görüşü tenkit eder. Böylece, insanın hakikatinin, bedenden farklı olduğunu ortaya koyarken, ruhun soyutluğunu vurgulamaz.[2] Bu delillerin dördüncüsü olarak sunduğu şu ifade kayda değer ip uçları sunmaktadır: "İnsanın, cisim olamayacağını gösteren her delil, aynı zamanda, insanın bu cisimden (yani sistemli bir bütün olan bedenden) ibaret olamayacağını da gösterir." Anlaşılacağı üzere Râzî, "insanın sadece bedenden ibaret olmadığı" ortak sonucunda hemfikir olduğu filozofların delillerini, bu ortak sonuca karşı çıkanlara bir karşı ittifak oluştururcasına kullanmakta ve bunda bir sakınca görmemektedir. Çünkü, soyutluk sonucunu dile getirmektedir. Nitekim, aynı ittifakı desteklemek amacıyla idrakin, bilginin ve inancın merkezinin kalpte olduğunu gösteren ayetleri sunarak şöyle der: "anlaşılmış oluyor ki, insan, bilicidir. Bilgi ise, kalptedir. O halde insan, kalpteki bir şeydir veya kalple ilgisi olan bir şeydir. Her iki taktirde de, "insan, bu bedenden, bu sistemli yapıdan ibarettir" diyenlerin görüşü geçersiz olmaktadır.

"İnsanın hakikatinin beden içerisindeki cisim (veya cisimler) olduğunu savunan görüşlerin açıklanması" konusuna ayrılan "dördüncü mesele"de, çeşitli görüşleri açıklarken şu ifadelere yer verir: "Bazıları ise ruhun, cevherlik açısından latîf, semavî, nuranî ve güneş ışığı tabiatında olan cisimlerden ibaret olduğunu, ayrışma ve par-

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 38-39.

[2] A.e., c. XXI, s. 40-44.

çalanma kabul etmeyip kalıcı olduğunu, bedenin meydabna geldiği ve uygun kabiliyete kavuştuğu zaman, bu cisimlerin ateşin kömüre, gül suyunun güle nüfûz ettiği gibi, beden uzuvları içine nüfûz ettiğini... söylerler. İşte bu, güçlü, üstün (şerefli) ve üzerinde önemle durulması (dikkatle düşünülmesi, tefekkür edilmesi; teemmül) gereken bir görüştür. Çünkü, bu görüş, ilahi kitaplarda hayat ve ölüm durumlarıyla ilgili olarak geçen ifadelerle de güçlü bir mutabakat içerisindedir"[1] Düşünürümüz böyle bir ifadeyi, ruhun soyutluğu konusunda kullanmamaktadır.

Nâtık nefsin ölümsüzlüğünü, meâd, hesap, mükafat ve cezanın ruhanî olduğunu savunan filozoflara atfettiği ve ayrıca Gazâlî, Râgıb el-Isfehânî ve birçok İslâm âlimi tarafından kabul edildiğini belirttiği soyut ruh görüşünün delillerini, geniş şekilde "beşinci mesele"de ele alır. Daha doğrusu, nakleder. Zira, "Nefsi (soyut ruhu), doğru kabul edenlerin (savunanların) aklî delilleri hakkında. Bu topluluk birçok delil ileri sürmüştür. Bunların bazısı güçlü, bazısı zayıftır. Güçlü delillerin ise bazıları kesin (kat'î, burhanî) bazıları iknaya dayalıdır. Biz kesin olanları belirtelim" diyerek bu meseleye başlar.[2] Öncülleri kendi içinde birçok delille desteklenen, toplam iki delil sunar. İkinci delilin sonuncu öncülünde, beden ile ruh hallerinin farklılığına dayanarak, ruhun cisim olmadığını gösteren beş felsefî delili kastederek şöyle der: "İşte bu beş delil, nefsin cisim olmadığı hususunda güçlü emarelerdir. İlk meselede de, öncekilere (mutekaddimûn, filozoflar ve İslâm filozofları) ait deliller mevcuttur. O delilleri hikmetle ilgili kitaplarımızda zikretmiştik. Tekrarında fayda yoktur."[3] Çünkü, Râzî, hikmetle ilgili önceki eserlerinde bu delillere, "nefsin soyutluğunu göstermede geçerli olmadığını fakat, nefsin mevcudiyetini ve bedenden farklı olduğunu göstermek için kullanılabileceğini" belirterek, tenkitlerde bulunmuştur. Nitekim, *el-Mefâtîh*'deki delillerin aynı ifadelerle sunulduğu *en-Nefs ve'r-Rûh* eserinde aynı cümle şöyle geçer: "Nefsin bedenden (cesed) farklı olduğunu ispat konusunda özetle sunduklarımızın hepsi budur. Öncekilerin zikrettiği delillere gelince, onları kitaplarımızda özlü şekilde sunup, üzerinde tartıştık, kimsede şüphe bırakmayacak şekilde itirazlarımızı yönelttik."[4]

---

[1] A.e., c. XXI, s. 45.

[2] A.e., c. XXI, s. 46.

[3] A.e., c. XXI, s. 92.

[4] **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 43.

şün farklılığına işaret etmekten geri kalmaz. Bu yüzden, gül suyunun güldeki sirâyetini dışta bırakarak, ateşin kömüre, ışığın havaya sirâyetine benzetmek suretiyle, ruhun bedene sirâyetini ve cisimliğini "doğruya en yakın görüş" olarak kabul eder.[1] Bu ifade *el-Me'âlim*'deki imasının açıklaması olarak kabul edilebilir. Kabir hayatını inkar edenlerin öne sürdüğü problemlere karşı, insanın "bedene sirâyet edici nuranî bir cisim" olduğu cevabını verir.[2]

Nitelikleri ve mâhiyetleri farklı olsa da meleklerin, cinlerin, şeytanların, "ruhanîler" grubuna dahil edildiği ve hepsinin de cismânî varlıklar olarak kabul edildiği, insanın da meleklerde olduğu gibi nuranî latîf ruh cevherine sahip olduğu Râzî tarafından tasdik edilmektedir. Hatta ona göre çok büyük bir hızla intikal gücüne sahip olan ruhanî varlıklar, latîf cisim olmakla bunu gerçekleştirebildikleri gibi, kesif cisimlerin de yüksek bir hızla intikali (hârikulâde olsa bile) akıl dışı değildir.[3]

Konumuzla dolaylı olarak ilgili diğer konularda da Râzî'nin fikirleri, önceki eserlerinde olduğu gibidir. Filozofların ve Gazâlî'nin aksine bilginin, bilinenin mâhiyetinin veya ona uygun suretin bilende meydana gelişinden ibaret olmadığını vurgular.[4] Bir varlığın canlı olabilmesi için sistemli yapıya sahip olmasının gerekmediği[5] ve cevher-i ferdin kabul edilmesi[6] gibi birçok temel fikirler bu eserde de savunulmaktadır. Sonuç olarak Râzî *el-Mefâtîh*'te insanî ruhun soyutluğunu kendi tercihi olarak sunmamaktadır.

Düşünürümüzün son büyük eseri olarak bilinen *el-Metâlibü'l-'Âliye*'den ve son küçük hacimli eseri olarak bilinen *el-Me'âlim*'den sonra (Zülhicce 605 ile Muharrem 606 arası/Haziran-Temmuz 1209 arası) yazıldığını tespit ettiğimiz ve *el-Ecvibe* diye adlandırılan mektup şeklindeki eseri hariç tutulursa, ölümünden "sekiz ay önce" tamamlanmış olan "son eseri" *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*'de, insan ruhunun cisimliğine yönelik açık ifadeler bulunmaz. Soyutluğunu gösteren ifadeler ise, *'Uyûnu'l-Hikme*'nin metnindeki ifadelerin İbn Sînâ düşüncesine uygun tarzda Râzî tarafından takrîr ve tefsîr edilmesi sırasında görülür. Râzî'nin özgün fikirleri ve tenkitleri ise daha çok

[1] A.e., c. XXVI, s. 229.
[2] A.e., c. XXVII, s. 42.
[3] A.e., c. XIX, s. 149-154.
[4] A.e., c. II, s. 221-222.
[5] A.e., c. IV, s. 162, c.VII, s. 47, c. XV, s. 54, c. XIX, s. 190, c.XXVII, s. 117, c. XXX, s. 151.
[6] A.e., c. XVII, s. 10, 12.

"birisi şöyle diyebilir" ifadeleriyle ortaya koyulmuştur ki, şerhin yazılış amacı ve Râzî'nin bilinen üslûbu dikkate alındığında gayet tabiî bir durum olarak görülmelidir. Bu husus dikkate alınmadığında Râzî'nin bu eserde ruhun soyutluğunu kabullendiği izlenimi doğacak ve yanlış bir hükme varılacaktır (*Şerhu 'l-İşârât* ve *Lübâbü 'l-İşârât*'ta ayrıca *el-Mebâhis* ve *el-Mulahhas*'ta olduğu gibi).

Bununla birlikte, Râzî'nin tenkitleri yeterli ip uçlarını bize sunmaktadır. İnsanî nefsin mizaçtan ibaret olmadığı[1] veya sadece duyumsanan sistemli beden yapısından ibaret olmadığı[2] konusunda İbn Sînâ ile hemfikir olan düşünürümüz, nefsin soyutluğunu ispat için İbn Sînâ tarafından sunulan 5 felsefî delili açıklar ve tenkit eder.[3] Ayrıca konumuzla ilgili diğer konularda da tenkitleri yine devam etmektedir. Örneğin, idrâkin bilinene ait suretin bilende hazır bulunması demek olduğunu üç delille reddederek, idrâkin bilenle bilinen arasındaki nisbî, izâfî bir hal olduğunu savunur.[4] Aynadaki suretlerin oraya resm ve nakş olmadıklarını sadece yansıdıklarını belirtir,[5] zihindeki küllî suretlerin hangi anlamda olursa olsun soyut olamayacağını savunur.[6] İnsanî nefsin hem varlık hem de güç açısından tekliğini savunarak, "nefsin sadece soyut küllîleri idrâk ettiği, cüz'îleri doğrudan idrâk etmediği, cüz'îleri idrâk edenin, her biri müstakil bir güç olarak görülen beş duyu aracılığıyla ortak duyu olduğu ve bu hayvânî güçlerin (iç ve dış duyuların) cismânî olmasının gerektiği" şeklindeki görüşleri tenkit ederken, ister bitkisel, ister hayvânî, ister insanî nefs olsun her birinin de şu kadar sayıda ayrı ayrı güçler olmasını değil, tek nefs gücünün, kullandığı organlara göre fiillerinin ayrı olmasını savunur.[7] Yine ilgili yan konulardan olarak, heyula ve suretten mürekkep cisim anlayışını reddederken cevher-i ferd taraftarıdır.[8] Birden ancak bir çıkar kaidesini kabul etmez.[9] Cisimlerin cisimlik açısından ortak olmalarının, mâhiyetlerinin tamamen eşit olmasını, sıfatlarda aynılığı gerektirmeyeceğini, dolayısıyla, cisimlik hükmünde ortak olan farklı mâhiyetteki cisimlerin bazı

---

[1] **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 218.
[2] A.e., c. II, s. 276
[3] A.e., c. II, s.285-300.
[4] A.e., c. II, s. 288-290
[5] A.e., c. II, s. 197-201.
[6] A.e., c. II, s.279, 296-297; c. III, s. 100-102.
[7] A.e., c. II, s.214, 244-245, 247, 254, 258-267.
[8] A.e., c. I, s. 101, c. II, s. 24, 27, 109, 113-116, 127, 158; c. III, s. 19-27.
[9] A.e., c. I, s. 139; c. II, s. 24-27; c. III, s. 121.

ayrılmazlarda ve keyfiyetlerde ortak olabileceklerini fakat, tüm ayrılmazlar ve sıfatlarda eşitliğin zorunlu olmayacağını savunur.[1] Benzer örnekler çoğaltılabilir ise de, sonuç itibariyle bu eserde Râzî'nin, cismânî ruh anlayışını açıkça savunmasa da, soyutluğu savunmadığı, bilakis tenkit ettiği anlaşılmaktadır.

Bu arada, Râzî'nin önemle üzerinde durduğu bir konuya da işaret etmekte fayda vardır, kanaatindeyiz. Düşünürümüz, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme* eserinin mantık bölümünde insanın tanımı ve hakikati konusuna özel bir yer ayırarak "ben"in, beden toplamından veya bedendeki parçalardan biri olmadığına yönelik iki felsefî delili sunarak konuya girer. Daha önce "ruhun bilinebilirliği ve tanımlanabilirliği" başlığı altında işaret ettiğimiz bilinçli ve bedihî biliş açısından "ben" ile "sen, o" zamirleri arasındaki farklara değindikten sonra, filozofların insan tanımı ile soyut nefs anlayışı arasında sorunlar bulunduğuna dikkat çeker. Filozoflara göre, insan, esas itibariyle nâtık nefsten ibarettir, çünkü, "ben" asıldır ve soyuttur, beden ise sadece alettir. Bu taktirde, "insan, konuşan canlıdır (hayavân)" tanımı, "insan, gıdalanan, büyüyen, duyum ve iradeli hareket sahibi, ölümlü, cismânî bir cevherdir" anlamını içermektedir ve çelişki doğmaktadır. (İbn Sînâ'nın *'Uyûnü'l-Hikme* metnindeki ifadesi "İnsan, konuşan ölümlü (mâit) canlıdır" şeklindedir). Zira, nefsi soyut kabul edip "ben" ile aynı görünce, cismânî bir cevher olduğu kabul edilemez. Gıdalanma, büyüme, hissetme ve hareket sahibi olmak ise, "ben"in güçleri ve fiilleri anlamında kabul edilecektir ki bunlar soyut nefsin mâhiyetine dahil edilmez. Özellikle de "ölümlüdür" hükmü saçma olacaktır, çünkü, soyut nefs ölümsüz kabul edilmiştir. Bu hususlar, insandan maksat "ben" ile işaret edilen şeydir, dediğimiz zaman söz konusudur. İnsandan maksat, "sen" ve "o" ile işaret olunan şeydir, dersek (ki sistemli beden yapısı kastedilmiş olur), bu taktirde, insanın cismânî bir cevher olduğu kabul edilebilir fakat, diğer sıfatlar tasdik edilmez duruma gelir. Çünkü, filozoflara göre gıdalanma, büyüme, hissetme ve iradeli hareket, cismânî (bedenî) aletler aracılığıyla nefsin yaptığı fiillerdir; bu fiilleri bedene nispet etmek yanlış olacaktır. İnsanın "konuşan (düşünen, nâtık)" olmasına gelince, filozofların ittifakına göre konuşmaktan maksat dille konuşma değil, aklî konuşmadır. Yine onların ittifakına göre, bu özellik, bedenin değil, soyut nefsin sıfatlarındandır. O halde, filozofların insan tanımı, "ben"in hem cisimlik hem de aklî konuşmalıkla nitelendirilmesini gerektirmektedir ki, onlara göre bu im-

[1] A.e., c. I, 101; II, s. 154-155; c. III, s. 32, 37, 127.

kânsızdır. Çünkü, cismîn aklî konuşma özelliği olmadığı gibi, aklî konuşabilen bir şeyin cisim olamayacağı da onların ortak fikridir.[1]

İnsandan maksat, soyut nefs cevheri diye temel alındığında, insan tarifinin içine "ölümlü" niteliğinin yerleştirilmemesi gerektiğini belirtmiş olan Râzî, insandan maksat beden cevheridir diye asıl alındığı taktirde de tanımda, "ölümlü" sıfatının bulunmaması gerektiğini savunur. Çünkü, bu taktirde beden, sahip olduğu sıfatlar devam ettiği sürece insan diye nitelendirilecektir ve ölü değildir. Ölü hale geldiğinde ise, zaten o sıfatlar yok olmuştur. Dolayısıyla, ölümlülük sıfatı, insan olmaklık sıfatını ortadan kaldıran bir sıfat olacaktır. O halde, "ölümlü" sıfatı, insanı tanımlarken kullanılmamalıdır. Hem ayrıca, biz insanlar, bir insanın sonsuz gelecek boyunca kalıcı olmasını makul görebiliyorken, "insan olmayan bir insan"ı makul göremiyoruz. Nitekim, insanlar, cennetteki insanların sonsuza dek orada kalacaklarına inanırlar ve onları insan olarak nitelerler. Halbuki, ölümlülük sıfatı söz konusu değildir. Sonuç olarak, Râzî'ye göre, soyut ruh anlayışına sahip filozofların insan tanımı, kendi düşünce sistemleri açısından çelişkiler içermektedir. Bu yüzden şu ayırıma dikkat edilmelidir:

İnsan kavramı ile, "ben" diye işaret olunan cevher aynı kabul edilecek ise, bu zaten en açık en bedihî şekilde mevcudiyeti bilinen bir bilgi olduğu için, başka kelimeler kullanılarak tanımlanması mümkün değildir.

"Sen" ve "o" zamirleriyle işaret olunan cevher insan olarak kabul edilecekse bu taktirde, insan, hissedilen ve görülen beden yapısından ibaret demek olacaktır.[2] Halbuki, en başta, insanın sadece bu bedenden ibaret olamayacağı, bedenin ötesinde, bedenden farklı bir yön içerdiği kesin olarak kabul edilmiştir.

Anlaşılacağı üzere Râzî, bilginin, lezzetin, elemin, renklerin tam tanımının (had) yapılamadığı gibi, "ben"le aynı kabul edilen insanın da tam tanımının yapılamayacağı, ancak eksik tanımlarla tanımlanabileceği kanaatindedir.

Günümüze ulaşan bölümleri itibariyle 603-605/1207-1209 arası telif edilmiş olan *el-Metâlibü'l-'Âliye* adlı külliyatın *en-Nefs* veya *el-Ervâh* diye isimlendirilen yedinci kitabı, Râzî'nin, insanî ruh ile ilgili en geniş çalışmasıdır, denilebilir. Ölü-

[1] **Ş. el-'Uyûn,** c. I, s. 72.
[2] A.e., c. I, s. 73.

münden "15 ay önce" tamamlanmış olan yedinci kitapta, yine ona özgü yanıltıcı üslûp devam etmektedir ve ruhun cisimliğine yönelik kendi görüşü açıkça belirtilmemekte, ilgili diğer özgün görüşlerden hareketle sonucu bulmak okuyucuya kalmaktadır. Çoğu yerde, nakilci, konuları ve delilleri takrir edici tavır sergilemesi sebebiyle hem yedinci hem de diğer kitaplar, *el-Metâlib*'i, hemen her felsefî ve kelâmî görüşün dile getirildiği, araştırıldığı genel görüşler ansiklopedisi haline getirmekte; sanki bir felsefe ve kelâm tarihçisinin külliyâtı olmaktadır.

Bu arada, *en-Nefs*'in telif başlangıcı ile ruhun cisimliğini açıkça savunduğu *el-Me'âlim*'in ferağ tarihi arasındaki sürenin sadece "35 gün" olduğunu hatırlatmalıyız.

Tüm birikimini aktarma amaçlı eser telifi açısından en yoğun son senesini yaşayan Râzî'nin, o coğrafyada ömrü boyunca savunduğu temel fikirlerden ve tercihlerden öyle kolayca sıyrılamayacağını da göz önünde bulundurarak, *en-Nefs* kitabında konumuzla ilgili genel tavrına ve sonra, ilgili diğer konulardaki sabitliğinin devam edip etmediğine kısaca değinmek istiyoruz.

Nefs ve ruh hakkındaki çeşitli görüşlerin nakliyle konuya giren[1] düşünürümüz, soyut ruhanî varlık anlayışını Allah dışındaki varlıklar için uygun görmeyen kelâmcıların delillerini sunar ve tenkit eder.[2] Zihin dışı âlemde, soyut varlıklar olabileceğine yönelik delilleri sunarken, zaman ve boşluk (halâ) konusuna, ayrıca, Platon'un deliline değinerek, ideler âlemini (bu fikri savunanlar vardır anlamında) örnek gösterir.[3]

Daha sonra, "ben" esasına dayanarak insanî nefs hakkındaki çeşitli nazarîyeleri sıralar.[4] Bu arada, "ben"in, şuurunda olmak anlamındaki bedîhî bilmek ile akıl yürütmeye dayalı bilmenin ayrımını yaparak, hangi açıdan bilinmeye ve araştırılmaya konu olacağını belirler.[5] Buna göre, "ben"imiz hakkındaki bedîhî bilgimiz, onun sadece mevcut olduğunu bilmemizdir, delile dayalı olarak araştırılan husus ise kesin ve tafsilatlı şekilde onun ne olduğunu bilme çabalarıdır.[6]

---

[1] **el-Metâlib**, c. VII, s. 7-23.
[2] A.e., c. VII, s. 25-27.
[3] A.e., c. VII, s. 29-31.
[4] A.e., c. VII, s.35-38
[5] A.e., c. VII, s.38-42.
[6] A.e., c. VII, s. 39.

Nefsin cisimliğini savunanlara ait 10 delili, tenkit ve cevaplarıyla hikaye ettikten[1] sonra, soyutluğa yönelik en güçlü felsefî delili sunar ve tenkitleri sıralar.[2] İbn Sînâ'nın soyutluk yönündeki 6 delilini takrir eder ve itirazlarda bulunur.[3] Aynı yöndeki 5 felsefî delili tenkitleriyle birlikte sunar.[4] Daha sonra, soyutluk yönünde muteber ve güçlü olan 9 delili, filozofların namına takrir eder, yapılabilecek itirazları ve cevapları ortaya koyar.[5]

Bu 9 delilin ilkine yönelik itirazları sunarken, ruhun, latîf, nuranî ve cismânî bir cevher olduğunu savunan iki yakın görüşü iki ayrı ihtimal olarak sunar.[6] Daha önce değinildiği üzere, ilk görüş, bu cisimlerin, mâhiyet olarak unsurî cisimlerden tamamen farklı olduğu ve cenine dışardan gelerek (üfleme) sirâyet ettiği, bizatihî canlı, faal ve kalıcı oldukları esasına dayanırken, ikinci görüş, cisimlerin cisimlik açısından ortak özelliklerine sahip olduğu ve cenindeki bazı cisimlerin Fâil-i Muhtâr tarafından seçkin kılınıp, latîf, nuranî ve canlı hale getirildiği (üfleme) esasına dayanmaktadır. Bu iki ihtimali, soyutluğa itiraz kabilinden sunduktan sonra Râzî, bu itiraza verilen cevapları şu ifadeyle sunmaya başlar: "Filozoflar, bu ihtimalleri iki esasa dayanarak reddederler. Birisi, cisimlerin cisimlik mâhiyeti açısından aynı hükümlere tabi olduğu; ikincisi ise Allah'ın feyzinin umumî olduğu (Fâil-i Muhtâr olmadığı anlamında) esasıdır."[7] Bundan sonra gelen soyutluk delilleri de filozoflar namına sergilenmektedir.

---

[1] A.e., c. VII, s. 43-56.

[2] A.e., c. VII, s. 57-68 (tez metninde, soyutluk delillerinin ilki olarak sunulmuştur).

[3] A.e., c. VII, s. s. 69-89.

[4] A.e., c. VII, s. 91-99. İlk delili tenkit ederken şöyler der: "Bedendeki zayıflama ve çözülümün, yaşlılık sırasında gerçekleşmesine rağmen, ruhun etkinliklerinin zayıflamaması, ruhun soyutluğuna delil olmaz. Çünkü, unsurî tabiatlardan farklı, semavî, saf ve aydınlatıcı (müşrika) cisimlerden ibaret bir ruh anlayışında da ruhun zayıflaması, çözülümü söz konusu olmaz. "İnsan, soyut bir cevherdir, âlemin ne içindedir ne de dışındadır" sözü, ürkütücü ve büyük bir sözdür. Böyle büyük bir iddianın böyle zannî delillerle isbat edilmesi akıldan uzaktır." (A. e., c. VII, s. 94.)

[5] A.e., c. VII, s. s. 101-127. Bu fasıl için belirlenen konu başlığı "Nefsin İspatı Konusunda Muteber Güçlü Deliller" şeklindedir ki başka bir kelime eklenmeksizin sadece "nefsin ispatı" ifadesi kullanıldığında "soyut nefsin ispatı" anlamını kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim, bu başlık altında nefsin soyutluğuna yönelik deliller sıralanır ki Râzî'nin bunları nefsin var olduğunu ve duyumsanan bedenden farklı olduğunu göstermesi açısından makul görürken, soyutluk neticesi için yeterli görmediği daha önce belirtilmişti.

[6] Ruhun cisimliğini savunanlara ait 13. ve 14. görüş olarak tez metninde sunulmuştur.

[7] A.e., c. VII, s.104.

Daha sonraki faslın başlığı da dikkat çekicidir: "Nefsin, Bedenden[1] Farklı Olduğuna Yönelik Sem'î Delilller."[2] Nitekim, bu 8 delilin soyutluk içerebilecek sonuçları dile getirilmez, sadece, beden sistemi veya duyumsanan bedensel organ veya parçalardan ibaret olmayacağı sonucu ifade edilir.[3] Bu faslı yazmasındaki amacının, nefsin, bedenden farklı olduğu görüşünü dinî naslara aykırı bulanların hatasına dikkat çekmek olduğunu belirtir.[4]

İlerleyen fasıllarda nefsin ölümsüzlüğünü ispat için sergilediği ve her birinin hangi felsefî esasa dayandığını belirttiği 12 felsefî delil[5] ve 12 iknâî delil[6] üzerinde Râzî açısından sorun yoktur. Bu yüzden itirazlarda bulunmaz. Zira, maksat felsefî sisteme göre bu nefsin ölümsüzlüğünü vurgulamaktır. Fakat, bu hususta İbn Sînâ'nın sunduğu delilin karışık ve çetrefilli olduğunu göstererek tenkit eder ve yerine, daha açık felsefî bir delil ortaya koymak amacıyla müstakil bir fasıl ayırmadan geçmez.[7]

Anlaşılacağı üzere, Râzî'nin bu eserinde insan ruhunun soyutluğunu savunduğu izlenimini veren ifadeler, filozofların düşünce sistemine uygun olarak onların görüşlerini takrir eden ve açıklayan ifadelerdir. Bu ifadelerde temel alınan felsefî delillere Râzî'nin menfî yaklaşımlarının devam edip etmediğine bakmamız gerekmektedir. Bunu yaparken sadece *en-Nefs* değil, *el-Metâlib*'in diğer kitaplarını da ele alıp, bir bütünlük içerisinde ve tutarlılığı araştırır tarzda bazı örnekler sunmak istiyoruz.

Örneğin, heyula ve suretten ibaret cisim anlayışı reddedilir. Cevher-i ferdin savunması yapılır.[8] Birden ancak bir çıkar görüşü kabul edilmez[9] ve küllîleri idrâk eden ile cüz'îleri idrâk edenin tek güç olduğu, cüz'îleri idrâkin mutlaka cismânî aletlere veya güçlere bağlı olmadığı, ölüm sonrası da cüz'î idrâkin devam edeceği savunulur.[10] Bilinenin suretinin bilende hazır olması şartına dayalı bilgi anlayışına karşı,

---

[1] A. e., c. VII, s.129. *en-Nefs ve'r-Rûh* (*el-Ihlâk*)'ta (s. 43) ise "beden" yerine "cesed" kelimesi yer almaktadır.

[2] Sem'î deliller arasında sadece ayet ve hadisleri sunmakla kalmaz, insanların bazı ortak tavır ve kabullerini de zikreder.

[3] **el-Metâlib**, c. VII, s. 129-138.

[4] A.e., c. VII, s. 129.

[5] A.e., c. VII, s.s. 211-224.

[6] A.e., c. VII, s. 225-233.

[7] A.e., c. VII, s. 235-241.

[8] A.e., c. VI, s. 10-11, 29-82, 144-146, 156, 205-214, c. VII, s. 14.

[9] A.e., c. IV, s. 373-389; c. VII, s. 266.

[10] A.e., c. VII, s.243-259, 261-262, 276, 326; c. VIII, s. 135.

bilginin sadece, bilenle bilinen arasındaki özel bir nispet ve izâfet olduğu vurgulanır.[1] Cisimlerin, mekânlı ve üç boyutlu olmak açısından ortak oldukları, fakat, hakikatleri ve sıfatları yönünden farklı olabilecekleri belirtilir.[2] Bu durumda cevher-i ferd bile, canlılık ve canlılık şartlarına bağlı diğer sıfatları (kudret, bilgi, irade vb.) kabul edebilir.[3]

Örnekler çoğaltılabilir ise de, Râzî'nin ömür boyu savunduğu temel fikirlerden vazgeçmediği, dolayısıyla, hacim itibariyle büyük eserlerinin sonuncusu olan *el-Metâlib*'de de soyutluğu kabul etmediği anlaşılmaktadır.

İçindeki ifadeler açısından Râzî'ye ait görülebileceğini, fakat, konuların belirlenmesi ve yazımı itibariyle neredeyse tamamı *el-Metâlib*'teki *en-Nefs*'in ve kısmen *el-Mefâtîh* ve *Esrâtu't-Tenzîl*'in doğrudan veya telhîs şeklindeki iktibasından ibaret olup, bir başkasınca düzenlenmiş olabileceğini belirttiğimiz *en-Nefs ve'r-Rûh (el-Ahlâk)* kitabının, nefs ile ilgili olan ilk yarısı hakkında sadece şu kısa açıklamanın yeterli olacağını düşünüyoruz: Bu bölüm, tek başına ele alındığında Râzî'nin soyutluk taraftarı olduğunu göstermektedir. Çünkü, bu eserde, nefsin mâhiyeti hakkında sunulan ifadeler, *el-Mefâtîh* ve *el-Metâlib (en-Nefs)*'teki ifadeler arasından, "nefsin soyutluğunu savunanların görüşlerinin aktarıldığı kısımların seçilmesi" suretiyle düzenlenmiştir. Cisimliği savunanların delilleri, soyutluğu savunan birçok felsefî delil ve bu delillere yönelik tenkitler ise alınmamıştır.[4]

İlgili eserlerini tek tek ele alan bu araştırmaya eklenmesi gereken son bir tespit olarak şunu belirtebiliriz: Ömrü boyunca ve tabii ki tüm eserlerinde yeri geldikçe, kendi tercihinin "güneşten ışıkların çıkması gibi, irade ve tercihe dayalı olmaksızın ilke kabul edilen, zatı öyle gerektirdiği için fiilleri öyle olan Tanrı" anlayışından yana olmadığını, bilakis, tüm fiilleri, hür ve sınırsız iradesine, tercihine dayanan Fâil-i

---

[1] A.e., c. III, s. 104, 120, 123, 135, 141, 161.

[2] A.e., c. VI, s. 10-11, 190-191.

[3] A.e., c. VI, s. 21, 146.

[4] Krş., **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. (27-34, 40-42), (45-47); **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. (47-51), (52-53); **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. (43-45), (37-40); **el-Metâlib**, c. VII, s. (129-132), (101-105). İlgili yan konular için bkz. **en-Nefs ve'r-Rûh**, s (12-18), (51-57), (58-63), (64-66), (66-184), (79-83), (88-95); **el-Metâlib**, c. VII, s.. (13-23), (168-173), (164-168), (182-184), (176-184), (285-288), (197-302); **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 3-12; **Esrâru't-Tenzîl**, vr. 181b-186a.

Muhtâr Tanrı anlayışı yönünde olduğunu vurgulamasıdır. Dolayısıyla, Râzî, düşünce sisteminin tüm konularını bu anlayışla irtibatlamıştır.[1]

Felsefe ve Kelâmın birçok ortak probleminde olduğu gibi, insan ruhunun mâhiyeti, etkinlikleri ve nitelikleriyle ilgili çeşitli görüşlerin, aslında tam, kesin ve bütün şüphelerden uzak bilgiler anlamına gelmediğini sıkça dile getiren Râzî, kendi düşünce sitemi açısından, bu konuda ileri sürülen ihtimalleri değerlendirip, öncelikle aklın ve dinin verilerini uzlaştırmaya çalışarak, sonuçta diğerlerine kıyasla daha tutarlı, daha makul ve ilgili problemleri çözmeye daha elverişli olduğunu düşündüğü bir ruh nazarîyesini "tercih" etmiş görünmektedir. İnsan ruhunun soyutluğunu kabul etmeyen ve Râzî'nin kelâmî kimliğinin ağır bastığını gösteren bu tercih, çok yeni ve çok farklı bir nazarîye içermiyor olsa da, tamamen taklîde dayalı bir kabulleniş değil, çok geniş çaplı mantıkî değerlendirmeleri, delilleri, karşı delilleri, şüpheleri ve irtibatlı olduğu konularla uyuşup uyuşmadığını incelemeye dayalı bir tercihtir. Ruh konusu bağımsız bir konu olmayıp, önemli birçok konuyla ilgili olması sebebiyle, bu konuda tercih yapılabilmesi ve genel düşünce yapısıyla uyum içinde savunulabilmesi, ilmî ciddiyet taşıyan bir düşünür için kolay değildir.

Daha önce belirttiğimiz üzere tez çalışmamızdaki öncelikli amaç, Râzî'nin ruh konusundaki kendi fikirlerinin doğru tespit edilmesidir. Kendine özgü üslûbu nedeniyle bu hususta okurlarına büyük bir zorluk yaşatan Râzî'nin, doğrudan ve dolaylı olarak ruhun cisimliğiyle ilgili olan görüşlerinin sabit bir çizgi izlediğini, irili ufaklı yirmi dört eserini incelikle tahlil etmek suretiyle tezimizin ancak bu safhasında ortaya koyabilmemiz de bu zorluğu açıkça göstermektedir. Düşünürümüzün bir veya birkaç eserini, onun üslûbuna ve telif amaçlarına dikkat etmeksizin temel alan tarihî ve günümüzdeki çalışmalardan verilebilecek örnekler de bunu teyit etmektedir.[2]

---

[1] Her konuda bu irtibatı kuran Râzî, özellikle, yaratma konusunu ele alırken, Fâil-i Muhtâr anlayışı yerine Mûcib bi'z-Zât anlayışının kabul edilmesini, İslâm dininin temelinden yıkılması anlamına geldiğini düşünür. (**el-Levâmi'**, s. 27.)

[2] Sadece tek eserini asıl almaktan, üslûbu ve diğer eserleri dikkate alınmadığından, ortaya çıkan yanlışlıklara, klasik çalışmalardan konumuzla ilgili bir örnek: İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350) *er-Rûh* adlı meşhur eserinde, sadece *el-Metâlib*'in *en-Nefs* kitabını asıl alarak Râzî hakkında hüküm vermiş ve insanı sadece sistemli beden yapısından ibaret görenler arasına kendisini de dahil ettiğini sanmıştır (s. 241). Bununla birlikte İbnü'l-Kayyim'in, ruhun cisimliğine, daha sonra soyutluğuna yönelik deliller ve ardından soyutluk deliline eleştiriler (kendisinden bazı katkılarda bulunarak) isim vermese de Râzî'nin *en-Nefs* kitabındaki ifadelerin naklinden ibarettir (Krş. İbnü'l-Kayyîm, **er-Rûh**, s. 446-456, 460-476; Râzî, **el-Metâlib**, c. VII, s. 44-99). Yine aynı yazar, ağırlıklı olarak İbn Sînâ'nın görüşlerinin tespitini ve onun felsefesine uygun olarak açıklanmasını, muhtemel tenkitleri onun namı-

Örnek olarak seçtiğimiz diğer konulardaki görüşlerinin sabitliğinden yola çıkarak, Râzî'nin cisim ruh görüşünde de sabitlik gösterdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bir adım daha atarak, kendine has kelâmcı kimliğini oluşturan görüşlerinin ömür boyu aynı çizgi üzere devam ettiğini savunabiliriz. Hatta otuz yaşlarına kadar edindiği ve şekillendirdiği bilgi birikimini ve ulaştığı sonuçları onun sermayesi kabul edersek, bu sermayeyi ve malzemeyi, sonuçları açısından değişikliğe uğratmaksızın ömür boyu kullanırken, çok fazla eklemede bulunmadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

---

na cevaplamayı amaçlayan *el-Mebâhis*'i kaynak göstererek Râzî'yi Fâil-i Muhtâr anlayışını reddeden birisi olarak takdim ve tahkir etmeye çalışır (Krş. İbnü'l-Kayyim, **Şifâü'l-'Alîl**, s. 329; Râzî, **el-Mebâhis**, c. II, s. 550-551). Halbuki İbnü'l-Kayyim, Râzî'nin *el-Erba'în* ve *el-Muhassal*'ını İbn Teymiyye'den okumuş (Safedî, **el-Vâfî**, c. II, s. 271) olduğuna göre bu iki eserdeki fikirlerinden habersiz kalması düşünülemez.

Günümüz çalışmalarından bazı örnekler:

Subhi Salih, Râzî'nin *Nihâyetü'l-'Ukûl*, *el-Me'âlim* gibi eserlerinden diğer konularda nakillerde bulunmasına karşın her nedense, ruh konusunda sadece *el-Mebâhis*'i asıl almış ve Râzî'yi soyut ruhu savunan bir düşünür olarak göstermiş ve tenkit etmiştir. (Krş. Subhi Salih, **Fî 'İlmi'l-Kelâm**, c. II, s. 344-346; Râzî, **el-Mebâhis**, c. II, s. 232-234, 378-384).

Benzer bir tavır Fethullah Hulcyf tarafından sergilenir. O da diğer eserlerine müracaat edebilecekken, ruh konusunda sadece *el-Mebâhis*'i asıl alarak Râzî'yi soyutluk savunucusu olarak gösterir. Râzî'nin ruh konularındaki açıklamalarının ve delillerinin İbn Sînâ'dakinden farklı olmadığını belirtir (Bkz. Fethullah Hulcyf, **Fahruddîn er-Râzî**, s. 123-126).

Aynı şekilde Abdulhakim Yüce, *Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf* adlı çalışmasında (s. 175), soyutluk taraftarlarının görüşlerinin aktarıldığı cümleleri (Râzî, **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 52) Râzî'nin görüşüdür düşüncesiyle temel almıştır.

Râzî'nin birden fazla eserine dayanmakla birlikte konumuzla ilgili ifadelerinin yanlış değerlendirildiğine dair bazı örnekler de şöyledir:

Şemsettin Günaltay, Râzî'nin ruh teorisini açıklarken *el-Mebâhis*, *el-Me'âlim*, *el-Mefâtîh*, *Zâd-ı Me'âd*, *el-Erba'în* kitaplarına müracaat etmekle birlikte, daha çok, *el-Mefâtîh*'teki yanıltıcı üslûba aldanarak ruhun soyutluğunu savunduğunu, soyutluğu savunanların delillerinin aktarıldığı kısmı asıl alarak ve *el-Me'âlim*'deki özgün ifadelerini eksik nakletlerek İslâm filozoflarıyla aynı görüşte olduğunu göstermeye çalışmıştır (Bkz. Ş. Günaltay, **Felsefe-i Ûlâ**, s. 285-295).

Râzî'nin onu aşkın eserini inceleyerek, insan ruhu hakkındaki görüşlerinin değişiklik arz ettiğini belirten Salih ez-Zerkân, hatalı olarak tespit ettiği telif tarihleri sıralamasına tâbi tutarak bu eserlerdeki ifadelerini, Râzî'nin yanıltıcı üslûbunun farkında olmadan nakleder. Buna göre Râzî, *el-İşâre*'de ruhun cisimliğini, *el-Mebâhis*'te soyutluğunu, *el-Erba'în*'de cisimliğini, *Nihâyetü'l-'Ukûl*'da hem cisimliğini hem de insanın duyumsanan bedenden başka bir şey olmadığını, *Şerhu'l-İşârât*'ta, *Lübâbu'l-İşârât*'ta ve daha sonra *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*'de soyutluğunu, *el-Mefâtîh*'te cisimliğini, *el-Me'âlim*'de yine cisimliğini ve en son eseri diye bildiği *el-Metâlib*'de soyutluğunu savunmaktadır (Bkz. Salih Zerkân, **Fahruddîn er-Râzî**, s. 470-480). Kesin ve tahmini telif tarihlerini tespitindeki yanlışlıkları, başkalarının görüşlerini takrir ettiği ifadelerini, Râzî'nin kendi özgün görüşleri sanması, yazarı bu sonuca iletmiştir.

Asgar Dâdbeh, zaman veya dönem belirlemesinde bulunmaksızın, Râzî'nin bazen, kelâmcıların cisim ruh görüşünü, bazen de İslâm filozoflarının soyut ruh görüşünü savunduğunu belirtir. İlkine *el-Erba'în*'i ve *el-Berâhîn*'i kaynak gösterirken, ikincisine tabii ki *el-Mebâhis*'i kaynak göstermektedir (Bkz.Dâdbeh, **Fahr-i Râzî**, s.120).

Bu örnek tespitlerimiz, ruhun cisimliği ve soyutluğu konusuyla sınırlıdır. Diğer konularla ilgili çok sayıdaki yanlışlıklara ise değinilmemiştir.

Örnek olarak sunulan ilgili konulardaki sabitliği, tek başına ele alındığında, ruhun soyutluğunu reddettiğini ispat için yeterli görülmeyebilir. Çalışmamızın hacmi el vermediği için, örnek olarak sunulanlar dışında kalan diğer konulara değinememiş olsak da, sadece bu örneklerdeki kararlılığı, bunlarla yakından ilgili olan ruh konusunda da ya cisimlik ya da soyutlukta sabitliğini gerektirmektedir. Soyutluğu savunduğu izlenimi veren ifadelerinin ise, eserlerin telif amaçları, tarihleri, farklı ve yanıltıcı üslûbunun açıklanması sonucu öyle olmadığı, bilakis, cisimliği savunduğu anlaşıldığına göre, cisim ruh görüşünde de sabitliği kabul edilebilmelidir.

Bir diğer husus, eserleri arasındaki veya bir eserindeki konular arasındaki atıflarıdır. Tespit ettiğimiz telif tarihleri göz önüne alınmasa dahi, ruhla ilgili olanları da dahil, bir çok konudaki görüşleri dönemden döneme, eserden esere değişiklik arz etmiş olsaydı, meselâ (felsefî görüşlerin tespitini, takririni, nasıl tenkit edildiğini/edilebileceğini, ne cevap verildiğini/verilebileceğini araştıran, fakat, üslûbu gereği) İbn Sînâ'nın görüşlerini savunuyor görünen *el-Mebâhis*'e, onunla tamamen zıt olan ve kelâmî görüşlerin savunulduğu *en-Nihâye*'de, tenkitlere filozoflar namına verilebilecek cevapları kısıtlı tutan ve *el-Mebâhis*'in özeti diyebileceğimiz *el-Mulahhas*'ta beşer kez, cerh diye tanınan *Şerhu 'l-İşârât*'ta ve *Şerhu 'Uyûni 'l-Hikme*'de, sırf kelâmî eser olan *Tahsîlü 'l-Hak*'da, *el-Halk ve 'l-Ba's*'ta birer kez atıfta bulunması mantıklı bir davranış olmayacaktı. *el-Mebâhis*'te *Şerhu 'l-İşârât*'a, *Şerhu 'l-İşârât*'ta *el-Mulahhas*'a, *el-Mahsûl*'de, *elMulahhas*'ta, *el-Muhassal*'da, *el-Mefâtîh*'te, *el-Metâlib*'de *en-Nihâye*'ye atıfta bulunması, örneklerini çoğaltabileceğimiz ve üstelik konularını ve amaçlarını belirlediğimiz bu atıfların, kendi içinde değişen ve çelişen biri değil, yazdığı eserlerin içeriğini hafızasında tutan ve yazılış amaçları doğrultusunda hâlâ o eserlere güvenen biri tarafından yapıldığını göstermektedir. Telif tarihleri de belirlendiğine göre ve meselâ *el-Mebâhis*'in, *el-Mulahhas*'ın, *en-Nihâye*'nin, *Şerhu 'l-İşârât*'ın aynı dönemde yazıldığı gösterildiğine göre, ruh konusunda farklı görüşlere sahip olduğu kanaatinin yanlış anlamadan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Soyutluğu savunduğu sanılan *el-Metâlib*'in *en-Nefs* kitabı ile, ruhun cisimliğini açıkça ifade ettiği *el-Me'âlim* arasındaki sadece otuz beş günlük zaman farkı da bu tespiti desteklemektedir.

Şimdi, Râzî'nin yukarıda değindiğimiz eserlerindeki açık ve imalı ifadelerini, ilgili diğer konulardaki özgün görüşlerini de asıl alarak, ruhun mâhiyeti hakkında

ömrü boyunca savunduğu sabit fikrinin ne olduğunu belirleyip açıklamaya çalışabiliriz. Bunun gerçekleştirirken,' onu bu tercihe iten sebepleri, diğer bir ifadeyle bu tercihin onu hangi problemlerden kurtardığına da işaret edilmiş olacaktır.

Düşünürümüze göre "ben"le eşit olan insan ruhu, cenini meydana getiren cisimler arasından, sayıca çok daha az bazılarının, Fâil-i Muhtâr'ın iradesi sonucu, canlılık ve canlılık şartına bağlı diğer nitelikleri (idrâk, bilgi, kudret, irade vb.) kazanmasıyla var olan cismânî bir cevherdir. Bu cisim cevher, bedenin diğer cisimleriyle cisim olmaklık noktasında ortak ise de, onlardan ve dolayısıyla, görülebilen, duyumsanabilen sistemli beden yapısındaki (heykel, hey'et) cisimlerden çok farklı özelliklere sahiptir. Duyularla algılanamaz tarzda şeffaf, saydam (latîf) ve kalıcı kılınan bu cisimler, diğer cisimler için söz konusu olabilen dağılma, ayrılma, bölünme, yok olma, yerini başkalarının alması (tebeddül) ve katı olma (kesafet) gibi özelliklerden uzaktır. Beden canlılığının ilkesi kılınmıştır. Kendisine özgü ve beden canlılığından farklı olan canlılığı, Tanrı tarafından verilmiştir. Beden yapısına uygun düşen canlılığı bedene aktarması ve bunu devam ettirmesi, ruhun iradesi ve bilinciyle değil, Tanrı tarafından ruhun varlığının beden canlılığına vesile kılınması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu anlamda ruh, beden yeryüzünü aydınlatan hayat ışıklarının çıktığı bir güneş gibidir. Bilinçli etkinlikleri ise, isteğe dayalı his, hareket ve düşünme açısından bedeni kullanması şeklindedir. Kendi canlılığı, tedricî süreç geçirmeksizin bir anda (def'aten) gerçekleştirildiği (üfleme) ve yapı itibariyle melek ruhlarına benzerlik arz ettiği için bu anlamda, beden cisimlerine kıyasla ulvî ve nuranîdir. Her cisim cevher-i ferdlerden meydana geldiği gibi, ruh cismi de cevher-i ferdlerden, yani bölünemez en küçük parçalardan meydana gelmektedir ve bu anlamda bileşik fakat, bölünmez bir bütünlük ve teklik içeren cevherdir. Süflî cisimlerde olduğu gibi, ruh cismi de zamanlı ve mekânlıdır; hacim ve boyut sahibidir. İçerdiği cevher-i ferdlerin yukarıda belirtilen farklılıkları sebebiyle ruhun yerçekimine bağlı ve dolayısıyla, ağırlık sahibi olması gerekmemektedir. Ruhun, ateşin (ısının) kömürdeki, ışığın havadaki sirâyetine benzetilen, bedenin tüm uzuvlarına ve parçalarına sirâyet edebilirliği, iç içe geçebilirliği onun latîfliğinden kaynaklanmakta ve fakat, bu iç içelik ruhun ve bedenin farklı birer bütün olmalarını etkilememektedir. Dolayısıyla, bu sirâyet, ittihad anlamında değildir.

Râzî'nin cisim ruh hakkındaki görüşlerini, bu konuyla ilgili diğer konularla irtibatlayarak daha geniş şekilde ve çeşitli başlıklar altında açıklamaya çalışacağımız bu safhada, onun bizlere sunduğu temelleri dikkate alarak, daha doğrusu yorumlayarak değerlendirmek zorunda kalacağız. Çünkü, Râzî, kendi üslûbu gereği bu konuda (diğer birçok konuda olduğu gibi) sadece kendi görüşlerini sistemli, kapsamlı ve bütünlük içerisinde takdim eden bir eser kaleme almamış (aldıysa bile günümüze ulaşmamış) olup, daha çok nakle, delillere ve karşı delillere dayalı çalışmalarda bulunmuş, sadece belli esaslara işaret ederek bütünlük içeren değerlendirme ve sonuçları okura bırakmıştır.[1] Bu yüzden aşağıda sunacağımız tespit ve yorumlar, Râzî'nin bakış açısıyla varılan ve varılabilecek sonuçları ihtiva etmektedir.

C. RUH VE BEDEN MÜNASEBETİ

1. Ruhun Yaratılışı (Ölü ve Canlı Ruh)

Ruh cisminin, cenini oluşturan cisimler arasından bazılarının farklılaştırılmasıyla, canlı ve nâtık kılınması, bunlara eşlik eden diğer niteliklerin yanı sıra bozulmaktan, yok olmaktan korunmuş olarak, dünyadaki ömrü boyunca sürecek bedenle birlikteliğinin başladığını belirten Râzî'nin, ruhun bedenle birlikte yaratıldığı ve beden öncesi varlığının bulunmayacağı izlenimi doğabilir. Fakat, bu yanıltıcı olacaktır. Bu konuda öncelikle şu noktaya dikkat etmek gerekiyor: Râzî'ye göre ruh cisminin canlılık özelliği bizatihî değil, sonradan ve Fâil-i Muhtâr tarafından verilmiştir. Be-

---

[1] Özellikle *el-Mebâhis, en-Nihâye, el-Metâlib* gibi büyük hacimli eserlerinde, genel itibariyle İbn Sînâ'nın eserlerine yaptığı şerhlerde ağırlığını hissettiren bu üslûptan diğer eserlerinin de nasip aldığı görülmektedir. Bu yüzden derli toplu ve ilgili yan konuları da içerir tarzda, sadece kendine özgü bir bilgi, bir ruh, bir ahlâk nazarîyesinin sunulduğu eserine rastlayamıyoruz. Dolayısıyla, bir bakıma "Râzî'nin eserlerinde Râzî'yi aramak" zorunda kalıyoruz. Bir konuda diğer konulara veya eserlerine göndermede bulunmak suretiyle nispeten yardımcı oluyorsa da, aynı zamanda, fikrin dağılmasına da sebep olmaktadır. Fakat, o, kendince haklı gördüğü şekliyle, eserlerinin kimlere hitap ettiğine, kimlerin doğru değerlendirmelerde bulunabileceğine işaret etmiş olmakla kendisini savunmakta ve bu zorlu üslûbu kullanmaktadır. Bu hususla ilgili çok sayıdaki ifadelerinden birkaç örnek sunmak yeterli olacaktır kanaatindeyiz. "...Burada söyleyeceklerimiz bu kadardır. Bu sözlerimiz bazı rumuz ve nükteleri de içermektedir ki bunları, daha önce sunulmuş olan temelleri zihninde hazır kılıp birleştiren kişi bilir ve reddedilemez gerçeği onlar arasından elde eder. Fakat, sadece ehli olanlar ulaşabilsinler diye, onları örtülü halde bıraktık." (**el-Mebâhis**, c. II, s. 460) "...Bu konuda daha birçok yol vardır. Fakat,, bu eserin bazı konularından bilgi edinmiş olan kişinin, bu durumun ne olduğunu anlaması mümkündür." (**en-Nihâye**, vr. 249a) "...Bu delil şu öncüllere dayanır: Cisim, madde ve suretin bileşimidir...Birden, sadece bir çıkar. Bu öncüllerle ilgili sözler, daha önce geniş şekilde işlendi. Açık delillerle bu öncülleri takrir edebilen için bu delil geçerlidir, aksi taktirde geçerli değildir." (**el-Metâlib**, c. VII, s. 382)

den ölümünden sonra da bu canlılığın devamı, bizatihî kendisinden kaynaklanıyor değildir. Tanrı'nın iradesinė bağlıdır. Yani, her hâlükârda, mümkin varlık olma vasfına sahip ruh, yok oluculuk vasfına da sahiptir. Bu yüzden, cansız diğer cisimlere (ve bedene) kıyasla kendi zatıyla ayakta duruyor dediğimiz ruh, aslında Tanrı'nın irade ve kudretiyle ayakta durmakta, dolayısıyla, sadece var oluşu değil, varlığının sonsuz devamlılığı da O'na bağlı bulunmaktadır.[1]

Sadece mantık açısından bakıldığında, her dilediğini yapan ve yaptıklarında mutlak bağımsızlık sahibi olan Tanrı'nın, aynı ruhu yaratıp belli bir süre sonra yok etmesi, sonra tekrar yaratması, tekrar yaratması... imkânsız değildir. Fakat, bununla ilgili belirleyici, sınır tayin edici dinî veriler varsa, o zaman durum değişir ve mantıkî inceleme, dinî verilerin mantık açısından değerlendirilmesine dönüşür.

Bu arada, temel alınan bazı esasları da hatırlamalıyız. Çünkü, Râzî'ye göre geçerli olan bilgi nazarîyeleriyle irtibatlı olarak, Fâil-i Muhtâr'ın bütün cüz'îleri tafsilatlı şekilde bildiği, yok olanı aynen iade edebileceği, bir şeyi canlı, müdrik, düşünür, irade sahibi vs. kılması için, o şeyin mutlaka bir sistemli bünyeye veya mizaca sahip olmasının zorunlu şart olmadığı, dolayısıyla, cevher-i ferdi dahi canlı ve kimlik sahibi kılabileceği kabul edilir. Hem tabiattaki hem insanlardaki bütün fiilleri olduğu gibi, insandaki zarurî (bedihî) ve kesbî bilgileri (doğrudan veya dolaylı olarak) yaratan zaten Fâili-i Muhtâr'dır. Ayrıca ilerde değinileceği üzere Râzî'ye göre beşerî ruhlar mâhiyet itibariyle farklı olabilirler, farklılıkları sadece bedenle birliktelikle kazanılmış değildir.

Bu esaslar yanında, dinî bilgileri akıl ışığında değerlendirmeye çalışan Râzî, hem filozofların hem de Mu'tezile'nin, ruhun, bedenden önce kesinlikle mevcut olamayacağına yönelik delillerinin zayıf olduğunu belirtir[2] ve tenkitlerde bulunur.[3]

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. XXVII, s. 37; **en-Nihâye**, vr. 319a. Râzî'ye göre, sadece arazlar değil, soyut veya cisim cevherler de var olup yok olabilirler. Çünkü, mümkin varlıklardır ve sonradan var edilmişlerdir. Var oluşları da, varlıklarının devamı da Tanrı'nın iradesine bağlıdır. Bu yüzden, bütün mümkin varlıklar her zaman Tanrı'ya muhtaçtırlar ve bu muhtaçlıkları onların aslî özelliğidir. (**el-Mefâtîh**, c.XX, s.52). Bizim âlemimizin de belirli bir ömrü vardır. Bu sonun gerçekleşmesi için mutlaka bütün yıldızların kendi tabiî ömürlerinin sona ermesi şart değildir. Yıldızların küçüldüğünü, ışıklarının azaldığını gözlemleyememiz onların kalıcı olduklarını ve her birinin bir sonu olmadığını göstermez. Tahta parçası kısa sürede ve fark edilebilir şekilde noksanlaşıyorsa, buna karşın yakutun hiç noksanlaşmadığı sanılmamalıdır. Noksanlaştığını hissedemediğimiz, çok uzaktaki yıldızlar, uzun süre alsa da her biri, belirli sürecini tamamlar. (**en-Nihâye**, vr. 308ab.)

[2] **el-Mefâtîh**, c. XIII, s. 19.

[3] **el-Mefâtîh**, c. XV, s. 50-55; **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 300-302.

Kur'an'da geçen meşhur "elest bezmi" tasvirini[1] ele alırken, şu hususlara dikkat çeker: İlgili ayetin açık ifadesine göre "Âdemoğullarının sırtlarından onların zürriyetlerinin Tanrı tarafından çıkarılıp misak alınması ve onları kendilerine şahit tutması" demek, babaların sulbünden nutfe olarak çıkarıp, annelerin rahminde evre evre tekamül ettirmek suretiyle, insanları dünyaya çıkarması ve ardından sorumluluk yüklenecek yetkinliğe kavuşturup, onların fıtratına yerleştirmiş olduğu "Allah'ın tekliğini, yaratmasının ve sanatının üstünlüklerini gösteren delilleri kabullenme yatkılığı"nı kastederek onları kendilerine şahit tutması anlamındadır. Bu anlamda, birbirinin soyundan gelen insanlık mecazî şekildeki bu şahit tutma olayında, dil ile olmasa da fıtrî yapıları itibariyle "evet (belâ)" demiş gibi olmaktadır. Böylece her insanın kimden doğacağını bilen Tanrı, bu ilâhî bilginin gereği, dünyaya belirli bir tertip ve sıralamayla girecek insanları zamanı geldiğinde yaratır, böylece her biri diğerinden farklı ve sorumluluk sahibi şahsiyetler bu manevî hitaba muhatap olur. Râzî'ye göre ayetin bu şekilde anlaşılması su götürmez derecede açıktır. Âdem'in sırtından, zerreler halinde onun tüm zürriyetinin çıkarılması suretiyle misak alınışını tasvir eden hadislerin[2] bu vurgularını destekleyecek ifadeler ayette yoktur. Fakat, bunu tamamen iptal edecek delilleri de içermemektedir. Dolayısıyla, ayet ve hadisin vurguladıkları iki ayrı olay, iki ayrı durum olarak ele alınmalı, sadece ikisinden biri geçerlidir sonucuna varılmamalıdır.[3]

Şu halde, Râzî'ye göre, zerre halindeki ruh cisimleri, yaratılışından itibaren Âdem'in sırtında bulunmaktadır fakat, canlı cisimler halinde değildirler. Hadisteki şekliyle Elest olayı sırasında, her bir zerre, Âdem'in sırtından çıkarılıp, canlı ve akıl sahibi kılınarak, her biri bir insanoğlunun ruhu hüviyetine dönüştürülmektedir. Hepsinin "evet" demesi ve kendilerine şahitlikte bulunmuş olmalarının ardından, tekrar eski hallerine döndürülerek, yani cansız ruh cisimleri, zerreleri olarak Âdem'in sırtı-

---

[1] "Allah, âdemoğullarının sırtlarından zürriyetlerini alıp, onları kendilerine şahit tutarak '(Ben, sizin) Rabbiniz değil miyim?' (demişti ve) onlar da 'Evet, şahid olduk (ki Sen bizim Rabbimizsin)' demişlerdi. (İşte bu,) kıyamet günü 'Biz bundan habersizdik' veya 'Babalarımız daha önce ortak koşmuşlardı, halbuki biz, onlardan sonra gelen bir zürriyet idik. (İşlerini) boşa çıkaranların yaptıklarından dolayı bizi helâk mı ediyorsun?' dersiniz diyedir" (A'râf, 172-173).

[2] Çok çeşitli ifadelerle nakledilen bu hadislerin ve kaynaklarının bir arada sunulduğu örnek bir kaynak olarak bkz. Suyutî (Celâluddin), **ed-Dürru'l-Mensûr**, Beyrut 1403/1983 (Dâru'l-Fikr), c. III, s. 598-606.

[3] **el-Mefâtîh**, c. XV, s. 53-55.

na iade edilmiş oluyorlar.[1] Aynı bakış açısına göre, insanların hem bedenlerinin temeli, hem de ruh cisimlerinin temeli olması cihetiyle "baba" olan Âdem'in yapısında korunmuş olan bu cüzler, insandan insana aktarılmaktadır.

Beden yapısıyla ilgili aktarılma konusunu bir tarafa bırakarak, sadece ruh zerrelerinin aktarılmasına değinecek olursak, ilk soru, milyarlarca sayıdaki ruhun temel taşı olacak cansız ruh zerrelerinin, Âdem'in sırtına sığıp sığmayacağına yönelik olacaktır. Râzî buna karşı her bir zerrenin cevher-i ferd kabul edilmesi yoluyla veya soyut ruh kabul edilmesi yoluyla cevap verilebileceğini belirtir.[2] Düşünürümüzün burada, Âdem'in boyuyla ilgili (altmış zira') rivayetlerini de göz önünde tuttuğu tahmin edilebilir. Aslında, savunduğu cevher-i ferdin gerçekte kendi tahmininden çok küçük olduğunu fark edebilmiş olsaydı, muhtemelen, belli sayıdaki cevher-i ferdlerden oluşan ruh görüşünü de burada savunabilecekti. Yahut da, misak olayından sonra, Âdem'in sırtına cansız olarak yerleştirilen ve bir cevher-i ferd ile temsil edilen zerre ruhun, nesilden nesile aktarılıp filanca insan cenininde canlı hale getirilirken, cenin-den seçilen bazı cevher-i ferdlerin de onunla aynı kılınmasını dile getirebilecektir.[3]

---

[1] A.e., c. XV, s. 52.

[2] A.e., c. XV, s. 54-55.

[3]. Madde ve suret birlikteliğini asıl alan filozoflar ile atomculuğu savunan Demokritos arasındaki ihtilaflı konuların çoğunda, kelamcıların Demokritos'la uyum içinde olduğunu belirten Râzî, kendinden önceki kelamcıların ve özellikle Eş'arîlerin belirli bir seviyeye ulaştırdıkları cevher-i ferd görüşünü, İslâm filozoflarının tenkitlerine mahal bırakmayacak hale getirmeye çalışmıştır. Bu yüzden Demokritos ile Râzî'nin ruh anlayışı arasındaki farklara, atomculuk konusundaki farklılıklarına işaret ederek değinmemiz gerekir. (Kelime anlamı açısından aynı kabul edilegelen "atom" ile "cüz" ve "cevher-i ferd"in Râzî düşüncesinde terim anlamı kazanırken ve özellikle de cisim ile cevher-i ferd arasındaki ayırımın ne olduğu kesin ifadelerle tespit edilirken hangi farklı anlamlarda kullanıldığı, Râzî'nin ne anlamda atomcu olduğu ayrı bir çalışma konusudur). (a) Demokritos'a göre atomlar sertlik, şekil, büyüklük ve hareket niteliklerine sahiptir. Her atom bu nitelikler açısından farklı olabilir. Bazıları gözle görülebilir büyüklükte bazıları görülemez küçüklüktedir. Yuvarlak, düz, küre, çıkıntılı, çengelli, oyuk, köşeli atomlar vardır. Atom, bölünemez en küçük parça anlamına geldiği gibi, salt şekil anlamında da kullanılır. Râzî'nin cevher-i ferdleri ise boyutsuzdur, şekil ve büyüklükten uzaktır. Râzî, bir cevher-i ferdin, tahtakurusunun bir ayak ucundan en az bir milyon kez daha küçük olduğunu düşünür. Bu durumda, Râzî açısından Demokritos'un atomu cisimdir, cevher-i ferd ise cisim değildir. (b) Demokritos'un atomu, bilfiil bölünemez fakat teoride bölünebilirdir. Cevher-i ferdin ne teorik ne de bilfiil olarak bölünemeyeceğini düşünen Râzî'ye göre Demokritos'un atomu bilfiil bölünebilirdir. Hâlâ bileşik yapıya sahiptir ve cisimdir. (c) Atomlar yaratılmamıştır, ezelidir. Hiçten hiçbir şey çıkmaz ve varolan hiçbir şey yokedilemez; atomlar yok olmazlar. Cevher-i ferdler ise yoktan yaratılmışlardır ve varlığı devam edebileceği gibi yok da olabilmektedirler. Her cevher-i ferdin varoluşu da yokoluşu da bir anda gerçekleşir. (d) Atomlar birleşebilir, çarpışabilir, aralarında temas söz konusudur. Cevher-i ferdler arasında ne temas, ne birleşme, ne de kavuşum vardır. İki cevher-i ferd arasında her zaman mutlak boşluk vardır ve ikisi arasına bir üçüncüsü girmediği sürece iki cevher-i ferdin birlikteliğini anlatabilmek için "kavuşmuşlar, komşudurlar, bitişik haldeler, temas halindedirler" gibi ifadeler kullanılırken, araya üçüncü bir cevher-i ferd girdiğinde ise aralarındaki mutlak boşlukların varlığından ve artışından dolayı, önceki iki cevher-i ferd için "uzaklaşmışlar, ayrılmışlar" gibi ifadeler kullanılmaktadır. Cisim en az iki cevher-i ferdin birlikteliğinden

Çünkü, Râzî'ye göre, ruhu oluşturan cisimler, beden cisimlerinden sayıca çok çok azdır. Böylece, nesilden nesile aktarılan şey, canlı ruh cismi olmadığı gibi, aktarılma olayı da ruh göçü olmamaktadır. Fakat, Râzî'nin bu tür ifadelerine açıkça rastlamak mümkün değildir. Dolayısıyla, hem beden yapısı hem de ruh için temel olabilecek cisimlerin nesilden nesile aktarıldığını kabul etmesi gerekecektir.

Konuyla ilgili akla gelebilecek ikinci soru, tenasüh kapısını açar endişesi taşıyanları özellikle ilgilendirmektedir: "Sözü edilen misak olayı, idrâk, akıl ve cevap verebilme kudretine sahip zerre ruhlar için, önemsiz ve ufak bir olay değil bilakis unutulamayacak derecede büyük bir olay demektir. Akıl sahibi bir varlığın, böyle büyük bir olayı tamamıyla unutması, az veya çok hiçbir şey hatırlamaması imkansızdır. Üstelik, tenasühün iptali için kullanılan meşhur bir delil vardır ve 'bu bedenden önce başka bir bedende yaşasaydık bunu hatırlıyor olmamız gerekirdi' temeline dayanır. Aynı delili, tenasühün iptali için kullanırken, burada da kullanmamız gerekmez mi?"[1]

Râzî'nin dayandığı esaslara göre vereceği cevap bellidir: Öncelikle bilginin ve bilgi ile ilgili diğer hususların, dolayısıyla, geçmişle ilgili olaylara yönelik bilgilerin yaratıcısı da Allah'tır. Bu yüzden, geçmişteki misak olayına ait bilgiyi yaratması imkânsız değildir.[2] Bu ifadelere göre, dilediğini yapan Fâil-i Muhtâr, her insanda bu bilgiyi yaratmak zorunda değildir ve bazı insanlarda yaratması mümkündür sonucu çıkmaktadır. Genel itibariyle, beşeriyetin veya sadece müslümanların veya dâlima övgü ve destek sunduğu mutasavvıfların ezici çoğunluğunun bu olayı niçin hatırlamadığını, "misak olayının çok kısa bir süre içinde gerçekleştiği" ile açıklama gayretindedir. Bu yüzden Râzî'ye göre, tenasühe kapı açacak bir husus da söz konusu de-

---

oluşur, birleşmesinden değil. (c) Demokritos'a göre atomlar ve boşluktan başka hiçbir şey yoktur. Atomlar sonsuz sayıdadır; âlem sonsuzdur. Cevher-i ferdler ise sonlu sayıdadır ve bu sayı sabit değildir, bazıları yok olmakta bazıları yaratılmaktadır; evren sonludur. Cevher-i ferdlerden oluşan cisimler katılıktan latifliğe doğru ilerledikçe güç ve etkinlikleri artış gösterir. Cevher-i ferdden daha ilerisi ise varlığının son bulması ve soyut varlıklar alanına geçiştir. Soyutluk da farklı mertebeler içerir. Zirvede güç ve etkinliği sonsuz olan Tanrı vardır. (f) Demokritos'a göre atomların birleşme ve ayrılmasında tamamen mekanik ve zorunlu bir bağ vardır. Râzî'de ise zorunluluk yoktur, Tanrı her an tasarruf sahibidir. Hatta, canlılık için bünye şart olmadığı gibi tek cevher-i ferd bile canlılık ve canlılığa eşlik eden özelliklere sahip kılınabilir. (e) Demokritos'a göre ruh bedenimizdeki en ince, en hafif ve en hareketli olan ateş atomlarından ibarettir. Bunlar, küre (veya daire) şeklindedir ve herşeye geçebilirler. Duyular ve düşünme bu atomların hareketinden ve diğer atomlarla etkileşmesinden doğar. Râzî'de ise şeffaf ruh cismi ateş olarak nitelenmez, bedene sirayet edebilirliği açısından bir benzetmede bulunulur. Duyuların ve beyindeki faaliyetlerin ise tıbbî ruh aracılığıyla gerçekleştiği, bu aracıyı kullanan insanî ruhun kalpteki irtibat noktası temel alınır. Bkz. **En-Nihâye**, vr. 220a, 289b-294a; **el-Mebâhis**, c. II, s. 18; **el-Mulahhas**, vr.234ab; **el-Esrâr, vr.** 270a; **el-Metâlib**, c. VI, s. 95; Kâmuran Birand, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, s. 27-28; Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi/İlk Çağ**, s.176-183; Walther Kranz, **Antik Felsefe**, s. 162-171.

[1] **el-Mefâtîh**, c. XV, s. 51.

[2] A.e., c. XV, s. 54.

ğildir. Çünkü, daha önce bir bedende (veya defalarca ve farklı bedenlerde) senelerce yaşamış olsaydık, genel tabiî uygulama (âdetullah) gereği unutmamız imkânsız olacaktı. Aynen bir iş üzerinde senelerce çalışanın, o işi unutamaması gibi. Fakat, bir iş, bir olay, sadece kısa bir zaman yaşanmış ise onu unutmak ağır basacaktır.[1] Ayrıca, misak olayında, ruh zerrelerinin beden sahibi kılındıklarına dair bir bilgi sunulmamıştır. Üstelik, bu olay sonrası cansız kılınan, bizzat ruh zerresidir.

Dünya hayatında çok çeşitli inanç ve fikirler sergileyecek olan insan ruhlarının, misak olayında, söz birliği içinde "evet" demelerinin veya ilgili ayetin anlamına göre, dünyadaki varlıklarıyla "evet" demiş gibi olmalarının, sonraki hayatta (hesapta) onlara karşı bir delil olarak kullanılacak olmasının ve bu tür bir söz alışın hangi mantıklı faydası olabilir, sorusuna düşünürümüzün verdiği cevap ise şudur: Fâil-i Muhtâr, dilediğini yapar. Sebebi açıklanmamış ve ancak O öyle istediği ve belirlediği için öyledir, denilebilecek birçok uygulaması vardır. Kendisi her şeyi biliyor, görüyor vs. olmasına karşın, kulların fiillerinin değerli yazıcılarla kayıt altına alınması, daha sonraki hayatta amel defterlerinin arz edilmesi, amellerin teraziye vurulması, bazı kişilerin, kendileri yerine onların el ve ayaklarının konuşturulması gibi uygulamalar ne kadar mantıklı ve ne kadar fayda içeriyorsa, misak olayı da benzer konumdadır.[2]

Böylece ruhların, bedenlerden önce kısa bir süre için canlı kılındığı kanaatini açığa vuran Râzî, insanın topraktan, balçıktan, nutfeden, karışık sudan vs. yaratıldığını ifade eden ayetlerin, insanın bedenî yaratılışını vurguladığını, zayıf, aceleci, nankör vb. nitelemelerin ise dünyada, bedenle birliktelikten oluşan nefsânî yönüne ait olduğunu savunmaktadır. Bu yüzden Râzî, "ruhun bedenden önce var olduğunu hissettiren ayetler[3] ve hadisler[4] vardır[1]" der. Bu ayet ve hadisler, ruhun, bedenle irtibatına dek sürekli canlı olduğuna işaret etmemektedir.

---

[1] A.e., c. XV, s. 54.

[2] A.e., c. XV, s. 51.

[3] "Geri dönmek, tekrar gelmek" anlamını da içeren "rucû'" kelimesinin, Allah'a, Allah'ın huzuruna, hükmüne dönüş şeklinde insanlar için kullanımını asıl alan kırkı aşkın ayeti kastetmektedir.

[4] Misak olayını anlatan hadislere ilaveten: "Ruhlar, bedenlerden (ecsâd) iki bin sene önce yaratılmıştır" (Deylemî, **el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb**, Beyrut 1406/1986, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, c.II, s.187)

"Ruhlar, sıra sıra dizilmiş askerlerdir. Daha önce tanışanlar kaynaşır, ülfet ederler; tanışmayanlar ise ayrı dururlar (kaynaşmazlar) (Buharî, Müslim, Ebu Davud, Ahmed b. Hanbel, bkz. Hindî, **Kenzu'l-'Ummâl**, c.IX, s.6).

Âdem'den kıyametin kopuşuna kadar geçen sürede, beden sahibi bir ruhun, ister ölüm olayıyla tamamen; isterse ölüm olayı olmaksızın geçici bir süre bedenini terk ederek, bir başka bedene intikalini kesinlikle reddeden Râzî'nin dayanağı, felsefî delillerden ziyade, ayetlerdir.[2] Tenasühü savunanların ancak yoruma tabi tutarak dayandığı ve Râzî'nin de yine yoruma dayanarak cevaplar sunduğu iki ayet[3] ışığında, hangi açıdan ve hangi ihtimallerle ele alınırsa alınsın, Râzî görüşüne göre ne tenasüh söz konusudur ne de kabir (veya berzah) hayatının inkarı.[4]

Beden ve ruh ayırımı yapılmaksızın sunulan "siz ölülerdiniz" ifadesi ile "bizi iki kez öldürdün, iki kez canlandırdın" ifadesini ruh ve beden için ayrı ayrı ele alan, ayrıca "Sur'a üfürülüş" ile ilgili ayetlerde[5] insan ruhlarının ölümden istisna tutulanlar olup olmadığı ihtilafını da göz ardı etmeyen Râzî anlayışına göre şu ihtimaller belirecektir:

"Ben, yaratılış açısından peygamberlerin ilki, gönderiliş bakımından ise sonuncusuyum" (İbn Sa'd, İbn Ebî Hâtim, İbn Lâl, bkz. Hindî, a.e., c.XI, s.409, 452; Suyûtî, **el-Hasâisu'l-Kübrâ**, Beyrut 1405/1985, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, c.I, s.7).

"Âdem, ruh ile cesed arasındayken ben peygamber idim (oldum)" (Ahmed b. Hanbel, Hâkim, İbn Sa'd, Ebû Nu'aym, Taberânî, Bezzâr, bkz. Hindî, a.e., c.XI, s.409; Suyûtî, a.e., c.I, s.7-8)

[1] **el-Mefâtîh**, c. XIII, s. 19; XVIII, s. 31.

[2] A. e., c.XI, s.201-205. "Ateşte durduruldukları zaman (o inkarcıları) bir görsen! 'Keşke geri döndürülsek! Rabbimizin ayetlerini yalanlamaz ve inananlardan olurduk' derler. Halbuki, önceden gizledikleri onlara (açıkça) göründü. Geri döndürülseler, nehyedildikleri şeylere muhakkak ki yine dönerler ve onlar kesinlikle yalancıdırlar. Çünkü, 'sadece dünya(daki) hayatımız vardır, kesinlikle diriltilecek değiliz' dediler (veya: derler)" (En'âm, 27-29). "Kişinin, 'Allah'a karşı aşırı gitmemden ötürü bana yazıklar olsun! Gerçekten ben alaya alanlardandım!' diyeceği veya 'Allah bana hidayet verseydi, elbette sakınanlardan olurdum' diyeceği yahut, azabı gördüğünde 'Keşke benim için bir geri dönüş olsa da iyilerden olsam!' diyeceği günden sakının. Evet, ayetlerim sana gelmişti de onları yalanlamış, büyüklük taslamış ve inkarcılardan olmuştun (diye Allah tarafından söylenir)" (Zümer, 56-59) "Keşke bizim için bir geri dönüş olsa da inananlardan olsak!" (Şu'arâ, 102); "O suçluların, Rableri huzurunda, başları öne eğik halde, 'Rabbimiz! Gördük, duyduk. Şimdi bizi geri döndür de iyi işler yapalım. Artık kesin olarak inandık' diyecekleri zamanı bir görsen! (Secde, 12); "Onlar (inkar edenler) orada (cehennemde), 'Rabbimiz! Bizi çıkar da (önce) yaptığımızdan başkasını; yaralı iş yapalım' diye feryad ederler. Size, düşünecek kimsenin düşüneceği, öğüt alabileceği kadar bir ömür vermedik mi? Size uyarıcı da gelmişti" (Fatır, 37) gibi ayetleri, insan bedeninin ölüp toprak olmasının ardından, kıyamette tekrar diriltilmesini, (dünyadaki bedenin aynen iadesi veya benzerinin inşası şeklinde), ruhun bedenle tam irtibatının sağlanmasını vurgulayan diğer ayetlerle birlikte ele alır.

[3] "(İnanmayanlar,) Rabbimiz! Bizi iki kez öldürdün, iki kez canlandırdın. Biz de günahlarımızı itiraf ettik. Bir daha (bu ateşten) çıkmaya yol var mıdır, derler." (Gâfir, 11). "Nasıl inkar edersiniz Allah'ı ki, siz ölüler idiniz de sizi canlandırdı, sonra sizi öldürür, sonra diriltir ve sonra, O'na döndürülürsünüz" (Bakara, 28)

[4] **el-Mefâtîh**, c. II, s. 166-168; c. XXVII, s. 40-42.

[5] "Sûr'a üflenince, Allah'ın dilediklerî (canlılar) hariç, göklerde olan (canlı)lar ve yerde olan (canlı) lar hemen ölür (veya: kendinden geçer). Sonra ona bir daha üflenince, hemen ayakta bakakalırlar" (Zümer, 68), ayrıca, Neml, 87 ve Müddesir, 8.

"Ölüler idiniz"in anlamı, cansız varlıklara (cemâd) da "ölü" nitelemesi yapılabilir denilirse, yani ana karnında nutfe, alaka vs. olma halinde (üfürülüşe kadar) ruh cisimleri hâlâ cansız olacağı anlamında "ölü idiniz" şeklinde asıl alınırsa, Sur'a ilk üfürülüşte, insan ruhlarının istisnalar arasına katılması gerekecek ve şu süreç tablosu belirlenecektir.

Sadece ruh için:

Ölü	**Canlı**	**Ölü**	**Canlı**			
Âdem'in sırtında zerre	Misak olayı	Âdem'in sırtına iade ve sırtlarda intikal	İntikal edilmiş olan cenînde canlı kılınma (üfleme)	Beden ölümü ve ayrılışla başlayan kabir (berzah) hayatı	Sûr'a ilk üfürülüşte istisna tutulur.	Sûr'a ikinci üfürülüş, kıyamet, hesap ve ötesi
	Bedenli ?		Bedenli	Bedensiz		Bedenli
			Dünya hayatı	Öbür taraf (Ahiret hayatı)		

Sadece beden için:

Ölü	**Canlı**	**Ölü**	**Canlı**
Özgün ruhsuz ilk yapı (Nutfe.....cenin)	Ruhlu beden	Ruhsuz beden (Kabirde dağılma, bozulma. Sur'a ikinci üfürülüşe kadar)	Ruhlu beden (Sur'a ikinci üfürülüş ve kıyamet, hesap ve ötesi)
	Dünya hayatı		Ahiret hayatı

Fakat, Râzî, hiç canlı olmamış cansızlara (cemâd) "ölü" denilmesinin ancak mecâzen mümkün olabileceğini, başka bir mantıkî zorunluluk yoksa hakikî anlamın esas alınması gerektiğini savunur. Bu yüzden, inkâr edenlerce öbür tarafta dile getirilen "bizi iki kez öldürdün iki kez canlandırdın" ifadesinin Allah tarafından tekzip edilmemesini de göz önüne alarak, yukarıda sunulan süreçte değişiklikte bulunur. Râzî'ye göre "ölüler idiniz" ifadesi ile yukarıdaki ifade, yani iki ayrı ayet

irtibatlandırılmalıdır. "Öldürme" olayı vurgulandığına göre, bir şeyin öldürülebilmesi için, onun daha önce canlı olması gerekir. "Öldürme" ile "yok etme" farklı şeyler olduğundan, sonuçta iki ölüm, iki canlılık değil, iki ölüm, üç canlılık söz konusu olacaktır. Buna göre ölüm ve canlılık süreci, Sur'a ilk üfürüşteki istisnaya dahil olmama şeklinde değişiklik gösterecektir.

Sadece ruh için:

Canlı	**Ölü**	**Canlı**		**Ölü**	**Canlı**
Misak Olayı	Âdem'in sırtına iade ve intikal	Cenine intikal ve canlı kılınma (üfürülme)	Beden ölümü ve ayrılış, berzah hayatı	Sûr'a ilk üfürülüş ve ölüm	Sûr'a ikinci üfürülüş, kıyamet, hesap ve ötesi
		Bedenli	Bedensiz		Bedenli
		Dünya hayatı	Özel anlamda ahiret	Bir anda ve genel fasıla	Genel anlamda ahiret

Canlı beden asıl alındığı taktirde ise, üç canlılık ve iki ölüm süreci imkânsız olacaktır. Benzer durum, insanı asıl itibariyle sadece soyut ruhtan ibaret gören filozoflar için de söz konusu olacaktır. Çünkü, ruh soyut ve basît varlık olunca canlı kılınması ve ölmesi değil, canlı var oluşu ve yok oluşu düşünülebilecektir. Ayrıca onlara göre ruhun bedenden önce varlığı yoktur. Kabir hayatını reddederek, ölümün sadece bir kez gerçekleşeceğini, bedenden bağımsız bir ruh anlayışı olamayacağını savunan ve insanı sistemli beden yapısıyla özdeşleştiren Mu'tezile için de problem söz konusudur. Zira, misak olayını, dünya hayatı öncesi anlamında geçersiz görmeleri bir tarafa, bedenden bağımsız ruh anlayışını reddettikleri için Sur'a ilk üfürülüşün konuyla ilgisi kalmayacak ve dolayısıyla, ayette vurgulanan "iki öldürme" olayı dikkate alınmamış olacaktır.[1]

[1] **el-Mefâtîh**, c. II, s. 166; c. XXVII, s. 40-41; **el-Esrâr**, vr. 88b-89a.

Böylece, Râzî'nin, "insanı, sadece bu sistemli beden yapısından (ve daha önce belirtildiği üzere bu yapının mizacından, organlarındaki etkinliklerin bütününden) ibaret değil, bu bedene sirâyet edici nuranî bir cisim olarak kabul edersek, söz konusu problemlere yer kalmaz"[1] cümlesiyle işaret ettiği noktaları açıklamış oluyor, insanın hakikatini, nurânî ruh cismiyle eşitlemeye onu yönlendiren sebeplerden birini görmüş oluyoruz. Bu konu, her ne kadar kelâmî şekilde ele alınmış olsa da, sırf felsefî alandaki tavırlarının ardındaki sınırlayıcı ve belirleyici durumda olan kelâmcı hüviyetini açığa vurması açısından önemlidir.

Ruhun yaratılışı konusundaki bir diğer önemli mesele, ruhun bedenden; bedendeki cisimlerden yaratılışının ve canlı kılınışının nasıl anlaşılması gerektiğidir. Çünkü, canlılık kavramı açısından, beden cisimlerinin canlılığı ile ruh cisimlerinin canlılığı arasında farklılık bulunmaktadır. Her iki cisim varlık da cevher-i ferdlerden meydana gelmektedir. Bu arada, hem bedenin hem de ruhun, birer "cisim" olarak nitelendirilmesi ile, "cisimler" diye nitelendirilmesine ve ruh cisminin/cisimlerinin aynı mâhiyetteki cevher-i ferdlerden ibaret homojen bir yapıya sahip olup olmadığını da açığa kavuşturmamız gerekmektedir. Râzî'ye göre cisimler âlemindeki cisimsel var oluş bir başka cisimden var oluştur. Fakat, bir cismin bir başka cisimden yaratılmasını "bir şey ancak başka bir şeyden ortaya çıkar" şeklinde gayr-i makul bir anlayışla sunmamak gerekir. Çünkü, "bir şeyin başka bir şeyden ortaya çıkması" ifadesinden o şeyin tamamen başka bir şeye dönüşmesi, başka bir şey olması kastediliyorsa, burada, bir şeyin "başka bir şeye dönüşmesi, başka bir şey olması" doğru bir ifade değildir. Zira o şey, ilk halinde sabit kalsa, başka bir şey olmamıştır. İlk halinde kalmamış ise, o yok olmuş ve başka bir şey var olmuştur. Bu yüzden bir şeyin başka bir şeyden var oluşunu, "var olanın var oluşu, mutlaka bir şey içinde var oluştur" diye açıklamak gerekir.[2]

Bu anlayışı, "ruhun, bedenden yaratılışı" konusuna uygulamadan önce şu bilgileri hatırlamalıyız. Bir şeyin canlı olması için sistemli yapının (bünye) şart değildir. Her canlılığın bilgi ve idrâk içeren canlılık olması gerekmez. Buna göre Râzî'nin ruh nazariyesinde beden, ilk oluşumundan ölüm sonucu dağılışına kadar, bilgi, kudret, irade, idrâk gibi özelliklere sahip olmaksızın canlıdır, diyebiliriz. Bedenin (ceninin)

---

[1] **el-Mefâtîh.** c. XXVII, s. 42.

[2] **en-Nihâye,** vr. 42b.

önce, tıbbî ruhlarla gerçekleşen canlılığı ile sonra, ruh cisimlerinin canlı kılınmasıyla, yani ruh sayesinde devam eden canlılığı aynı canlılıktır. Ruh cisimlerinin canlılığı ise bilgi, irade, düşünme gibi özelliklere sahip bir canlılıktır. İnsanların beden canlılığı için, beden cisimlerinin sistemli (organlara sahip) yapıda olması gerekirken, ruhun farklı canlılığında böyle bir yapının şart olmadığı, sadece kendi içinde bütünlüğünün yeterli olduğu düşünülebilir. Bir diğer açıdan, yani cevher-i ferdler açısından ele aldığımızda ise, bedeni oluşturan cevher-i ferdlerin canlı olmadığı fakat, ruhun cevher-i ferdlerinin bir bütünlük içerisinde canlı oldukları söylenebilir.

O halde, canlı kılınmadan önce "ölü" diye nitelenen ruh cisimleri, cenini oluşturan beden cisimleri ne anlamda canlı ise o anlamda canlıdır. Yani, onlar da beden cisimleriyle aynıdır. Hepsine birden A cisimleri denilsin. Üfürülme olayıyla birlikte Tanrı'nın belirlediği bazı A'lar canlı ruh cisimleri yani B'ler olacaktır. Fakat, B cismi, A cisminin bazısından B halinde çıktı veya bazı A cismi B cismi oldu değil, bazı A'lar yok oldu B'ler yaratıldı şeklinde anlamak Râzî'ye göre, gereklidir. Ruhanî cisimler bir anda (def'aten) yaratıldığına göre bazı A'ların A'lıklarının sona ermesi ve B'lerin yaratılışı, bir anda olmaktadır. Bu, B cisminin, A cisminden cevher-i ferdler düzeyinde bambaşka bir yaratılışa, tamamen farklı özelliklere sahip olduğu anlamına gelir. Aynı zamanda bedeni oluşturan A cisimleri, farklı cevher-i ferdlerden müteşekkil yapısını korurken, ruh cisimlerindeki cevher-i ferdlerin aynı cevher-i ferdler olduğu, yani homojen bir yapıda bulunduğu ihtimali de düşünülebilir. Bu takdirde, ruhun beden cisminden var oluşunu, beden içindeki var oluş olarak anlamak gerekmektedir. Ruh cisimleri ile beden cisimleri arasındaki ortak tek nokta, ikisinin de cevher-i ferdlerden ibaret, boyutlu ve mekânlı olmaları şeklindedir.

İşte burada her iki yapının da, "bir cisim" ve "cisimler" diye nitelenmesi açıklık kazanmaktadır. En az iki cevher-i ferdin birlikteliğinden ibaret olan yapıya "tek cisim" (atom) dediğimiz gibi, daha fazla sayıdakileri içeren ve bütünlük arz eden yapıya (cisimler toplamına) da "tek cisim" diyebilmekteyiz. Bu durumda cismin/cisimlerin, cisim halindeki en küçük parçaları (atomlar), beden cismi/cisimleri açısından ele alındığında, hem en küçük parçalarının hem de bu parçaları oluşturan cevher-i ferdlerin mâhiyetlerinin farklı olduğunu bilmekteyiz. Fakat, ruh cisminin/cisimlerinin en küçük parçalarını (atomlar) meydana getiren cevher-i ferdlerin mâhiyetlerinin aynı veya en azından benzer olması gerektiği anlaşılıyor. Zira ileride

değinileceği üzere Râzî, bir cismin, duyularla algılanan cisimlik özelliğinin, yani hacim ve uzan açısından ölçülerinin donukluk arz etmemesi, kesâfet ve katılıktan uzak olup, latîf ve şeffaf olması durumunda, normal cisimlere kıyasla çok daha üstün bir etkinlik ve canlılığa sahip olduğunu kabul eder. O halde, ruh cisminin, beden cismine oranla hem cevher-i ferd sayısının çok çok az, hem de bu cevher-i ferdlerin aynı veya benzer mâhiyette olması gerekir. Bunların, zıt tabiatta olmamaları gerektiği de anlaşılmaktadır. Çünkü, ruhanî varlıklar bir anda var oluyor veya bir anda yok oluyorlar. Cevher-i ferdler de aynı durumdadır. O halde, cevher-i ferdleri açısından ele alındığında ruh, bu anlamda basîttir. Yani, homojen yapıdadır. Fakat, soyut anlamında basît değildir. Çünkü, basît cisim deyince, aynı tabiatlardaki "cisimler"in biraraya gelmesiyle oluşan "mürekkeb" bir yapı anlaşılır.[1] Fakat, Râzî düşüncesinde, basît cismin cüzlerinin (yani cevher-i ferdlerin), mâhiyet açısından eşit olmaları zorunlu değildir. Her bir cevher-i ferdin mâhiyeti, diğerinin mâhiyetinden farklı olabilir. Bu durumda, bir cevher-i ferd için geçerli olan hükmün veya özelliğin diğeri için de geçerli olması gerekmez.[2] Şu halde Râzî'ye göre, basît cisim (mutlak anlamda su, ateş gibi) aynı mâhiyetteki cisimlerden (en az iki cevher-i ferdden ibaret parçalardan) oluşmasına karşın, cevher-i ferd düzeyinde basît olmayabilirler. Ayrıca, Râzî düşüncesinin önemli bir özelliği, uzaydaki cisim kütleleri arasında da, cisimleri oluşturan cevher-i ferdler arasında da mutlak boşluğu kabul etmesidir. Dış dünyada gerçek anlamda tam bir daire ve kürenin olamayacağı da bu temele dayanır.

Şu halde ateş cisminin, kömür cismine sirâyet etmesine karşın, iki farklı cisim yapı, kendilerine özgü müstakil mâhiyetleri ve bütünlükleri ve de varlıkları kaybolmaksızın bir arada olabilirler. Bu yorumlarımıza göre bir bütün halinde ruh cismi, kendi içinde farklı bölümler, organlar içeren sistemli bir yapı olmamaktadır. Bu bütünlüğün, bölünmezliğin ve devamlılığın, Tanrı tarafından sağlandığı daha önce belirtilmişti. Yani, ruh cismi de bizatihi bölünme ve dağılma imkânına bilkuvve sahiptir. Bunun bilfiile dönüşmesi ise Tanrı iradesiyle engellenmektedir, diyebiliriz.

Ruh ve beden denilen iki farklı yapının birlikteliği bir ve aynı şey olmalarını (ittihad) gerektirmeyecektir. Çünkü, A da B de, A ve B olarak, ayrı varlıklar mevcuttur. Her ikisi birleşip C olsa, A ve B yok olmuş, C var olmuş olacaktır. Biri yok

---

[1] **el-Mulahhas**, vr.253a.

[2] **el-Halk ve'l-Ba's**, vr.38ab.

olup diğeri varlığını korusa yine ittihad olmaz, çünkü, 'var'ın 'yok' ile ittihadı düşünülemez.[1]

Diğer ifadeyle, bir şey tamamıyla ve bütün yönleriyle, başka bir şey içinde var oluyorsa bu var olan, o şeyden var oldu denilmemelidir. Yine, öncekinden herhangi bir şey, sonrakinde var bulunmuyorsa, bu sonraki de önceki şeyden var olmuştur, denilmez. Peki, "bir şey başka bir şeyden var oldu" cümlesini ne zaman kullanmamız doğru olur? Bir şey, bazı cüzleriyle, önceki şeyden önce, bazı cüzleriyle, önceki şeyden sonra ise o zaman kullanılabilir. Meselâ, sandalye, tahtadan var oldu veya sudan, hava var oldu gibi. Zira, su denilen şeyin tamamı, havada bulunuyor değil, sudan bir cüz olan şey havada bulunuyordur.[2]

Şu halde cenin cismine ait olan parçalardan (intikal ederek gelen ölü ruh zerreleri dahil) bazıları, cenindeki cisimler olarak ruh cismini oluşturmamaktadır. Bilakis bu kesîf ve görülebilir parçalar, latîf ve görülmez ruh cismine dönüşmüşlerdir. Kesîf cisim mâhiyetine sahip olarak, ruh cisminde devam eden varlıkları söz konusu değildir. O halde, cevher-i ferdleri açısından, ruh denilen cisim içerisinde varlıkları devam etmekte fakat en az iki cevher-i ferdin birlikteliğinden ibaret cenin parçaları olarak ruh cisminde yer almamaktadırlar.

2. Bedenle İrtibat ve Etkinlikler, Edilgenlikler

Düşünürümüzün belirttiğine göre, (karışık) nutfe halinden itibaren altı safha geçiren beden organizması, yedinci safhaya (üfürüş) kadar, kendine özgü ruha kavuşmuş değildir. Hâlâ, anne bedeninin bir parçası, bir organı gibidir.[1]

Ceninin özgün ruhu olacak ve henüz cansız bulunan ruh cisimcikleri, üfürülme ile temsil edilen canlı kılınma olayına maruz kalırken, ceninin kalp organının bulunduğu mahal, beden ve ruhun bilinçli irtibatının merkezi olmaktadır.

Et kalbin tamamına denk düşen değil, onun içindeki bir noktaya (süveyda, basîret gözü, gözbebeği) denk düşen bu irtibat noktası sebebiyle ruh cismi, doğal olarak, ilk irtibatını kalple ve kalpten kaynaklanan tıbbî ruh ile kuracaktır. Bu durumda, Râzî düşüncesine göre, insanî ruhun bedendeki ilk irtibat noktası aynı zamanda hem

---

[1] **en-Nihâye,** vr. 225a.

[2] **el-Mebâhis,** c.I, s. 641.

ruhun (ikinci) yaratılışının merkezi, hem de bilinçli etkinliklerin idare merkezi olacaktır. Bu açıdan insanî ruh, kalp ve akıl diye de isimlendirilmektedir. Ayrıca, ilk irtibat noktasına denk düşen beden organı kalp de, bedendeki tüm organların maddî reisi olurken, ruh anlamındaki kalp de bedenin manevî reisi olmaktadır.

Belki de, Râzî'nin, insan hakikatini "kalpteki bölünmez en küçük parça" kabul eden görüşü de kayda değer bir görüş olarak sunmasının[2] temelinde, ruh cisminin bura merkezli olup zaman zaman bu mahalle yoğunlaşması (çekilmesi) veya beden içi ve dışı etkinliklerde bulunurken en azından bu noktayla irtibatının devam ediyor olması yatmaktadır.

Bazı ayet ve hadislerde idrâkin, bilginin, aklın, inancın, ilhamın, vesvesenin, iradenin, sorumluluğun merkezi olarak kalbin gösterilmesini de delil alarak[3], ruhun (cevher-i ferdlerden ibaret latîf bir cisim, bir bütün kabul edilmesi anlamında) tekliğini felsefî delillerle ispat etmeye çalışan düşünürümüz, bu teklik sebebiyle ilk irtibat kurulan beden organının da tek ve reis organ olmasını normal karşılamaktadır.

Ruhun bedendeki ilk irtibatının kalp organında ve dolayısıyla, tıbbî ruh ile gerçekleşmesinin yanı sıra, bedende (ceninde) ilk olarak meydana gelen (tekevvün) ve

---

[1] **el-Esrâr**, vr. 235b.

[2] **el-Metâlib**, c. VII, s. 321, **Hodâşinâsî**, s. 176.

[3] Akledişin, idrâkin, anlayışın kalple ilgili olduğuna işaret eden 18 ayet, bu açıdan hastalıklı olabileceğini gösteren 14 ayet, imanın ve takvanın kalpte olduğunu vurgulayan 8 ayet, vahyin iniş yeri olarak gösterilen 2 ayet, katılıkla nitelendirilen 8 ayet, sınandığını anlatan 2 ayet, korkunun gerçekleştiği yer olarak takdim edilen 8 ayet, gaflet, sevgi, kin, irade, kesb, körlük, değişim, öfke ile nitelendiren birer ayet mevcuttur. Yine kalp anlamında fakat daha çok, dış dünya (âfâk) üzerine tefekkür ve öğüt almada kullanılan "lüb"e sahip olmayı vurgulayan 16 ayet. Ayrıca, kalbi de içinde barındıran ve kalp anlamında kullanılan, gizli fikirlerin yeri olarak sunulan 20 ve ayette geçen "sadr"ın da hastalıklı olabileceğini gösteren 2, sıkıntı ve darlık yaşayabileceğini gösteren 6, İslâm'a açılması anlamında 2, öfke ve kin içermesi anlamında 3, vesveseye, bilgiye mahal olması anlamında birer ayet mevcuttur. Kalp anlamında 13 ayette geçen "fuad" da, tasdik ve sorumluluk sahibi olarak birer ayetle nitelendirilir. Bir bütünlük içinde bakıldığında kalp, sadr, lüb ve fuadın, hakiki ya da mecazî kullanım olsa da, insanın fikrî ve manevî yönünü işaret ettikleri açıktır. "Nühâ" ve "hıcr" gibi kelimeler ise daha çok akıl anlamında kullanılmıştır.

İnsan ruhu anlamında kullanılabilen manevî kalbin, et kalple irtibatlı olması gerektiği fikrinin, her iki kalbe de işaret eden şu hadise dayanılarak, hikmet bilimleriyle uzlaştırılması suretiyle, güçlendirildiği düşünülebilir: "İyi bilin ki bedende (cesed) bir et parçası vardır ki, o düzgün (ve sağlıklı) olunca bedenin tümü düzgün olur, bozulduğunda bedenin tümü bozulur. İyi bilin ki işte o, kalptır." (Buhari, Müslim, Ebu Davud, Tirmizi, Nesâî, İbn Mâce, bkz. Hindî, **Kenzu'l-'Ummâl**, c.III, s.429).

Ayet ve hadislerden seçilen diğer dinî deliller için bkz. **el-Mefâtih**, c. XXIV, s. 168-169; **el-Metâlib**, c. VII, s. 136, 168-173; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 52-57.

en son ölen organın kalp olduğu da tıbbî tecrübelerle sabittir[1] diyen Râzî, aşağıdakilere benzer sorulara muhatap olacaktır.

Cismânî bir cevher olduğuna göre ruhun tekliği ve tek güç olması ile etkinliklerinin çokluğu nasıl açıklanacaktır? Bedenin tüm organlarına sirâyet edebilir özellikte ise ilk irtibatını kalple ve tıbbî ruhla kurmasının, kalp merkezli olmasının ne önemi kalmaktadır? Üstelik kalp organı olmaksızın tıbbî ruhu kabullenip yaşayabilen hayvanlar olduğu bilindiğine göre, tüm bedenle genel irtibat yerine niçin kalp merkezli irtibat gerekli olsun? Görme, duyma, düşünme, hayal, hafıza, ortak duyu vs.nin beyin merkezli olması nasıl açıklanacaktır? Tıbbî ruhun bu hususlardaki aracılığı mutlak şart mıdır? Ruhun bedenle irtibatının veya onun üzerinde tasarrufta bulunmasının, bedenle ilgisini zayıflatması veya tamamen kesmesinin şartları nelerdir? Cüz'îleri ve küllîleri idrâk hususunda, nâtıklık hususunda bedene bağımlılığın yanı sıra bedene karşı edilgen olmasının sınırları nasıl izah edilecektir?

Râzî, daha önce de belirtildiği üzere, bedende ayrı ayrı nefsler ve bunlara özgü farklı farklı güçler değil, tek cevher ve tek güç anlamında ruh görüşüne sahiptir.[2] Bu yüzden kalple irtibat kuran ve ora merkezli olan gadabî (hayvânî) nefs, karaciğerle irtibat kuran şehvanî (nebâtî) nefs ve beyinle irtibat kuran nâtık (insanî) nefs anlayışını, bunların müstakil birer güç, birer nefs ve ilke olarak görülmesi açısından reddeder. Çünkü, ona göre, bitkisel ve hayvânî nefslerde görülen etkinliklerin insanda da mevcut olması, bu iki nefsin insan bedeninde müstakil olarak bulunmasını gerektirmez. Zira birbirinden farklı mâhiyetlerin bazı etkinliklerde ortak olmaları imkânsız değildir. Dolayısıyla, hem mâhiyet hem de (ortak olmayan) diğer etkinlikler açısından farklı olabilirler.[3]

Düşünürümüze göre insanî ruh tek olduğu için, irtibat kuracağı ilk organ da, bedende tek olan ve ilk yetkinlik kazanan organ olacaktır. Fakat, Râzî, ruhun karaciğer ve beyinle (ve diğer organlarla) irtibat kurmadığını değil, kalpden sonra ve kalp (yani tıbbî ruh) aracılığıyla bunlarla irtibat kurduğunu savunur.[4] Bu irtibat, dolaylı bir

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. XXIV, s. 168.

[2] Ruhu, üç ruhun birleşmesinden ibaret görenler olarak Galen ve takipçisi tabipler olduğu, ruh tarifleri sırasında zikredilmiştir.

[3] **el-Esrâr**, vr. 243a; **el-Metâlib**, c. VII, s. 162; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 57-58.

[4] **el-Mebâhis** , c. II, s. 419; **el-Esrâr**, vr. 243a; **el-Mefâtîh**, c. XXIV, s. 168; **el-Metâlib**, c. VII, s. 159; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 59-60.

irtibat olduğuna göre, kalpteki tibbî ruhla kurulan irtibattan farklı olduğu anlaşılmaktadır.

İnsanî ruhun tekliği, Râzî açısından soyut ruh görüşündeki teklik değildir. "Ben" ile vurgulanan insanî ruhun varlığını gösteren her delil aynı zamanda onun tek olduğunu da gösterir, yani "ben", sayıca çokluk içermez derken, bu tek "ben"in, gerçek anlamda tek veya birçok şeyden mürekkep bir "bütün tek" olmasının, teklik şuuruna zarar vermeyeceği kanaatindedir.[1]

Râzî açısından bunun anlamı, insanî cisim ruhun ya tek cevher-i ferd ya da birden fazla cevher-i ferdden ibaret görünmez tek cisim olması demektir. İlk ihtimali tercih etmediğini ve cismin birden fazla cevher-i ferdin birlikteliğinden oluştuğunu biliyoruz. Fakat, bu husus, ruhun cevher-i ferdlerinden sadece biri veya birkaçının kalp içindeki bir noktayla ilk irtibatı kurmasına ve ömür boyu en azından bu noktasal irtibatın devamlılığına engel teşkil etmeyecektir. İkinci önemli merkez olan beyin organına ve en az onun kadar önemli etkinliklerde bulunacak olan karaciğere irtibat kurması ise doğrudan irtibat yerine tıbbî ruh aracılığıyla dolaylı olarak kurulan şartlı bir irtibat anlamına gelmektedir. Fakat, buradan yola çıkarak, ruh cevher-i ferdlerinin tıbbî ruha karışıp onun aracılığıyla bedenin diğer organlarına ulaştığı anlamını çıkarmamak gerekiyor, kanaatindeyiz. Çünkü, bu merkezden ruhun sadece etkileri (eser) diğer uzuvlara dağılmaktadır.[2] Anlaşılan o ki kan damarlarıyla ve sinirler vasıtasıyla tüm vücutta dolaşan tıbbî ruh, kalp merkezindeki irtibat noktasında insanî ruh cisminden etkilenmekte, bir çeşit yüklenici ve taşıyıcı (hâmil) durumunu kazanmaktadır. Aynı zamanda, diğer organlardan dönüşte yüklendiklerini de bir şekilde, insanî ruh cismine iletmektedir. Çünkü, Râzî açısından, beyin ve diğer organlar, yapılarının el verdiği cismânî etkinliklerin ruh tarafından gerçekleştirilmesi hususundan tıbbî ruha muhtaçtır. Tıbbî ruh aracılığı sayesinde kalp merkeziyle bağlantılı olmak suretiyle, insanî ruhun birer aleti olarak idare edilen bu organlar, kendi farklı etkinliklerinin sonuçlarını içeren malzemeleri de aynı yöntemle ruh cismine iletmektedirler. O halde, bedendeki canlılık ve canlılığa bağlı etkinliklerin (irade, bilme, idrâk) nihaî idare ve değerlendirme merkezi kalpteki irtibat noktası olmaktadır.

---

[1] **el-Metâlib**, c. VII, s. 159-160.

[2] **el-Esrâr**, vr. 243a.

Râzî, "ışıksı (nuranî), ışıldayıcı ve parlayıcı cismânî cevher" diye nitelediği insanî ruhun, bu merkezden, bedenin her tarafına ışığını ulaştırdığını ve uyku sırasında bu ışıkların (tamamen olmasa da) kısmî şekilde "eksik (nâkıs) kesinti" yaparak içe yöneldiğini belirtir.[1]

O halde iki hususu birbirinden ayırmamız gerekmektedir: İnsanî ruh cismin, bedene nüfûz ve sirâyet ediciliği ayrı, kalp içi doğrudan ve tıbbî ruh aracılığıyla diğer organlarla dolaylı irtibat kurması ayrıdır.[2] Çünkü, ruh cisminin, bedendeki parçalara (cevher-i ferdlere) kıyasla çok az sayıdaki parçalardan ibaret olduğu savunulduğuna göre, bedenin her parçasına hatta her parça kümesine ruhun bir parçasının denk düşmeyeceği açıktır. Bu durumda bedenin tüm uzuvlarına nüfuz ve sirâyet ediciliği, o uzuvların birer irtibat merkezi olmasını veya ruhun her zaman bütün uzuvlarla iç içeliğini gerektirmemektedir. Diğer bir deyişle, sadece kalpteki bir yerde gerçekleşen doğrudan irtibat, bilinçli bir irtibat anlamına gelmekteyken, sadece nüfuz etme olayı böyle bir vasfı gerektirmemektedir. Çünkü, ruh cismi, latîf bir cisim olduğu için, bedenle aynı mekânı paylaşması ne bedenin bütünlüğüne ne de ruhun bütünlüğüne zarar vermemekte, katı veya sıvıların iç içeliğinden farklı bir durum sergilemektedir. Üstelik ruh cismi kısmen içe çekilebildiğine göre, kendi içinde hareketli demektir. Bu hareketlilik ruh cisminin boyutlarının ve hacminin (dolayısıyla, görünmüyor olan şeklinin) değişmesi anlamında düşünülebilir. Bu durum, ruh cisminin sahip olduğu toplam cevher-i ferd sayısını değiştirmeyecektir. Sonuç olarak, bedendeki etkinliklerin ve idrâklerin hem ilkesi hem de merkezi, aslında et kalp bölgesinde irtibat kurulan insanî ruhun tek veya birden fazla cevher-i ferdleridir olabilir. Ruha ait bu tek cevher-i ferd veya cevher-i ferdler sanki ruhun da kalbi ve merkezi durumundadır.

Beden parçalarıyla iç içe olmasına rağmen kendi içindeki bütünlüğü bozulmayan ruh cisminin renksiz, şeffaf ve fakat, nuranî, ışığımsı, parıldayıcı olduğu belirtilmişti. Nitekim, yalın ateşten yaratılan şeytanlar da hem insanın kan damarlarının ulaştığı noktalara kadar ulaşabiliyor, hem de denizlere dalabiliyorlar fakat, bu husus onların kendi varlıklarındaki bütünlüğe zarar vermemektedir.[3] Ayrıca, şeffaf, renksiz

---

[1] **el-Mefâtih**, c. XXVI, s. 285.

[2] A.e., c. XXX, s. 150.

[3] A.e., c. XIX, s.121, XXII, s. 204.

ve canlı olmamakla birlikte yıldızlar da nuranî büyük cisimlerdir,[1] yıldırım ve ateş de latîf cisimdir.[2] Bunlardan yayılan ışık ise cisim değil, sadece bir keyfiyettir, bir arazdır.[3] Fakat, bunlar gözle görülebilenlerdir. Görülebilen ışığın havaya sirâyetinden, ateşin, daha doğru bir ifadeyle ısının kömüre sirâyetinden hareketle[4] gözlerle görülmeyen ışık ve ateş tasavvuruna ulaşmak gerekmektedir.

İnsanî ruh, kalpteki irtibat ve idare merkezindeki tıbbî ruh üzerinde fizikî temas olmaksızın nasıl etkinlikte bulunabiliyor, nasıl verici ve alıcı olabiliyor? Râzî bu sorunu açıklayıcı ipuçları da sunar. İlk önce, "etkinlik" açısından dört unsurun yetkinliğini genel bir derecelendirmeye tabi tutar. Buna göre, bir varlıkta cisimlik özelliği ne kadar güçlü ve ağır basarsa, yani o cisim ne kadar kesîf ve katı ise, ondaki etkinlik gücü o kadar zayıftır. Kesîf ve katı olmalığı ne kadar az olursa, etkinlik gücü o kadar fazla olur. Meselâ, kesâfet ve katılık yönünden ve dolayısıyla, hacim sabitliği ve şeklî belirginlik yönünden güçlü olduğu için, toprak cismi onda etkinlik değil edilgenlik özelliğine sahiptir. Toprak cisminin bu hususlardan uzaklaşabildiği nihâî sınırlarda, bir başkası üzerindeki etkinliği olsa da çok azdır. Katılık ve kesâfet açısından, toprak derecesinde bulunmayan su, kendine özgü bir etkinliğe sahiptir. Hava da suya kıyasla daha az katılık ve kesâfet sahibidir; sudan daha fazla etkinlik içerir. Bu yüzden, hayvanlardaki canlılık ancak nefes sayesinde yetkinliğe ulaşır, denilmiştir. Hatta, çeşitli toprak ve su unsurlarından oluşan bedenin canlılığında, teneffüs edilen hava sayesinde, bedene iletilen maddeler kaçınılmaz olduğu için, ruhun, solunan havadan ibaret olduğunu savunanlar çıkmıştır. Ateş ise havadan daha latîf olduğu için etkinlik ve tesir açısından diğer üç unsur arasında en güçlü olanıdır. Bu yüzden madenlerin, bitkilerin ve hayvanların meydana gelişinde, (nihayetinde kendi içinde farklı olsa da) bir tür ısı gücüne ihtiyaç vardır.[5] Bir ateş, bir başka ateşten daha güçlü ve onun üzerinde etkin olabilir, onu yok edebilir.[6]

Sonuç olarak tümevarım yoluyla şu genellemede bulunabiliriz: Bir cisim katılık, hacim, donukluk açısından ne kadar üst düzeyde ise diğer cisimlere etkisi ve

---

[1] A.e., c. XXX, s. 61.

[2] **el-Mebâhis**, c. I, s. 702, c. II, s. 194; **el-Mulahhas**, vr. 285b.

[3] **en-Nihâye**, vr. 89a; **el-Mebâhis**, c. I, s. 412-414; **el-Levâmi'**, s.254-255.

[4] **el-Mefâtîh**, c. XXVI, s. 229.

[5] **el-Mefâtîh**, c. XIV, s. 117-118; **el-Metâlib**, c. II, s. 55-56.

[6] **el-Mefâtîh**, c. XXX, s. 63.

kendi içindeki etkinliği o kadar az olmakta, güç ve etkinlik açısından ne kadar üst düzeyde ise hacim ve büyüklüğü o kadar az olmaktadır.[1] Buradan hareketle şu sonuca ulaşılabilir: Cismi oluşturan fakat kendileri cisim olmayan, hacim ve şekil sahibi olmayan, bölünmeleri değil sadece bir anda var oldukları gibi bir anda yok olmaları söz konusu olan cevher-i ferdlerin, çok büyük bir güç ve tesire bilkuvve sahip olduğu düşünülebilir. Her cevher-i ferd, diğerlerinden farklı nitelikte olabileceğine göre, güçleri ve etkinlikleri de farklı olabilir. O halde cevher-i ferdlerin birlikteliğinden oluşan katı cisimlerde de potansiyel olarak bu güçler bulunmakta fakat, gücün ve etkinliğin bilfiile dönüşmesi, parçaların bir donukluk, bir hacimlik ve katılık arz etmesi sebebiyle mümkün olmamaktadır. Bu birliktelikteki katılık yerine latîflik söz konusu olunca, güç ve etkinliğin, kısmî de olsa, bir açılımı söz konusu olmaktadır. Bu güç ve etkinlik açılımı, bir keyfiyet arz etmekte ve meselâ, ısı ve ışık kaynağı olan güneş, yeryüzüyle kendi arasındaki cisimlerin şeffaflığı oranında bu keyfiyeti ulaştırabilmekte ve yeryüzünü ısıtmaktadır. Zira (araya yıldız, gezegen ve ay girmediği sürece) felekler, dünyayı kuşatan ateş ve hava, bizatihî ışık kaynağı olmadığı ve esas itibariyle şeffaf oldukları için, güneş, fizikî temas olmaksızın dünyaya etki edebilmektedir.[2] İşte, ateş olmamakla birlikte "nuranî, parıltılı, ışık saçıcı" diye, Râzî tarafından nitelenen ve güneşe benzetilen insan ruhunun kalpten geçen tıbbî ruha etki etmesi ve ona bir keyfiyet yüklemesi bu şekilde tasvir edilebilir.Yani, insanî ruhun cisimleri değil, onun etkileri (âsâr) iletilmektedir. Her ne kadar gözlemler sonucu, bir cismin bir başka cisme etkide bulunması, iki cismin fizikî temasıyla gerçekleşiyor ve genelde bu şart hakim görünüyorsa da, fizikî temas olmadan da etki ediş aklen imkânsız değil, muhtemeldir.[3] Tıbbî ruhun, kalp içerisinden geçerken, insan ruhundan bir keyfiyet kazanması ve bunu diğer organlara aktarması söz konusu olduğuna göre, beden canlılığı sadece bir keyfiyetten ve bu keyfiyete eşlik eden diğer özelliklerden ibaret demektir.

Aslında, insan ruhunun, tıbbî ruhla irtibat kurması da, cisimlerin latîfliği ile doğru orantılı olan etkinlik konusuna dayanmaktadır. Çünkü, tıbbî ruh, beden yapısı içinde bulunan cisimlerin en latîf, en ince olanlarından meydana gelen, belli bir mi-

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. XIV, s. 117-118; **el-Metâlib**, c. II, s. 56.

[2] **el-Mebâhis**, c. II, s. 158; **el-Mulahhas**, vr. 279b-280a.

[3] **el-Mebâhis**, c. II, s. 159.

zaca sahip olan, yüklenici ve aktarıcı işlemi gören mürekkep bir cisimdir.[1] Diğer ifadeyle, kalpten geçen kan vasıtasıyla tüm vücuda dağılan tıbbî ruh, sadece kan damarları içinde hareket ediyor değildir. Sinirler kanalıyla da bedende dolaşır. Kalpten itibaren çok farklı keyfiyetler yüklenerek, ulaştığı organlara iletmesinin ardından oralarda da farklı keyfiyetleri yüklenmesi sebebiyle, tıbbî ruh tek ruh değil, birçok ruhu içinde barındırmaktadır. Meselâ, his ve istemli hareket gücü için gerekli keyfiyetleri yüklenmiş olarak kalpten çıkan tıbbî ruh, beyine gider ve beyin içerisinde iken farklı bir sıfat kazanarak, sinirler vasıtasıyla duyu ve hareket organlarına ulaşır. Fakat, Râzi'ye göre bu, his ve hareket merkezinin beyin olduğunu göstermemektedir. Beyin, his ve hareket gücünün, "fiilleri"nin ortaya çıkması hususunda muhtaç olunan bir şart konumundadır. Yani, bu çeşitli tıbbî ruhların, bu güç taşıyıcıların kaynağı, kalptir. Dolayısıyla, beyin, kendisinde sabit bulunan bir aracıyı (alet) kalbe gönderir, o aracı sayesinde his ve hareket gücünü kalpten alır, diye söylenebilir. Râzî, bu ihtimalin geçerli olmasını desteklemek amacıyla, beyinin canlılığını temin edecek tıbbî ruhları damarlar aracılığıyla beyine gönderdiği gibi, ayrıca, beynin kalp ile doğrudan irtibatını temin edecek bir sinir bağlantısıyla his, hareket, hatırlama, hayal gibi fiilleri yine kalp merkezli göstermeye çalışır. Aslında, Râzî'nin bu çabası, cisim ruhun irtibat noktasını içinde barındıran et kalbin, bu sürekli ve doğrudan irtibat sebebiyle, beyin ve diğer organlardan bağımsız ve farklı bir canlılığa sahip oluğunu, tıbbî ruh aracılığıyla kalple bağlantılı olan diğer organların ancak kalp sayesinde kendi kabiliyetlerine uygun fiillerin ortaya çıkış yeri olduklarını göstermektir. Sonuçta, hem hissî hem aklî idrâklerin, bütün iradî fiillerin, isteklerin ve değerlendirmelerin, beden ve ruh arası tüm etki ve edilgenliklerin merkezinin, kalp içi irtibat noktasına odaklanmış insanî ruh olduğu savunulabilecektir. Bu durumda, beyin organının sağlıklı olması, ruhun diğer organlar üzerindeki etkilerinin ve dolaylı irtibatının gerçekleşmesinde şart olmaktadır.Tabi ki beyinin araç olarak kullanılabilmesi için gerekli olan tıbbî ruhun ve onu ileten damar ve sinir aracılarının da sağlıklı olması bu şarta dahil edilmelidir.[2]

---

[1] **el-Mebâhis**, c. II, s. 159; **el-Mefâtîh**, c. XXX, s. 150; **el-Hadâik**, vr.75a.

[2] Râzî bu görüşlerini, Galen'e ait *Ârâu Bukrât ve Eflâtun* adlı hacimli eseri özet halde naklederken eklediği kendi ifadeleriyle ortaya koyar. Bkz. **el-Esrâr**, vr. 240a-248a; **el-Metâlib**, c. VII, s. 163-188; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 51-74. Ayrıca bkz. **el-Ecvibe**, vr. 43b-48b; **el-Mefâtîh**, c. XXIV, s. 167-169.

Bu bilgiler ışığında meselâ "gören, göz değil, gözü kullanan ruh olacaktır". Bir diğer ifadeyle, göz organı bizzat görücü olmadığı gibi, gözden çıkan sinirler de, o sinirler aracılığıyla renk ve şekilleri beyindeki görme merkezine ileten tıbbî ruh da ve beyindeki görme merkezi de bizzat görücü değildir. Keyfiyetler yüklenmiş olan tıbbî ruh, beyindeki merkezden, kalpteki merkeze ulaşır ve insanî ruhta bunlara yönelik bir ilgi, bir nisbet hali oluşursa, görme dediğimiz idrâk gerçekleşmiş olur. Sonuç olarak, dışarıdan gelen tesirlerle bu aracıların keyfiyet kazanımı ve bunu birbirlerine aktarmaları, görme idrâki için yeterli değildir, fakat, gereklidir. Bu keyfiyetin ruh tarafından kabul edilmesi ise, ruhun ilgi kurmasına bağlıdır. Bu yüzden Râzî'ye göre, görme ile ilgili olarak bedendeki ve dışarıdaki "gerekli şartlar"ın oluşmuş olması, görmeyi zorunlu kılmaz. Üstelik bu görme, beden organlarının kabiliyeti hangi görülebilirleri görmeye imkân tanıyorsa o kadarını görmek anlamında "sınırlı bir görme"dir. Birbirine yakınlık arz etse de, görmek ile bilmek farklı şeylerdir.[1]

İnsan bedeninde, her biri değişik sayıda güçlere ve etkinliklere kaynak gösterilen üç nefs, üç güç ve bunlara tahsis edilen üç merkez anlayışını, ilke (mebde) olmaları anlamında reddeden Râzî, farklı sanılan bu güçlerin , aynı ve tek güç olduğunu çeşitli benzetmeler eşliğinde savunur. Bu güçler aslında tek kökten çıkan üç dal, bir kaynaktan çıkan üç ırmak veya elinden üç farklı iş gelebilen ve bu yüzden meselâ demirci, kuyumcu, mimar diye nitelendirilen tek kişi gibidir.[2] Kısacası, tek güç, kullanılan aletlere bağlı olarak farklı fiiller sergilemektedir.[3]

---

[1] **en-Nihâye**, vr. 169a-170b. .Daha önce belirtildiği üzere Râzî, ruhun, bedeni kullanarak görmesi, duyması, düşünmesi, bilmesi vs. ile, bedenden bağımsız olarak bunları gerçekleştirmesinin farklı olduğu kanaatindedir. Ayrıca, Râzî, görenlere ve görülenlere bağlı olarak, görme çeşitlerinin de farklı olduğunu savunur. Örneğin, "Kokuları ve yiyeceklerin tadını ve görmek imkânsızdır" denilemez, "Biz göremiyoruz" denir. "Görülebilir olsaydı her zaman görürdük" de denilemez. Çünkü., biz insanlar için görme ile ilgili şartların oluşması dahi görmeyi zorunlu kılmaz. "Bunların görülebilir olduğunu bilseydik, göremediğimiz için kendimizde eksiklik hissederdik" de denilemez. Çünkü., sadece bir kez bile görseydik, o zaman eksiklik hissederdik. Fakat., hiç görmediğimiz, gören birinin olduğunu da duymadığımız zaman bu eksikliği hissetmeyiz. Nitekim, doğuştan kör olan kişi, diğer insanlar renkleri görüyor olduklarını ona haber vermeseler, sonradan kör olanın hissettiği eksikliği hissetmez, aklına bile gelmez. O halde, dünyamızda normal yolla veya görme aletleriyle görebildiklerimizin dışında kalanların kesinlikle görülemez olacağını söyleyemeyiz (**en-Nihâye**, vr. 202a, 209a). Bu anlayışa göre ruhu beden gözüyle veya yardımcı aletlerle göremiyor olmamız, ruhun yokluğunu veya hiç görülemeyeceğini göstermeyecektir. Görülmeye konu olan ruh olduğuna göre, ona yönelik "görülebilir olma" şartlarının ve "görme çeşidi"nin oluşması gerekecektir.

[2] **el-Esrâr**, vr. 237a.

[3] A.e., vr. 243a.

Teşbihte bulunduğu bir başka örnekte, Râzî, insan ruhunu güneşe, aklı aya, beş duyuyu ise yıldızlara benzetir. İdrâk, bilgi ve etkinlik ilkesi olma açısından, ay yani akıl, aslında ışığı güneşten almakta ve çeşitli evreler geçirdiği gibi, bu evrelerin sonrasında da sabit halde değildir, zaman zaman ışığı artar ve azalır.[1] Burada, bedenin, yeryüzüne benzetilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Râzî'nin amacı, cüz'îleri de küllîleri de idrâk edenin tek merkez, tek cevher olduğunu göstermektir. Bu yüzden, bedendeki bir idrâk aletinin bir cüz'îyi idrâk ettiğini, ruhun da o alet tarafından idrâk edileni idrâk ettiğini ve sonuçta iki kez idrâk olayını kabul etmesine gerek kalmadığını düşünmektedir.

Birden, sadece bir çıkar, kuralını kesinlikle reddeden, Râzî için, tek gücün birden fazla etkinliğe ilke olmasında sorun yoktur. Aynı şekilde, tek gücün kaynağı hem verici hem de alıcı, hem etkin hem de edilgen olabilir. Fakat, öyle anlaşılıyor ki, ruhun beden üzerindeki etkinliği, daha ziyade, iradî fiilleri gerçekleştirmekle sınırlı kalmaktadır. Ruhun, bedenden etkilenmesi ise daha geniş bir alan ortaya çıkarmaktadır. Bu alanda ruhun şuurlu etkinliğinden söz etmek yerine, tibbî ruh aracılığıyla iletilen keyfiyetleri, alıcı olma yatkınlığı sebebiyle, edilgen olma özelliği ağır basmaktadır, diyebiliriz. Aslında bu karşılaştırma bile, hem beden hem de ruhun çok yönlü ve farklı özellikler taşımasından dolayı, yüzeysel kalmaktadır.

Tek güç ve tek ilke olan ruhun etkinliklerini daha iyi anlamak açısından bu ayrımın önemli olduğunu görüyoruz. Ruhun bilinçli etkinliği ile bilinçsiz etkinliğe kaynak olması ne anlama gelmektedir? Düşünürümüze göre, insan ruhu, irtibat halinde olduğu bedendeki fiillerin büyük çoğunluğunda kendi bilgisi, iradesi ve şuuru dışında, sadece "bir vesile, bir ilke" konumundadır. Buna karşın, kendi bilgisi dahilindeki tasarrufları çok sınırlı kalmaktadır. Örnek verilecek olursa, gıdalanma, büyüme (gelişme) ve benzer parçaları (ve hücreleri) oluşturma gibi fiiller, ruhun bilgisi ve iradesine bağlı olarak gerçekleşmemektedir. Aksi halde, alınan yiyeceklerin sindirim sırasında geçirdiği bütün evreleri, sindirimin gerçekleştiği organları vs. tafsilatlı şekilde bilmesi gerekir. Halbuki bu fiiller, akıl, idrâk, tercih ve irade sahibi bir güç olmaksızın gerçekleşecek fiiller değildir. İnsan ruhunun bedenle irtibatı, bedenin sistemli bir yapıya kavuşup cenin halini almasından sonra gerçekleştiğine göre, bu olaydan önce

[1] A.e., vr. 274a.

bu fiilleri gerçekleştiren bir güç olması gerekecektir. Bu fiilleri, bedende bulunan ve şuurdan, tercihten yoksun olan tabiî bir güce veya güçlere de ait gösteremeyiz. Çünkü, beden yaratılışının ilk evrelerinde dahi, bu fiiller vardır. Bedenin temeli olan, ilk mürekkep yapı, sınırlı sayıdaki ve farklı tabiattaki parçaların birleşiminden ibarettir. Her bir parça, kendi farklı tabiatı açısından, basît durumda olduğuna göre, bu parçalarda var olduğu öne sürülen "benzerini üretme" (müvellide) gücünün gereği, her parça küre şeklinde olmalı ve beden, birbirine eklenmiş kürelerden ibaret olmalıydı. Hatta, insanın genel şeklinin de küre olması gerekirdi. Fakat, öyle olmadığını görüyor ve biliyoruz. Yetişkin insanlar olmamıza rağmen, şu anda ruh gücümüzü kullanıp kendi bedenimizdeki bu tür işlemlerde değişiklik yapamadığımıza göre, çocukken veya anne karnındayken bu işlemleri yapanın ruhumuz veya ona bağlı güçler olduğunu söyleyemeyiz. O halde, bu fiilleri tabiata değil, Tanrı'nın doğrudan tasarrufuna bağlamalıyız veya tabiata izâfe ederken tabiat kanunlarının Tanrı tarafından belirlenip icra edildiğini, sürekli olarak O'nun tasarrufu altında bulunduğunu kastetmeliyiz. Çünkü, bilgimiz ve irâdemiz dışı olarak bedende meydana gelen fiillerde olduğu gibi, irâdemize dayalı hareketlerimiz veya idrâklerimizde dahi, bilgimiz ve isteğimiz dışında gerçekleşen olaylar büyük ağırlık kazanmaktadır. Kısacası, Râzî'ye göre, ruhun bedendeki bilinçli tasarrufu çok sınırlı durumdadır ve "ruhun bedenle irtibatı, bedeni yönetmesi (tedbir) ve onda tasarrufta bulunması tarzındadır" derken, bu sınırlı tasarruf kastedilmektedir.[1]

Bedendeki parçaların benzerlerini üretme, onları şekillendirme gibi fiiller, bedenin ruhla irtibatından sonra, ruh tarafından doğrudan gerçekleştiriliyor olabilir mi? Râzî bu soruya cevap verirken yine, Fâil-i Muhtâr'ın tasarrufuna bağlantı kurmaktadır. Eğer bu tasarruf dolaylı tasarruf şeklinde ise, sözü geçen fiiller, ruhun kendi fiilleri olarak görülmemelidir. Ruh (un bedendeki varlığı) sebebiyle var kılınan (icad) güçlerden ortaya çıkarıldığı düşünülebilir. Bu durumda da ruh yine, bilinçli etkinlik açısından devre dışı kalmaktadır. Acaba, ruh, bu irade dışı fiillerin çok değişkenlik arz etmesi sebebiyle, onları unutuyor ve dolayısıyla, bu fiilleri biliyor olmasına rağmen "bildiğinin şuurunda olmadığı" veya bu şuur kalıcı bir şuur olmadığı için bilmiyor gözükebilir mi? Râzî, buna da "hayır" demektedir. Çünkü, "alınan gıdanın geçir-

[1] Geniş bilgi için bkz. **el-Mebâhis**, c. II, s. 279-282; **el-Esrâr**, vr. 200a-201b; **Ş. el-'Uyûn**, c.II, s.215-216.

diği bütün evreleri ve gıdanın ulaştığı bütün uzuvları biliyor olmamıza karşın bunun şuurunda değiliz" diyebiliyorsak, "cahil bir insan, her türlü bilimsel gerçekleri ve ince meseleleri biliyor olmasına rağmen bunun şuurunda değildir" diyebilmemiz gerekir. Hatta aynı hususu hayvanlar ve bitkiler için de muhtemel görmemiz gerekir.[1]

Râzî, hem cüz'îleri hem küllîleri idrâk eden ruh anlayışını, bu idrâklerde aracı durumda olan aletlerin "mutlak ve tek şart olmadığı" iddiasını öne sürerek, beden ölümünün ardındaki süreçte de ruhun, cüz'îleri idrâk edici olduğunu göstermede kullanmak ister. "Gören, bizzat göz, duyan bizzat kulak, düşünen bizzat beyin... değil, ruhtur" denildiğinde, bütün bu fiillere esas itibariyle sahip olan, insan ruhu olmaktadır. O halde, ruhun bu fiillerde, beden aletlerine bağımlı olmasını, onları aracı olarak kullanmasını, sadece belirli zamanlarda ve belirli şartlar altında gerçekleşen bir olay olarak kabul etmemiz gerekmektedir. Bu yüzden, düşünürümüz şu soruyu sorar: Ruhun, bedeni ve bedendeki fiilleri idrâk edişi küllî midir, cüz'î midir?" olduğunu sorar. Bedeni (ki bütünü itibariyle sistemli bir alet durumundadır) veya bedendeki bir aleti (organı) küllî şekilde idrâk ediyor ise, bu idrâk edişin o bedene veya o alete yönelik olması (ihtisas), diğer bedenlere veya o bedenin diğer aletlerine yönelik olmasından önceliklidir. Diğer ifadeyle, belirli ve cüz'î bir ruh, belirli ve cüz'î olan bir bedeni yönetmektedir, küllî bir bedeni yönetiyor değildir. Aksi taktirde, belirli ve cüz'î bir bedenle irtibatlı olması, diğer bedenlerle irtibatlı olması gibi olacaktır ki, böyle olmadığını açıkça biliyoruz. Belirli ve şahsî bir bedeni yönetmesi ise, o bedenin belirli ve cüz'î olduğunu bilmeksizin gerçekleşemez. O halde, "ruh, belirli ve cüz'î bedeni yönetiyor, o bedendeki belirli aletleri kullanıyor" demek, ruhun, küllî değil, cüz'î idrâklerle bedende tasarruf ettiğini ifade etmektir. Belirli bedenin belirli bir aletin ruh tarafından cüz'î idrâkle idrâk edilmesi ise o aleti kullanması aracılığıyla gerçekleşir. Belirli aleti kullanması da, o aleti idrâk etmesine bağlıdır. Ruhun o aleti kullanması o aleti bilmeye, o aleti idrâk etmesi de onu kullanmaya bağlıdır dersek, kısır döngüyü kabul etmek anlamına gelir. O halde, ruhun, cüz'îleri idrâk edişi, her zaman bedendeki aletleri kullanmaya bağlıdır diyemeyiz.[2] Daha doğru bir ifadeyle ruh, herhangi bir alet kullanmaksızın da cüz'îleri idrâk edebilir özelliktedir.

---

[1] **el-Mebâhis**, c. II, s. 257.

[2] **el-Mebâhis**, c. II, s. 347; **el-Metâlib**, c. VII, s. 261.

Böylece, ruhun, irtibat halinde bulunduğu bedenini ve bedendeki organları idrâk edişinin, bir başka aracıya, bir başka bedensel alete bağlı olmaksızın gerçekleştiğini iddia eden Râzî, ruhun, beden aletiyle, yani beden aletleri aracılığıyla idrâk edişinde ve etkinlikte bulunmasında bu aletlere "çoğu kez muhtaç olduğunu" kabul eder.[1] Düşünürümüz, "çoğu kez" kaydını düşmüştür. Çünkü, ona göre ruh, bedenin uyanıklığı sırasında uyuyor gibidir. Duyularla algılanamaz olan gayb âlemindeki durumlardan habersiz durumdadır. Ruhun ilgisi, cisimler âlemine yönelmiş haldedir. İnsanoğlu uyuduğu zaman, uyuyan bedendir, ruh ise uyanıklığa geçer ve gayb âlemiyle irtibat kurarak meselâ, geleceğe ilişkin sâdık rüyalar görebilir. Uykudan uyanmak ise, bedenin uyanması ve ruhun tekrar uykuya dalması anlamına gelmektedir.[2] Kısacası, beden uyanıklığı sırasında cüz'î idrâkler için aracı olarak kullanılan ve sağlıklı olan bedenî aletler, ruhun uyanıklığı sırasında faal durumda olmamasına rağmen, ruh, cüz'î idrâklerde bulunabilmektedir.

Râzî'nin bu düşüncesine göre, ruhun bedenle ilgisi üst düzeydeyken, yani beden uyanık iken gerçekleşen hissî ve aklî idrâklerin ve de fiillerin, Fâil-i Muhtâr'ın belirlediği kanun gereği olarak, tıbbî ruh(lar) aracılığıyla ve dolayısıyla, beden organları aracılığıyla gerçekleştiği sonucu çıkmaktadır.[3] Uyanıklık sırasında, bu aracılarda vuku bulan bir arıza, bir eksiklik, bir kopukluk, bir yanlış iletişim, ilgili idrâk ve etkinliklere de yansımaktadır. Bir diğer sonuç da, iç duyuların (hafıza, vehim, hayal, düşünme (müfekkire), ortak duyu) yine, aracılarla kayıtlanmış olmasıdır. Özellikle her türlü idrâkin merkezinin ruh olduğu ve düşünmede aracı organın beyin olduğunun vurgulanması, ayrıca cüz'îleri ve küllîleri idrâk hususunda, ruhun bu aletlere gerek duymadan da faaliyet gösterebileceğinin belirtilmesi, bizde şu kanaati uyandırmaktadır: Cismânî aletlere ihtiyaç duymaksızın gerçekleştiği sanılan sırf aklî işlemler, kişi uyanık iken beyin aracılığıyla, daha doğrusu beyin içerisinde keyfiyet aktaran ve yüklenen tıbbî ruh aracılığıyla gerçekleşmektedir. Beyinle irtibatının asgarî düzeye indiği uyku vb. hallerde ise, daha öncesinde ruhta iz bırakmış olan etkilerden ve ayrıca uyku sırasında beyinden gelen etkilerden uzaklaştığı oranda, ruh, kendine özgü düşünme, akletme, idrâk etme imkânına kavuşmaktadır. Yani, ruhun beyin

---

[1] **el-Mebâhis**, c. II, s. 347.

[2] **el-Metâlib**, c. VII, s. 120.

[3] **el-Mefâtîh**, c. XXVII, s. 83.

aracılığıyla düşünmesi ile sadece ruh olarak düşünmesi arasında fark olduğu ima edilmektedir. Bu farkı, göz aracılığıyla görmek ile, göz aracılığı olmadan sadece ruh ile görmek gibi, diğer idrâk çeşitleri için de kullanabiliriz. Bir diğer ifadeyle, ruhun kendine özgü beyin, göz vs. organı olmasa da, kendine özgü farklı bir idrâki, düşünmesi, görmesi vs. olduğu söylenebilir. Allah'ın fiil ve sıfatlarını tanımada olduğu gibi, ruhun kendi varlığını tanımada da ruhun "ruhanî ışıklara" ihtiyacı olduğunun Râzî tarafından önemle vurgulanmasının ardında yatan sebep bu farka dayanmaktadır, diyebiliriz. Zaten, Râzî düşüncesinde idrâk, şuur ve akletme ile çoğukez eşanlamlı kabul edilen "bilmek", ruhun bilinene yönelmesiyle, bilinenle bir çeşit ilgi (nispet, izâfet) kurmasıyla oluşan keyfiyettir, bilgi ise bir nispettir, bir arazdır. Uyanıkken, aracılarla sınırlı ve şartlı olan biliş, uykudayken aracılardan bağımsız kaldığı oranda, ruhun kabiliyeti (ruhanî ışıkları) nispetinde farklı bir bilişe dönüşmekte, tekrar uyanıklığa dönüldüğünde ise, beyin aracılığıyla düşünmenin ve hayal etmenin sınırlı kalıpları ne kadar uygunluk arz ediyorsa, ruh, o kadar aktarımda bulunmaktadır.

Bu bilgiler ışığında, her ikisi de cisim olmasına karşın, insanî ruhun tıbbî ruhla irtibatının, madde alışverişi ve fizikî temas şeklinde olmayıp, sadece keyfiyet aktarımı şeklinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Ayrıca, bu irtibatta kalbin öneminin, tıbbî ruhların merkezi olmasından kaynaklandığını, "kalple irtibat kurma" ifadesiyle, kalbin kendisiyle değil, oradaki tıbbî ruhla irtibatın kastedildiği anlaşılmaktadır. Beden canlılığının devam edebilmesinde tıbbî ruhun bedenin her tarafına ulaşabilmesi öncelikli şart olup, bu şartı gerçekleştiren kalp, ikinci derecede şart durumundadır. Bir diğer ifadeyle, insanî ruhun bedenle irtibat kurabilmesi, tıbbî ruhun mevcudiyetine; keyfiyet yüklenmeye müsait bir mizaca sahip olmasına bağlıdır. İrtibat noktasını içinde barındıran kalp ise, tıbbî ruhun dolaşımını sağladığı için, kalbin görevini yerine getirecek bir başka aletin onun yerini alması, ruhun tıbbî ruhla irtibatını kesmesine ve dolayısıyla, ölüme neden olmayacaktır. Yani kalbin ayrılmasıyla birlikte irtibat noktası da bedenden ayrılıyor değildir. Nitekim, organ olarak ilk oluşan kalp olmakla beraber, ruhun üfürülüşüne kadar geçen evrede, ceninin canlılığını, ilk başta anne babadan gelen hazır tıbbî ruhlar sağlarken, daha sonra kordon aracılığıyla anneden gelen sürekli destekle bu canlılık zaten devam etmektedir. Bu durumdayken insanî ruh, ceninde mevcut olan tıbbî ruhlarla niçin irtibat kurmuyor, diyemiyoruz. Çünkü, Fâil-i Muhtâr tarafından farklılaştırılarak canlılık, idrâk, kudret vs. kazandırılacak ruh ci-

simlerine henüz canlılık verilmiş (üflenilmiş) değildir. Üflemenin ve ona eşlik eden irtibatın gerçekleşmesi için, tıbbî ruhların cenin yapısı içinde tek merkezden yönlendirilebilir hale gelmesi, yani kalp organının yetkinlik kazanarak bu işlevi yerine getirir duruma gelmesi gerekmektedir.[1] O halde, anlatılan bu hususlar, ölüm olayında aksi şekilde cereyan edecektir: (a) herhangi bir sebeple kalp organının durması, beynin işlerliğini yitirmesi gibi ölüm nedeni gösterilen olaylar, tıbbî ruhun, insanî ruh ile beden organları arasındaki aracılığını sağlayacak dolaşımına son verdiği için, ölüm nedeni olmaktadır. Burada asıl olan tıbbî ruhun durumudur, diyebiliriz. Çünkü, insanî ruhtan yüklendiği hayatî keyfiyetleri organlara iletemediği gibi, organlardan yüklendiği keyfiyetleri de ruha iletememesi söz konusudur. Bir organ olarak kalp de tıbbî ruh aracılığıyla canlılığını devam ettirmesine karşın, insanî ruhun irtibat noktasına en yakın organ olduğu için en son canlılığını yitiren organ olacaktır. (b) Tıbbî ruhun mizacının bozulması, tıbbî ruhun alıcılık ve aktarıcılık özelliğini ortadan kaldırır duruma gelmiş ise, ruhun irtibat şartı kaybolduğu için, kalp de dahil bütün organlardaki faaliyetlerin son bulmasına neden olacaktır. Tıbbî ruhla irtibatın kesilmesinin ardından, kalp ve diğer organlar herhangi bir şekilde çalıştırılsa dahi, keyfiyet yükleyici insanî ruh kabzedildiği için, bedende gerçek ve bilinçli bir canlılık olmayacaktır. Râzî anlayışına göre her iki durumda da, irtibatın tam olarak kesilmesi sonucu, kendi içinde sistemli olan her bir organın, o organa özgü işlemlerin durması anlamında canlılığını yitirmesiyle, organları ve tüm bedeni oluşturan parçaların kendi iç canlılığını yitirmesi arasında zaman farkı olabilir. Ruhun bedenden ayrılmasıyla irtibat kopmuş ve ölüm vuku bulmuştur, fakat, bazı parçalarda eyleşip kalmış olan bir kısım tıbbî ruhların çözünümü (parçalanması, tehallül) birdenbire gerçekleşmediği için, tıbbî ruhların temin ettiği bazı bölgesel fiiller bir süre daha devam edebilmektedir.

---

[1] Kalbin, tıbbî ruhların merkezi olması, embriyonun ilk günlerinden itibaren başlamaktadır. Daha doğrusu, ileride tam anlamıyla kalp organı olacak merkezdeki ilk oluşumdan söz edilmektedir. Kalp, organ olma yetkkinliğini kazanır kazanmaz da ruh üfleniyor değildir. Bundan çok daha sonra ruh üflenmekte, yani ruh olacak cisimler tamamen farklı bir canlılık kazanmaktadır. Râzî'nin belirttiğine göre, bileşik yapıdan ibaret ve küre şeklindeki embriyonun merkezinde altıncı günden sonra kanımsı bir nokta belirir. Bu yer, embriyodaki tıbbî ruhların merkezidir ve daha sonra yaratılışı tamamlandığında kalp olacaktır. İşte bu anlamda "ilk yaratılan organ kalptir" denilmiştir. Sonra, altı ilâ dokuzuncu gün içinde iki kanımsı nokta daha belirir. Biri, ilk noktanın üst tarafındadır ve ileride son şeklini aldığında beyin olacaktır. Diğeri ise ilk noktanın sağındadır ve ileride, karaciğer olacaktır. Yirmi yedinci günde bu üç hayatî organ nispeten ayırt edilebilir hale gelmeye başlar. Bunu izleyen dokuz gün sonrasında baş, omuzlardan, kol ve bacaklar, göğüs ve karın bölgesinden ayrılmaya başlar ve ayırt edilebilir hale genelde kırkıncı gün sonunda ulaşılır. Ve...nihayet yüz yirminci günde ruh üflenir. Geniş bilgi için bkz. Râzî, **el-Esrâr**, vr. 218ab, 220b-221a; **el-Mefâtîh**, c. XXVIII, s. 17. Krş. İbn Sînâ, **el-Kânûn**, c. III, s. 244-245.

Sonuç olarak, soyut ruhun bedenle irtibatı sorununu çözmek amacıyla önceki filozofların kullandığı tıbbî ruh nazariyesinin, insan ruhunu latîf cisim cevherinden ibaret gören Râzî katında da kabul gördüğü ve ne şekilde kullanıldığı açığa çıkmaktadır.[1]

---

[1] Çok yönlü bir düşünür olarak Râzî, hem Vâcibu'l-Vücud'un varlığının ispatı hem de Fâil-i Muhtâr olduğunun ispatı amacıyla, seksenin üzerinde ayette insanın bedenî yaratılışına dikkat çekilmiş olmasını da dikkate alarak, başta tıp olmak üzere tabii bilimlerdeki tüm birikimini felsefî deliller eşliğinde "insanın yaratılışı" konusuna hasretmiş ve ulaştığı sonuçları her fırsatta dile getirmeye çalışmıştır. Hem yukarıdaki yorumlara temel olması, hem de tarihî bir belge niteliğinde olması sebebiyle, tabip Sikatüddin'in Râzî'ye yönelttiği soruyu ve cevabını sunmak istiyoruz:

"Beden uzuvlarının tıbbî ruh aracılığı olmaksızın, nefsle irtibatı kabullenmesini sağlayacak olan bir mizacın, bazı hayvanlarda bulunması imkânsız değildir, sanıyorum. Bu zannının sebebi şudur: Zehirli yılanların batın bölgesinde ne kalp ne de atardamarlar bulunuyor. Muhtemelen, diğer yılanlarda da benzer durum söz konusudur. Başı ve kuyruk kısmı (bedeninden tamamen ayrılmamış şekilde) kesilmiş bir yılanı inceledim. Karnı yarıldığı zaman, içinde, sadece bağırsakların ve atık yerinin mevcut olduğunu gördük. İnsandaki gibi iç organlar, yılanın karnında yoktu. O kadar araştırmamıza rağmen, hayvanın iç organları diyebileceğimiz bir şey bulamadık. (Karnında bulunanları çıkardıktan sonra) geriye kalanın dışını ve içini tuzlu suyla sonra tatlı suyla yıkadık. Gördük ki, başı ve kuyruğu, his ve istemli hareket kazanmış, sanki, canlıymış gibi hareket ediyor. Kalın bir iğne veya bir değneği ona batırdığımızda sanki kesik kısımlarını hissettiğini gösterir şekilde hareket ediyor. Halbuki kesin olarak biliyoruz ki, bu hayvanda, tıbbî ruhun kaynağı (menba') olan kalp gibi bir organ ve tıbbî ruhları iletici olan damarlar gibi araçlar (âlât) bulunmuyor. "Tıbbî ruh, hayvanın bütün uzuvlarında oluşuyor (üretiliyor)" diyemiyoruz çünkü, yılan üzerinde yaptığımız işlemlere rağmen, buharımsı latîf cismin (yani tıbbî ruhun) hâlâ kalıcı olması, özellikle de havanın soğuk olduğu bir vakitte, düşünülemez. Yılanın bedeninde buharımsı bir cisim olsaydı bile, kesinlikle çözünmüş olacak ve havanın soğukluğundan ötürü beden katılaşacaktı. Halbuki bu durumlardan hiçbirini yılanda görmedik."

Râzî bu meseleyi açıklamak amacıyla bazı hazırlık bilgileri verir ve kısaca şunlara değinir:

"Bedenin nefsle irtibatı için, mizacın dengeli olması gerekir. Canlı olan unsurî cisimlerden mürekkep cisimler ise, bu zıt unsurların belirli bir dengeye ulaşacak şekilde birbirine karışması sonucu mizaç sahibi olurlar. Mizaç, zıtlar arasındaki (etkileşimden doğan) orta durumdur. Orta durumun zıddı yoktur. Bu yüzden, mizaç sahibi olmakla canlılığı kabullenmeye uygunluk kazanılır. Dengelilik hususunda mizaç ne kadar derinleşir, ne kadar yerleşik hale gelirse, zıt unsurlar arasındaki uyum o kadar üst düzeye ulaşır. İşte, bedendeki mizacın en üst örneği tıbbî ruh olduğu için, nefsin kabullenilmesi onun aracılığıyla gerçekleşir."

"Hayvanlardaki latîf parçalarda ağır basan unsur, ateş ve hava unsuru olduğu için, nefsin etkinliğini kabullenme açısından, latîf parçalar, toprak unsuru ağır basan katı parçalara kıyasla daha müsaittir. Nitekim, hissetmek edilgenliktir, etkilenmektir. Bilindiği üzere, şekillerin hava unsurlu latîf bir cevhere yüklenilmesi, o cevhere nakşolunması, toprak unsurlu katı bir cevhere yüklenmesi ve nakşolunmasından daha kolaydır. Bu yüzden, beynin ön kısmı daha yumuşak yaratılmıştır ki (aktarılan) şekli güzelce algılayabilsin, hayal edebilir hale dönüştürsün. Zira yumuşak cevher, dönüşümleri daha kolay kabul eder. Hareketlerin ise, "intikal edebilir" hava ve ateş unsurlu, bir hafif cevher aracılığıyla gerçekleşmesi, toprak veya su unsurlu "ağır" bir cevher aracılığıyla gerçekleşmesinden daha kolaydır. Böylece anlaşılıyor ki, hayvanlarda, nefsânî güçleri ilk olarak yüklenen (ve taşıyan) tıbbî ruh denilen hava unsurlu latîf cisimlerdir."

"Her hayvanın, o hayvanın oluşumunda asıl olan bir maddesi vardır. Bu bazı hayvanlarda nutfedir, bazılarında ise nutfenin konumunu üstlenen başka bir şeydir. Bu ilk maddede veya ona karışan şeylerde, organları şekillendirecek ve onlar için karışım hazırlayacak şekil verici bir güç (musavvire) bulunması gerekir. Bu güç tek güç değildir. Yoksa, ana maddedeki etkinliği tek olurdu. Bu yüzden bu gücün etkinliği, oluşacak organların cevherlerindeki farklılık oranında, farklı etkinlikler şeklindedir. Demek ki, bu güç her organ için ne kadar gerekiyorsa o kadar farklı güçler anlamındadır. İşte, bu güçlerin ilk irtibat kurdukları aktarıcıların, hava ve ateş unsurlu latîf bir cevher

Bu temellere dayanarak, beden uyanıklığına rağmen ruhun, beden organları aracılığından bağımsız ve kendine özgü fiillerini gerçekleştirebileceğini savunmak, Râzî açısından makul görünmektedir. Örneğin, olgun bir müminin, bir diğer olgun müminin kabrini ziyareti sırasında ortaya çıkan faydalı alışveriş, beden sahibi ruh ile, beden sahibi olmayan ruh arasında irtibatın olabileceğini göstermektedir. Râzî'nin bilgi nazariyesine göre, ziyaret eden ile ziyaret edilenin ruhu arasında bir ilgi, bir nispet kurulmakta ve bir keyfiyet aktarımı gerçekleşmektedir. Uyanık iken, cüz'îleri bedensel aletler aracılığıyla idrâk eden ziyaretçinin ruhu, toprak olmuş beden parça-

---

olması gerekir ki, bu cevher sayesinde musavvire gücü, ana maddeye gıdaları nüfuz ettirebilsin, ana maddeyi uygun olan çeşitli şekillerle şekillendirebilsin, unsurların bazısını bazısına karıştırıp kaynaşmalarını sağlayabilsin. Açıkça bilindiği üzere, bu fillerin, parçaların iç boşluklarına nüfuz edici hava ve ateş unsurlu mineraller (me'adin) aracılığıyla gerçekleşmesi, su veya toprak unsurlu cevher aracılığıyla gerçekleşmesinden daha kolaydır." "O halde her hayvanda his ve hareket, bu tıbbî ruh aracılığıyla gerçekleşebiliyor diyebiliriz. Sonra, İbn Sînâ "öyle görünüyor ki, her hayvanda, tıbbî ruhlara kaynaklık eden ya kalp ya da kalbe benzer bir organın ilk oluşan organ olması söz konusudur" demiştir. (**eş-Şifâ / el-Hayavân**, s. 190). Ben, bu söz doğrudur, diyorum. Çünkü, bedeni meydana getirecek olan ilk yapıda, musavvire güçlerini taşıyan bu ruhlar olmasa, bedenin oluşması imkânsızlaşır. Ayrıca, bu ruhların, bedeni oluşturan ilk madde içerisinde yoğunlaşmış ve kuşatılmış (çevrelenmiş) halde bulunması gerekir. Aksi taktirde oradan ayrılırlar, çıkarlar. Çünkü, ateş ve hava unsurlu cevherler, su ve toprak unsurlu cevherle karışmaktan kaçınır tabiattadır. Hem ayrıca, bu tıbbî ruhlar, bedenin temel ve ilk maddesinde rasgele dağılmış durumda değildirler. Çeşitli musavvire güçlerini kabullenme kabiliyetleri, her ne kadar farklı ise de, aralarındaki beraberlik ve benzerlik yetkinlik kazanmıştır. Bu uyum, bu benzerlik, bu bağ, tek yerde bir araya toplanmalarını gerektirir. Sonra bunlar, bu yerden, Aziz ve Âlim olanın belirlediği şekilde çeşitli yönlere hareket ederler. Meselâ, beyini oluşturacak ve şekillendirecek taşıyıcı ruh bir tarafa, karaciğeri oluşturacak taşıyıcı ruh bir başka tarafa hareket eder. Demek ki her hayvanın bedeninde (ilk yapısında) ilk önce oluşan ve tıbbî ruhların kaynağı olacak bir organ bulunmalıdır. Hayvanların çoğunda bu organ, kalp, bir kısmında ise kalbe benzer şeylerdir. Anlaşılıyor ki, ilk yaratılan organ kalptir, nefsin ilk irtibatı kalpledir. Yılan olayına gelince, taşıyıcı tıbbî ruhların intikali sebebiyle intikal etmiş bazı güçlerin, ulaştıkları bir bölgede eyleşmeleri uzak bir ihtimal değildir. İntikal ettikleri çıkış kaynağı ile ulaşıp eyleştikleri yer arasına bir engelin girmesi, eyleştikleri yerde bu gücün kaybolmasını gerektirmez. Meselâ, kemiklere karaciğerden gelen gıdalandırma gücü, kemik cevherinde eyleştiğinde, onunla karaciğer arasına bir engel girse dahi bunun bir zararı olmaz ve kemikleri gıdalandırma gücü sağlıklı olarak orada kalmaya devam eder. Dolayısıyla, bedenin her uzvunda, nefs etkinliğini kabullenmesini sağlayan bir mizacın oluşumu nasıl imkânsız görülmüyorsa, yine her uzvun, tıbbî ruhu üretici ve onu bozulmaktan, dağılmaktan koruyucu bir mizaca sahip olması imkânsız değildir, denilir ve böylece, yılan olayına yönelik cevap verilmiş olur (**el-Ecvibe**, vr. 43a-48b).

Görüldüğü üzere tıbbî ruhlar, hücrelerin hem ilk oluşumu, hem canlılık faaliyetlerinin devamı, hem yeni hücrelerin meydana gelmesi ve çoğalması, yenilenmesi için gerekli malzemeleri taşımakta, hem de garizî ısı sonucu ortaya çıkan atıkları alıp kalbe ve oradan da solunum olayıyla dışarı iletilmesine aracı olmaktadır. Bu anlamda taşıyıcı olan tıbbî ruhların iletim aracı ise, kan ve kanı ileten kan damarları olmaktadır. His ve hareket konusunda ise, tıbbî ruhlar daha farklı keyfiyete sahip olup, sinirler aracılığıyla taşıyıcılık görevlerini yerine getirmektedir. Kalp ve kan damarları olmayan yılanın his ve iradeli hareket sahibi görünmesine sebep olan hususun, sinirlerde kalmış ve henüz bozulmamış olan tıbbî ruh olduğuna işaret edilmekte, tuzlu su ve ardında tatlı suyla yıkanmanın ardından, durağanlıktan çıkıp hareketli hale geçerek, kasların etkinliğini doğuracak güç aktarımı ve iletişime imkân tanıdığı ifade edilmektedir. Âdeta, his ve hareket sinirlerinde statik halde kalmış kimyasal elektriğin, tuzlu su tarafından, iletkenliğin genele yayılması sonucu, tüm kaslarda kasılmalara sebep olduğu izlenimi vermektedir. Kısacası, bu yılan belli bir süre tıbbî ruhların sayesinde canlı gibi görünse de, o sırada hayvânî nefse sahip değildir.

larına yönelik ilgisi ve idrâki, (tasarruf değil sadece bilgiye konu olma şeklinde) hâlâ devam ediyor olan ölünün ruhuyla güçlü bir ilgi ve irtibat sağlar. Ayrıca, ziyaretçinin Allah'a yakarışta bulunması, kalbindeki (ruhundaki) cismânî engelleri kaldırır ve Allah'ın celâl nurları kalpte belirir (tecelli). Bu hal içerisinde onun ruhu, ölünün ruhuyla güçlü bir irtibat kurduğu için, ölünün ruhuna feyezân eden nurlar, ziyaretçinin ruhuna yansır. Bu yansıma, güneş ışığının berrak bir sudan evin tavanına yansıması gibidir. Ayrıca, her iki ruh da aynı olgunlukta ise karşılıklı duran iki ayna gibidirler ve o ikisi üzerine doğan güneşin ışınları birinden diğerine yansır. Böylece bir aynada görünen ne ise, diğerinde de görünen olur. Bir başka açıdan ele alınacak olursa, bedenle meşgul olan (ziyaretçiye ait) ruh ile bedenden ayrılmış (mufârık) ruh arasında, bilgiler (maârif) ve kesbî yetkinlikler açısından fark olabilir. Ölünün ruhu, canlının ruhuna görünmeyen belirişlere; gerçeklerin açıkça belirişlerine ulaşmıştır. O sırada ağlama ve yakarış içinde olan canlı ruhu ise, ölünün ruhu için artık mümkün olmayan kesbî yetkinliklere sahiptir. Ölünün ruhu, canlının ruhundan yansıyan kesbî belirişleri alarak derece yükselmesi yaşarken, canlının ruhu da kendisine yansıyan belirişler sayesinde bilgi ve amel kazanımı açısından ziyadeleşir. Böylece, her iki ruh da, bir diğeri sayesinde belirli bir olgunluk kazanır. Aslında kabir ziyaretinin bir faydası da budur.[1] Fakat, uykudaki gibi olmasa da, ziyaretçinin uyanıklık durumu, düşünce ve ruhun tek noktaya yönelmesi sebebiyle kısmî bir uyanıklık arz ettiği ve dış duyulara yönelik şuurun tam olmadığı anlaşılmaktadır.

Yine, anlaşılacağı üzere ruh, bilinçsiz olarak bedene canlılık kazandırmakta ve bunu sürdürmekte, bu açıdan bir nevi etkinlikte bulunmaktadır. İsteğe bağlı hareketler ise bilinçli etkinliğidir. Fakat, ruhun sırf kendine özgü farklı gücünün açığa çıkmasını engelleyen de yine bedenle olan irtibat sıkılığıdır. Hatta, iradî fiiller şeklindeki etkinliği bile hem temelde hem de sonuçta, ruhun edilgenliğinden sonra oluşmaktadır. Çünkü, irade veya tercih, tasavvurlara ve bilgilere dayanmaktadır. Fıtrî tasav-

[1] **Zâd-ı Me'âd**, s. 46-47; **el-Metâlib**, c. VII, s. 275-278. Râzî'ye göre nâkıs mümin ruhları, dünya hayatındayken kâmil ruhlarla aşırı sevgiye dayalı ilgileri sebebiyle yetkinliğe ulaşmış ise, ahirete intikalinden sonra da oradaki ruhlarla karşılıklı aynalar arası yansıma şeklindeki daha üstün yetkinliğe ulaşmaları söz konusu olur. Aradan beden engeli kalktığı için, Tanrı'nın celal nurları o âlemdeki ruhlar üzerine doğunca, bazısından bazısına yansır ve oradaki nakıs ruhlar da yetkinlik kazanırlar. Fakat, bu yetkinlik, alıcının verici (yansıtıcı) derecesinde olmasını gerektirmez. Allah ve Rasulüne itaat edenlerin, peygamberlerle, sıddıklerle, şehitlerle ve salihlerle birlikte olması, onlara eşlik etmeleri (Nisâ, 69) veya kişinin sevdiği ile beraber olması, aynı makamda olmaları ve derece eşitliği değil, istedikleri an onları görmeleri anlamındadır. (**el-Mefâtîh**, c. X, s. 177.) Buna göre Râzî, ölüm sonrası yetkinlik artışını da kabul etmektedir.

vurlar ve bilgiler zamanla açığa çıksa da, yaratılışta yüklenmiş olduğundan, ruhun o bilgilere sahip olması, kendi etkinliği sonucu kazanılmış değildir. Bunların zamanla açığa çıkması bedenle birlikteyken gerçekleşmektedir. Aynı zamanda, diğer bilgiler (kesbî tasavvurlar ve bilgiler) beden aracılığı ile kazanılmakta veya şekillenmektedir. Bu durumda, duyumsamada olduğu gibi, beyin aracılığıyla gerçekleşen bilgi edinmede veya yenilerinin çıkarımlarında da, ruhun etkinliği, bedene karşı edilgenlik sonucuna ulaşmaktadır. Diğer ifadeyle, ruhu yönlendiren ondaki idrâklerde kaçınılmaz etkisi olan, beden sistemidir. Bu yüzden, Râzî'nin, sadece hissi idrâkleri değil, akli idrâkleri, hatta akli hüküm vermeleri dahi, fiilden ziyade "infial" olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Tabi ki bu söylenilenler, bedene bağımlı kılınmanın sonucudur.

3. Ruh ve Beden Birlikteliğinin Hikmetleri

Düşünürümüz ruh beden birlikteliğindeki hikmetleri etkinlik ve edilgenlik, yetkinlik ve noksanlık gibi açılardan insanı ele alıp, onun "çok yönlü" ve "zıtlıklar bütünü" olduğunu örneklerle açıklamak suretiyle, yaratılmışlar düzeni içerisindeki müstesna ve en önemli yeri insana tahsis eder.[1]

Akıl ve düşünme özelliğine sahip olan insan, zıtlıklar yumağı halindeki varlığı süresince, bedensel aletlerini kullanarak mükellefliği gereği gerçek bilgilere ve üstün ahlâka ulaşmaya gayret etmelidir.[2] Nazarî ve amelî yönden yetkinlik kazanmaya çalışarak, Tanrı'yı bilme, sevme ve ona kullukta bulunma azığı elde etmelidir.[3]

Aralarında çok yönlü zıtlıklar bulunan beden ile irtibat kurması da, ruhun kendi iradesi ve tercihiyle ilgili değildir. Bu ancak, Fâil-i Muhtâr'ın ezici kudretinin ve hikmetinin bir sonucudur.[4]

Râzî'ye göre, aslında tüm evrenin yaratılmasındaki nihaî amaç, insanın yaratılmasıdır.[5] Hatta, nihaî özel amaç olarak ele alındığında, tüm evrenin yaratılışının,

---

[1] **el-Esrâr,** vr. 185a-187b; **en-Nefs ve'r-Rûh,** s. 10-19; **el-Letâif,** vr. 52a-54b; **el-Mefâtîh,** c. XVI, s. 94, c. XXI, s. 15, c. XXVI. s. 188.

[2] **el-Mefâtîh,** c. XII, s. 207, c. XIII. s. 93.

[3] **Hodâşinâsî,** s. 180.

[4] **el-Esrâr**, vr. 183a.

[5] **el-Esrâr**, vr. 89b, 90a, 199a; **el-Letâif**, vr. 53ab; **Hodâşinâsî,** s. 160; **el-Mefâtîh,** c. III, s. 35, c. XXVII, s. 240; **el-Metâlib**, c. VII, s. 369.

insanlar arasında ortaya çıkacak "kâmil insanlar"la irtibatlandırılması düşünülebilir.[1] Evrendeki çeşitli varlıklar arasında çeşitli açılardan derecelenme ve tertip olduğu gibi, insanlar arasında da, kâmil insanlar arasında da aynı durum söz konusu olacağından, peygamberler grubu içerisinde en üst yetkinliğe ulaşacak olan tek kişi bu özel amacın gerçekleşmesindeki en büyük örneği teşkil edecektir. Dünyadaki beşerî hayatın devam edebilmesini, kâmil insanların varlığına bağlayan Râzî'ye göre, kıyametin kopması bu insanların son bulmasından sonra gerçekleşecektir.

Râzî, bu tasavvufî fikirleri felsefî yönden de ele alarak aynı sonuca ulaşmaya çalışır. Bunu yaparken konuya çeşitli açılardan yaklaşır. Öncelikle genel anlamıyla "halife" olacak varlığın, yani "insan"ın niçin sadece ruh değil de, bedenli ruh olarak yaratıldığını soruşturur ve bunun insandaki "zıtlıkların birlikteliği" ve buna bağlı olarak ortaya çıkacak "çok yönlülük" ile açıklanabileceğini savunur. Bu ise, insanın diğer varlıklara kıyasla hangi farklı özelliklere sahip olduğunun belirlenmesi anlamına gelmektedir. Şimdi bu özelliklerden birkaçına değinebiliriz.

İnsan, hem akıl hem de şehvet (istek, dürtü, nefs) sahibidir. Halbuki, melekler, sadece akıl sahibi, hayvanlar ise, sadece şehvet (ve gazap) sahibidir. Cansız varlıklar (cemâdât) ve bitkiler ise, her ikisinden de uzaktır. Çok eski dönemlerden itibaren Tanrı bu üç mümkin varlık sınıfını yaratmıştı. Sonuçta, O'nun yetkin dilemesi ve kudreti sonucu dördüncü sınıfı oluşturacak insan cinsinin yaratılması söz konusu olacaktır. Böylece, mümkin varlık sınıflarından hiçbiri O'nun var etme nimetinden mahrum kalmamış olacaktır. İşte, bu dördüncü sınıfı var edeceği zaman "Ben yeryüzünde bir halife kılacağım (yaratacağım)" demiş onlar da "Akıl ve şehvet bir araya gelince çekişme doğacak, fesat ve kan dökme ortaya çıkacaktır" demişlerdi. Tüm evrenin yöneticisi, bütün cüz'îleri ve küllîleri bilen Tanrı, "Ben sizin bilmediklerinizi bilirim"[2] diye söylemişti. Çünkü, bu sınıfın ortaya çıkışıyla, O'nun kudret, hikmet ve cömertlik yetkinliği açığa çıkacaktır. Bunun yanı sıra, insanların hal ve derecelerinin ne kadar üstün bir yetkinlik içerdiğinin de ortaya çıkması söz konusu olacaktır. Çünkü, şehvet olmaksızın, sadece aklın gereğiyle hareket etmek, yetkinlik değildir. Esas yetkinlik, şehvet engeli ve çekişmesine rağmen aklın gereğini yerine getirebilmekte saklıdır. Her ne kadar fesat ve kan dökücülük sayı itibariyle çok olsa da, bu yetkinliği

---

[1] **el-Metâlib**, c. VII, s. 106.

[2] Bakara, 30.

gerçekleştirecek olanların değeri açısından bakıldığında azdır. Bu durumda insan, çok yönlü bir varlık olarak, melekler seviyesine çıkabilmekte veya hayvanlardan daha şaşkın duruma düşebilmektedir.[1]

Cinler de akıl ve şehvet sahibi varlıklar olarak irade ve tercihe, dolayısıyla, kulluk amaçlı sınamaya dahil oldukları halde, Râzî tarafından dördüncü sınıf içinde niçin zikredilmediği akla gelebilir. Veya, insan ruhunun, görünür bedenle irtibatlandırılması yerine sırf ruh olarak şehvet ve gazap sahibi kılınması mümkün değil midir, diye sorulabilir.

Daha önce belirtildiği üzere Râzî bu sınıflamayı sırf aklî, felsefî açıdan yapmaktadır. Genel bir tutum olarak filozofların, bazı İslâm filozoflarının ve Mu'tezile'nin, ayetlerde çeşitli özellikleriyle vurgulanan cin adlı varlıkları ya kabul etmedikleri ya da farklı yorumlara tabi tutarak kabul ettikleri malumdur.[2] Bu yüzden, sınıflamaya dahil edilmemesi anlaşılabilirlik kazanmaktadır.

İkinci hususu Râzî bakış açısıyla değerlendirecek olursak, öncelikle meleklerin sırf ruh olarak nur kökenli oldukları, bedenlendiklerinde hava unsurunu kullandıkları belirtilmektedir.[3] İnsan ruhunun yapı itibariyle melekler gibi, nuranî latîf cisimler olduğu, cinlerin ise ateş kökenli olduğu daha önce belirtilmişti. Akıl değil, nakil yoluyla varlığından haberdar olduğumuz cinlerin, eğer varsa bedenlerinin, ya da zaman zaman bedenlenmelerinin (şekillenmelerinin) daha çok hava unsurlu olacağı tahmin edilebilir. Hangi ihtimal olursa olsun, meleklerin de cinlerin de normal şartlar altında görülemeyen latîf cisimler oldukları, Râzî tarafından kabul edilmektedir. O halde, insan ruhu, sadece ruh olarak şehvet, gazap ve akıl sahibi olsaydının tezahürü, cinler demektir. Çünkü, sırf ruh olan cinde zıtlık ve dolayısıyla, çok yönlülükten söz edilemeyecek, ateş ve hava birlikteliği asıl alınsa iki unsur da yakın olmaları sebebiyle zıtlık olayı, insandaki gibi uç noktalarda olmayacaktır. Zira, Râzî'ye göre nuranî cisim olan insan ruhu ile kesîf ve zulmanî cisim olan toprak kökenli beden arasındaki zıtlık mesafesi had safhadadır.[4] Mümkin varlıklarda gerçek yetkinlik, çok sayıdaki zıtlıkların birlikteliğiyle doğru orantılı olarak yüksek düzeye ulaştığına göre, cinler

---

[1] **el-Esrâr,** vr. 181b-182a; **el-Mefâtîh,** c. XXI, s. 15, c. XXVI, s. 227; **en-Nefs ve'r-Rûh,** s. 3-5; **el-Letâif,** vr. 51ab.

[2] **el-Mefâtîh,** c. III, s. 228, c. XXX, s. 149; **el-Metâlib,** c. VII, s. 11.

[3] **el-Esrâr,** vr.199b, 209b.

[4] **el-Esrâr,** vr. 183a; **el-Mefâtîh,** c. XIII, s. 15.

bu açıdan insandan daha alt seviyede bulunuyor sonucu çıkarılabilir. Yine, cinlerin değil insanların halife kılınması da bu yönle irtibatlandırılabilir. Hatta, varlık sahasına en son çıkan, insan cinsinden daha önce cinlerin var olabileceğinden de söz edilebilir. Fakat, Râzî, bu hususlara açıkça değinmez.

İnsanoğlunun bir diğer özelliği, genelde birçok şeye fakat, özellikle, Tanrı'ya yönelik büyük bir şevk ve iştiyak sahibi olmasıdır. Çok üstün haz içeren bu değerli makam, diğer varlıklarda yoktur.[1] "Şevk", Râzî'ye göre, aşırı istek, ilgi, merak, özlem anlamındaki şevk, bazı açılardan idrâk edilmiş, bazı açılardan idrâk edilmemiş bir şeye karşı duyulur. Hiçbir açıdan idrâk edilmemiş ve bilinmemiş bir şeye karşı, şevk ve iştiyak duyulmaz. Ayrıca, her açıdan idrâk edilmiş olana karşı da şevkten söz edilemez. Çünkü, şevk, bir anlamda taleptir, arayıştır. Hazırda bulunanı talep, mantıksızdır.

Sevilene yönelik şevk iki çeşittir: (a) Sevilen şey görüldükten sonra, onun duyumsanan suretinin eseri (izi ve etkisi) hayalde yerleşir. Ruh, bu hayali, tekrar duyumsamak amacıyla duyular âlemine taşımak arzusunu duyar, yani sevgiliyi görmek ister. (b) Sevgilinin sadece yüzü görülmüştür, saçları ve diğer güzellikleri ve özellikleri hiç görülmemiştir. Fakat, sevgilinin huzurunda olmak devam etmektedir. Bu yüzden, sevgilinin görülmemiş yönlerinin kendisine keşf olunmasına özlem duyulmaktadır.

İlk çeşit şevk melekler için düşünülemez. Çünkü, onların bilgileri sabittir, değişiklik, artma veya eksilme içermez. Dereceleri ve makamları belirlidir. Sürekli olarak, lezzetli ve hoş yiyecekleri yiyen ve daha düşüğü veya daha yükseğine intikal etmedikleri için haz almaz hale gelmiş olan zenginler gibidirler. Kendi içinde farklılık içerse de hepsinin sahip olduğu belirli bir huzur hali hiç kaybolmamaktadır. Eğer, melekler için bir tür şevkten söz edilebilir ise bu, ikinci çeşit şevktir, denilebilir.

Hayvanlar ise, lezzetli yiyeceklerin tadına hiç varmamış ve sürekli olarak fakirlikle içiçe yaşayan insanlar gibidir. İçinde bulundukları hayattan daha iyi düzeydeki bir hayattan hiç haberleri de olmayınca, kendi hayat şartlarından elem de duymazlar.

---

[1] **el-Esrâr**, vr. 183a.

İnsan ise, çoğu kez fakirlik şartları içinde gıdalanan, bazen de lezzetli yiyecekler yiyenler gibidir. Bu yüzden, lezzetli yiyeceği bulduklarında büyük bir haz alır, daha sonra da büyük bir özlem duyarlar. Bir halden ya daha düşüğüne ya da yükseğine intikal eder dururlar. Aynı husus, elemler için de geçerlidir. Lezzet de, elem de sürekli ve aynı olursa, lezzet ve elem olmaktan çıkarlar. Bu çok yönlü ve değişken durum sadece insana özgü olup, insan cinsinin varlık sahasına getirilmesinin bir diğer hikmeti bu olabilir.

Üstelik, insanın dünyada yaşadığı ilk çeşit şevkin gereği, hem büyük bir haz hem de ardından büyük bir elem duyulabilmektir. Sevgilinin gıyabında gerçekleşen özlem sonucu, sevgilinin huzuru hasıl olunca çok büyük bir haz duyulur. Fakat, bu huzurun ardından önceki hale dönülünce, elem de o nispette fazla olur.

Ârif insanlar açısından şevkin her iki çeşidi de söz konusudur. Hatta bu iki çeşit şevk, onların ayrılmazıdır. Dünyada iken sürekli olması arzu edilen huzur hâli sürekli olmaz. Üstelik, ilâhî belirişlerden (umûr), onlara görünenler her ne kadar açıklık (vüzûh) ve parlaklık içerse de hayal ve temsil gücünün sürekli çalışması sebebiyle, bir tür lekelenme ve karışıklıktan uzak kalmaz. Bu yüzden, tecellînin tamlığı, hayal ve benzetmelerin son bulacağı ahirette gerçekleşir. Açıklığın tamlığı ve huzurun sürekliliği anlamında ilk şevk çeşidi, ahiretle son bulur. Fakat, Allah'ın tecellileri zat ve sıfatlarında olduğu gibi, sonsuz olduğu için, ikinci çeşit şevk hiçbir zaman son bulmayacaktır.

Benzer durumlar sevgili konumuna bedenî hazlar, hayali (vehmî) hazlar (makam, güç, şöhret vs.) yerleştirildiği zaman da geçerlidir. Fakat, şu var ki bunlar, hem nicelik hem de zaman açısından sınırlı ve sonludurlar.[1] Kısacası, insanoğlu, ruh ve beden birlikteliği sonucu, hem iyi hem de kötü yönde ilerlemeye ve doyumsuzluğa sahip bir varlık sınıfı meydana getirmektedir. İyi yöndeki terakki ve doyumsuzluk özelliğine sahip olmasındaki ayrıcalığı ise insanı, aşkın merkezi, marifetin kaynağı haline getirmektedir.[2]

Ruh ve beden birlikteliğiyle insan, genelde sınanmaya, dolayısıyla, irade ve tercih sahibi olmaya dayalı "mükellef varlık" sınıfını oluşturmakta, özelde de bu mükellefliği yerine getirebilme niteliğiyle "kâmil insan" örneklerinin ortaya çıkışına se-

[1] **el-Esrâr**, vr.183b-184b; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 7-10, 23-25.

[2] **el-Esrâr**, vr.185a.

bep olmaktadır. Râzî, bu iki ayrıcalığı şöyle açıklar: Tanrı, her fiilinde hikmet sahidir, boş ve gayesiz bir işi yoktur. Arşı, gökleri, güneşi, ayı vs. yaratıp, hiçbir canlı yaratmamış olsaydı, bu haliyle evren, boş yere ve gayesiz yaratılmış denilebilecekti. Çünkü, Tanrı'nın kendisi zarar ve faydadan münezzehtir; evrendeki cansızlardan faydalanacak hiçbir canlı yoksa, evrenin yaratılışı hikmetten yoksundur anlamı çıkar. Fakat, Arş'ı yaratıp sonra, meselâ, bir sivrisinek yaratsa ve "Ben sivrisinek yararlansın diye Arş'ı yarattım" dese, bu yaratma işlemi gayesizlikten çıkıp hikmet halini kazanır. Şu halde, Arş'ın var edilişini sivrisineğin ortaya çıkışına bağlayabilirken, sivrisineğin Arş için var edildiğini söyleyemiyoruz. İşte bu anlamda Tanrı, âdemoğlunun bütün hayvanlara karşı üstün kılındığını "çokça ikram ettik, üstün kıldık" (kerramnâ, faddalnâ) vurgusuyla [1] dile getirmiştir. Tabi ki âdemoğlu içerisinde de bazıları bazılarına çeşitli yönlerden üstün kılınmıştır. Bilenin bilmeyene, gayret edenin oturana, inananın ortak koşana, bazı peygamberlerin (ulü'l-azm) diğer peygamberlere, Hz. Peygamber'in tüm peygamberlere üstün olması gibi.[2]

Şu halde, evren insan için yaratılmış, fakat, insan evren için yaratılmamış olduğuna göre, insanın yaratılışı da hikmet dışı olmamaktadır. Bu hikmet ise onun "mükellef" olması, büyük bir "emanet" yüklenmiş olmasıdır. Sadece mükellef olması tek başına hikmet ifade etmeyecek ve bunun ardından mükellefliği en üst seviyede gerçekleştirecek olanların varlığı hikmet ve gayeyi tamamlayacaktır. Diğer bir ifadeyle evrenin ve içindekilerin yaratılışından maksat, teklife muhatap olacak insanlığın ortaya çıkışı, bundan da maksat, teklifin gereğini yerine getirenlerin ortaya çıkışıdır. Özel gaye bu olunca, teklifin gereğini gerçekleştirenler olduğu sürece diğer insanlar var olacaktır. Mükellefliği edâ eden kimse kalmayınca ise, diğer insanların, hayvanların, bitkilerin, yıldızların vs. varlıklarının devamı boşuna olacaktır. Hikmet sahibi Tanrı buna rıza göstermez ve sonuçta, gökleri ve yeryüzünü harap ederek kıyameti gerçekeştirir. Bu aynı zamanda şu anlama gelir: Göklerin, yerin, denizlerin, dağların, güneşin, yıldızların... hepsinin varlık sahasındaki kalıcılığı o bir tek şahsın varlığı bahanesiyle devam etmektedir. Bu tek şahıslar, peygamberler olabileceği gibi, saçları dağınık, elbisesi eski, halk arasında hiç değer verilmeyen, önemsenmeyen fakat, teklifin ve kulluğun gereğini yerine getirmekle meşgul olan kişi de olabilir. Her şey onun varlığına odaklanmıştır. Varlıkları, onun varlığına tâbidir. Aslında, bütün hükümdarlar onun sofrasının kırıntılarından yemekte, onun bakracında arta kalan sudan

[1] İsrâ, 70.

[2] **el-Esrâr**, vr. 196-197a.

içmektedir. Yeryüzündekilerin yaşam düzeninde aslî sebep kılınanlar bu kullardır. Onun varlığı vesilesiyle yağmur yağmakta, rızıklanma gerçekleşmektedir. Bunların arasında, mükellefliğin gereğini en üst düzeyde gerçekleştiren tek kişi yeryüzü kutbu olarak adlandırılır. Onu, yetkinlik sırasına göre diğerleri izler ve kendi içlerinde değişik sınıflara ayrılırlar.[1] İlâhî âleme yönelmiş, ilâhî marifetlere ve nurlara dalmış olan bu insanlar, Kur'ân'daki sınıflamaya göre, genel isim olarak "yakınlaştırılmışlar (mukarrebûn), önde olanlar (sâbikûn)[2]" sınıfına girerken, ardından gelen diğer sınıf ise "sağ sahipleri (ashâbu'l-meymene), orta yollular (muktesid)[3]" diye anılır ve zaman zaman her iki âleme yönelirler. "Sol sahipleri (ashâbu'l-meş'eme), haksızlık edenler (zâlimûn)[4] diye anılanlar ise sadece aşağı âleme yönelmiş ve oraya yoğunlaşmışlardır ki ilk iki sınıfın karşıtıdırlar.[5] İlk sınıfın yoluna ileten bilgi "ruhanî riyazet bilgisi" iken, ikinci sınıfın yoluna ileten bilgi "ahlâk bilgisi"dir.[6]

Kâmil insanların yetkinlik kazanması, zıtlarının da bulunmasını gerektirecektir. Çünkü, evren düzeninde genel olarak hakim olan husus, birlikteliklerinde düzen olmayacağı sanılan zıtların birlikteliği sonucu düzenin sağlanmış olmasıdır.[7]

En son noktaya gelindiğinde, mükellefliğin en üst seviyede uygulanmasıyla hangi sonuç, hangi hikmet gerçekleşmiş olacak sorusu akla gelecektir. Tahmin edileceği üzere Râzî, bunu da tasavvufî yönüyle açıklamaktadır: Yetkinlik ister zat, ister sıfat, isterse fiiller açısından olsun, bizatihî sevilir. Tanrı kendi zatını sevdiği gibi, sıfat ve fiillerini de sever. İnsan, O'nun sıfat ve fiillerinin en üst seviyedeki tezahürüdür. Bu yüzden, "O onları sever, onlar da O'nu severler"[8] demiştir. Sûfî büyüklerinin de belirttiği üzere, O, onları seviyor olmakla, aslında yine kendisini sevmektedir, denilebilir.[9] Görüldüğü üzere, düşünürümüz bu konuyu, ilâhî aşkla irtibatlandırarak noktalamaya çalışmaktadır. Fakat, daha önce belirtildiği üzere, bu aşkın mâhiyeti biz insanlar için, Tanrı'nın insanı sevmesi yönüyle meçhul, insanın Tanrı'yı yönüyle tadılabilir anlamında malum, fakat, söz kalıplarıyla anlatılamaz anlamında yine meçhuldür.

---

[1] **el-Esrâr**, vr. 199ab.

[2] Fâtır, 32; Vakı'a, 10-11, 88; Mutaffifîn, 28.

[3] Fâtır, 32; Vakı'a, 8, 18, 27, 38, 90, 91; Beled, 18.

[4] Vakı'a, 9, 41; Beled, 19 ve zulmü, inkarcılıkla, ortak koşmakla özdeşleştiren birçok ayet.

[5] **el-Levâmi'**, s. 77, 130, 231; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 26.

[6] **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 26.

[7] **el-Esrâr**, vr. 98b.

[8] Mâide, 54.

[9] **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 22.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RÂZÎ DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK

Tez çalışmasının bu bölümünde Râzî'nin ahlâk konusundaki görüşleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Felsefe ve Kelâm ile ilgili bir çok konuda kendine özgü bir kimlik sergileyebilen Râzî'nin sadece ahlâk ilmini işleyen müstakil bir eserinin günümüze ulaşmaması sebebiyle, diğer eserlerinden yola çıkılarak yapılacak bu incelemede ilk izlenim olarak şu tespiti sunmak mümkündür: Râzî'nin, ahlâk konusundaki görüşleri ağırlıklı olarak, Gazâlî kaynaklıdır. Diğer ifadeyle, karşımıza, Râzî'nin değil, Gazâlî'nin çıktığını söyleyebiliriz. O dönemde, Psikoloji ve Ahlâk ilminin teorik açıdan ele alınırken genelde Felsefe içerisinde araştırılması söz konusu olsa da, pratik yönlerinin Tasavvufla iç içeliği ve bütünleşmesi göz önünde tutulursa, bu durumu normal karşılamak mümkündür. Nitekim, Râzî'nin Tasavvuf konusunda Gazâlî'nin izinde olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Ruh konusundaki farklı fikirleri ise, Ahlak ve Tasavvuf alanında Gazâlî'yi izlemesine engel olacak temelleri içermemektedir.

A. AHLÂKIN TANIMI VE AHLÂK İLMİ

Düşünürümüz, ahlâk kelimesini sözlük anlamı açısından ele alırken, sahasını geniş tutar ve "ister idrâk edişte (bilgi), isterse fiilde olsun, ahlâk (hulk), âdet demektir" der.[1]

Ahlakın terim anlamını şu cümleyle ifade eder: "Üzerinde durup düşünmeye gerek kalmaksızın, fiillerin, nefs tarafından kolaylıkla ortaya çıkarılmasını sağlayan melekedir".[2] Zaten, İslâm düşünürleri katında kabul görmüş meşhur tanım da budur.[3] Özellikle, tanımda geçen "nefs" kelimesi yerine "ruh" kelimesinin kullanılmamış

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. XXX, s. 82.

[2] **el-Mebâhis**, c. I, s. 509; **el-Mulahhas**, vr. 176b; **el-Hadâik**, vr. 155a.

[3] İbn Sînâ, **Ahvâlü'n-Nefs**, Mısır 1371/1952, s. 135; **eş-Şifâ / el-İlâhiyyât**, c.II, s. 429; **en-Necât**, s. 296; Fârâbî, **Fusûlun Münteze'a**, s. 24, 31; **et-Tenbîh**, s. 6; İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-Ahlâk**, Beyrut 1405/1985 (Darü Kütübi'l-'İlmiyye), s. 25; Râğıb el-İsfehânî, **ez-Zerî'a**, Kahire 1393/1973 (Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye), s. 39; Gazâlî, **el-İhyâ**, c. III, s. 52; Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 41;

olması ve nefs kelimesine yüklenen anlamlar göz önüne alındığında, insan ve ruh kavramı üzerinde farklı görüşlere sahip düşünürlerce kabul görmesinin zor olmadığı anlaşılmaktadır. Râzî, bu tanımın ve ardından gelecek birçok açıklamanın filozoflara ait olduğuna dikkat çeker.[1]

Ahlâk tanımının iyi anlaşılabilmesi amacıyla, doğru insandaki keyfiyetlere genelden özele kısaca değinmek gerekir. İnsan, beden ve ruhtan ibaret olduğu için bedenî ve ruhî keyfiyetlere sahiptir. Ruhî keyfiyetler de iki kısımdır: Dışarı yansımayanlar ve dışarı yansıyanlar. Dışarı yansıyanlar da iki kısımdır: Düşünmeye ve tefekküre bağlı olarak gerçekleşenler, düşünmeye ve tefekküre gerek kalmaksızın gerçekleşenler. Örneğin, harfleri yeni öğrenmiş ve onları dizerek kelimeler ve cümleler yazma aşamasına henüz ulaşmış kişi, her harfi düşünerek ve yeniden hatırlayarak yazmak zorundadır. Bu yüzden kalemi, akıcı şekilde hareket etmez. Fakat, usta bir kâtip böyle değildir. Gayet hızlı yazar ve bu sırada her harf üzerinde ayrı ayrı ve yeniden düşünmez. Buna ihtiyaç da hissetmez. Tam tersine, her harfi düşünerek yazmaya kalksa işi karışır ve güçleşir. İşte buna benzer şekilde ruhî durumlara (yerleşmiş, kökleşmiş hallere) ahlâk denilir.[2]

O halde ahlâk, fiilin kendisi değil, düşünmeye gerek kalmaksızın o fiilin ortaya çıkışına vesile olan yerleşik ruhî durumdur. Çünkü, insan, kendini zorlayarak veya zorunlu hissederek de o fiili ortaya koyabilir. Bu yüzden, meselâ, "bilme melekesi", sadece "bilinenleri zihinde hazır kılmak" şeklinde değil, "bilinenleri, düşünmeye gerek kalmaksızın zihinde hazır kılmaya güç yetirmek" diye açıklanır.[3]

Ahlâk, o fiilleri yapmaya güç yetirmek (kudret) de değildir. Çünkü, güç yetirmenin, her iki tarafa, yani iki zıt şeye ilgisi eşittir.[4] Diğer bir ifadeyle, insan ruhundaki güç, çok çeşitli fiillere ilke olan güçtür, yapma veya yapmama özelliğine sahip olan şuurlu bir güçtür. Bu yüzden, kudret adı verilmiştir.[5] Buna göre, sadece kudret

---

Taşköprü Zâde, **Miftâhu's-Sc'âde**, c. III, s. 338; Taftazânî, **Şerhu'l-Mekâsıd**, c. II, s. 363; Tehânevî, **Keşşâfu İstılâhâti'l-Fünûn**, c. I, s. 762; Kanmûcî, **Ebcedü'l-'Ulûm**, c. II, s. 33.

[1] **el-Hadâik,** vr. 155a.

[2] A.e., vr. 155a.

[3] **el-Mebâhis**, c. I, s. 509; **el-Mulahhas**, vr. 176b.

[4] **el-Mebâhis**, c. I, s. 509; **el-Mulahhas**, vr. 176b.

[5] **el-Mulahhas**, vr. 176a. İnsan fiilleriyle ilgili olarak, tam bir kudretin varlığı, bu kudretin iki zıt şeye eşit konumda olması, kudretin fiilden önceliği veya beraberliği, tercihin nasıl gerçekleştiği, kudretin ve tercih sebebinin yaratılması, kul ve Tanrı ile bağlantısı, fiilin gerçekleşmesi için gerekli diğer şartlar gibi insanın irade hürriyetiyle ilgili konular Kelâm ilmi içerisinde işlendiğinden Râzî tarafın-

açısından ele alındığında, iyilik veya kötülük işlemeye, namuslu veya fâcir davranmaya güç yetirmede bütün insanlar ortaktır. Fakat, bazı insanların tabiatı, iyilik yapmaya veya namuslu olmaya daha yatkın olduğu için, böyle davranmaları onlara daha kolay gelir. İşte, ahlâk dediğimiz sıfat, bu kolaylık ve bu yatkınlıktır.[1]

Bir fiili çokça gerçekleştirmek, o fiile yönelik kökleşmiş melekenin daha da güçlenmesine sebep olduğu gibi, o fiilden çokça ayrı kalmak, o melekenin zayıflamasına sebep olacaktır.[2]

Tanımla ilgili önemli bir nokta da "kolaylık" ifadesidir. Çünkü, fiili gerçekleştirmek ile o fiili kolaylıkla gerçekleştirmek farklı şeylerdir. O halde, bu kolaylığı doğuran kabiliyet durumunu veya bu kolaylığı da ahlâk diye isimlendirebiliriz.[3]

Tanımda geçen "fiiller" ifadesi "güzel fiiller" şeklinde sınırlandırılarak, ahlâk kelimesiyle bazen "güzel ahlâk" da kastedilebilir.[4] Bu yüzden, "ahlâksız insan" dediğimizde, "güzel ahlâktan yoksun insan" anlamı kastedilmektedir. Fakat, güzel ahlâkı sadece kötü ahlâkın karşıtı olarak görmek yerine, her ikisi de kötü olarak nitelenen ve birbirlerinin karşıtı olan iki aşırılığın (rezilet) ortası olarak görmek, dengeli (mutedil, mutavassıt) fiillere kaynaklık eden ahlâk olarak anlamak[5], her iki aşırılığa kıyasla üstün (veya erdemli, fâideli) ahlâk diye belirtmek daha uygundur.[6]

İleride işaret olunacağı üzere, Râzî düşüncesinde ahlâk kavramı, ahlâkî fiiller olarak nitelenen fazilet ve reziletlerle sınırlı değildir. Daha doğrusu, Râzî, ahlâkî fiillerin kendilerini ahlâk olarak nitelememekte, bu fiillerin kolaylıkla ve üzerinde düşünmeye ihtiyaç hissedilmeksizin uygulanmasına sebep olan yatkınlıkları ahlâk diye ele almayı tercih eder. Bu yüzden, imkân olmadığı için hiçbir şekilde fiile dönüşmemiş olsa bile, bu yatkınlıklar yine ahlâktır; fıtrî ahlâk kısmı içerisinde ele alınmaktadır.

---

dan Ahlâk ilmi içerisinde de ele alınmamış görünmektedir. Felsefenin amelî hikmet kısmında yer alan Ahlâk ilminde de, o dönemin gerçeği bu konular işlenmediğine göre, Râzî nazarında bu konuların Ahlâk ilminin konuları olarak kabul edilmediğini düşünebiliriz.

[1] **Risâle fî Tefsîri Sûreti'l-A'lâ**. Tahran 1374/1995 (**Çeşn Nâme-i İbn Sînâ**. içerisinde, c.II) s.178.

[2] **en-Nefs ve'r-Rûh**. s. 123.

[3] **el-Mefâtîh**. c. XXX. s. 82.

[4] **el-Mefâtîh**. c. XXX. s. 82. Bazı durumlarda nefs kelimesinin kötü ahlâk anlamında kullanıldığı daha önce belirtilmişti.

[5] **el-Mebâhis**. c. I. s. 510.

[6] **el-Mulahhas**. vr. 177a.

Ahlâk ilmi ise, ahlâkî fiillere kaynaklık eden melekelerin, insandaki kaynaklarını, güçlerini, bu güçlerin neler olduğunu, her birinin neye yönlendirdiğini, birbirleriyle çekişmelerinin hangi şekillerde gerçekleştiğini inceler. Diğer bir ifadeyle, insanî nefsin, hayvânî nefs güçlerine yani şehvet, gazap ve hayal güçlerine üstün ve hakim olabilmesinin metodunu araştırır.[1]

Ahlâk ilminin konusuna ve aynı zamanda amacına biraz daha açıklık kazandıracak önbilgiler olarak şöyle denilebilir: İnsan, istek sahibidir. İstenilen şey (matlub), ya bizatihî istenilir, ya da dolaylı olarak istenilir. Ayrıca, istenilen şey, ya varlığı istenilendir, ya da yokluğu istenilendir. Buna göre, (a) varlığı bizatihî istenilene "iyi" (hayır), (b) varlığı bir başka şey için istenilene "yararlı" (dolaylı iyi), (c) yokluğu bizatihî istenilene "kötü" (şer), (d) yokluğu bir başka şey için istenilene "zararlı" adı verilir. Fakat, bu dört kısım da, "gerçek" ve "sahte" diye ikiye ayrılır. İnsan, bu kısımları araştırdığında anlar ki, gerçek, iyi akıldadır; hayal, şehvet ve gazap güçleri ise, sahte iyilere yöneltmektedir.[2] Bu üç gücün istediği iyiler, elde edilip onlarla haz alınırken, aslında insanî nefsin noksanlığına sebep olmaktadır. Çünkü, insanî nefsin istekleri ruhanî iken, bu güçler, onu, sadece bedenî isteklerle meşgul ederler. Buna karşın insanî nefs bu güçlerin noksan olmalarından da zarar görür, çünkü, onlardan yararlanamaz hale düşer.[3]

Her bir güç, kendi içindeki iki zıt uçtan, yani noksanlık ve aşırılıktan uzak olarak dengeli ve diğer iki güçle uyum içinde olursa, insanî nefs, bu güçlerden istifadeyle yetkinlikler kazanır. O halde, ahlâkta yetkinlik, bu dengeyi korumak ve gözetmektir. Buna göre ahlâkın temeli şu dört noktayla özetlenebilir: Şehvet gücündeki denge hali "iffet", gazap gücündeki "şecaat" hayal (vehim, müfekkire) gücündeki "hikmet" ve bu üç güç arasındaki denge hali "adalet".[4]

Tehzîb-i ahlâktan maksat da, bu dengeyi koruyarak, insanî nefsin (aklın) bu güçler üzerinde hakim olup, onların neden olacağı zararlardan kurtulmasıdır. O halde, ahlâkın olgunlaştırılması bu anlamıyla, mutluluk değil, sadece kurtuluş vesilesi olabilir. Ahlâk ilminin etkisi, ahlâkı kişiye göstermek ve zararları uzaklaştırmak şek-

---

[1] **el-Hadâik**, vr. 155ab.

[2] **el-Hadâik**, vr. 155b -156a.

[3] A.e., vr.156b.

[4] A.e., vr. 156b-157a.

lindedir. Diğer ifadeyle, bu ilmi bilmek veya erdemli ahlâk sahibi olmak, yüksek bilgilere ulaşmayı, ruhanî âlemle irtibat kurmayı ve ölüm sonrası saadeti içeren anlamdaki mutluluğu sağlamaz.[1]

Düşünürümüz, ahlâk ilminin "hikmet bilimleri" arasındaki yerini ve ahlâk ilminde kullanılan "hikmet" ile felsefede kullanılan "amelî hikmet" terimleri arasındaki farkı belirtmeye özen gösterir. Önce, filozofların sınıflamasına göre ahlâk ilminin nerede olduğuna dikkat çeker.

Filozoflar, hikmeti, "ilim" olarak ifade etmişler ve bu ilmi (bilgiyi) ikiye ayırmışlardır: Nazarî ve amelî hikmet. Nazarî hikmet, varlığı biz insanların iradesiyle, tercihiyle ve fiiliyle gerçekleşmeyen şeyleri inceler. Bu incelemede mantık ilmi amaç değil, araçtır. En genel şekliyle üç sınıfa ayrılabilen nazarî hikmetin, belirli bir maddede bulunması veya maddeyle ilgisi olması gereken varlıkları inceleyen kısmını "tabîiyyât ilmi" oluşturur. Bu kısmın birçok dalı arasında "ruh (nefs) ilmi" de bulunmaktadır.[2] Amelî hikmet ise, varlığı, bizlerin iradesi, tercihi ve fiilleriyle gerçekleşen durumları konu edinir. İbn Sînâ'nın çoğu eserinde amelî hikmet üçe ayrılır: (a) İnsanî nefsin kendi bedeniyle ilgili "irtibat ve etkileşim" durumlarını ele alan "ahlâk ilmi". Bunu, sadece ferde ait fazîlet ve reziletleri incelen "ahlâkî hikmet" diye de ifade edebiliriz. Her hâlükârda bu ilim, sadece ferdi asıl almaktadır. (b) Fert ile, onun ailesi ve ev halkı arasındaki müşterek hususlardaki fazilet ve reziletleri inceleyen "ev (aile) yönetimi ilmi" (tedbîru'l-menzil). (c) Fert ile umum halk arasındaki müşterek hususlara yönelik konuları ele alan "siyaset ilmi".[3]

---

[1] **el-Hadâik,** vr. 157a; **el-Mulahhas**, vr. 349a.

[2] Konu itibariyle ruh bilimin (ilmü'n-nefs), bitkisel, hayvânî, insanî ve felekî nefisleri ve bunların güçlerini, cisimlerle irtibatlarını ve ilgili diğer hususları incelemesine karşın, Aristo'da olduğu gibi, İbn Sînâ'da ve tabii ki birçok İslâm düşünürü katında, tabiat bilimleri arasında yer almasını Râzî, İbn Sînâ felsefesini aktarmayı amaç edindiği *el-Mebâhis*'te şöyle açıklar: "His, hareket, gıdalanma, büyüme, benzer hücreler üretme gibi çok yönlü fiillerin sadır olduğu cisimler gözlemliyoruz. Bu özellikler, onların cisim olmalarından kaynaklanmamaktadır. Çünkü, aynı cisimler, bu fiillere kaynak olmaksızın da bulunuyor olabilirler (ölüm sonrasında olduğu gibi). O halde, bu cisimlerde, o cisimlerin cisimliğinden ayrı olarak bu fiillere kaynaklık eden ve kendisi cisim olmayan bir ilke bulunmaktadır. "Cisim olmayan", dedik çünkü, cisim olsa yine ilk soruna dönülmüş olacaktır. Demek ki, bu şey, cisimlerle irtibatlı olan bir güçtür. Bilindiği üzere biz, kendisinden birden fazla fiil sâdır olan her güce "nefs" adını veriyoruz. Nefs kelimesi, o şeyin zatı açısından değil, belirtilen fiillere ilke olması açısından verilen isimdir. İşte bu yüzden, nefs hakkındaki araştırma, tabiî ilim dalları arasına dahil edilmiştir." (**el-Mebâhis**, c. II, s. 322; İbn Sînâ, **eş-Şifâ / en-Nefs**, s. 5-6).

[3] **el-Levâmi'**, s. 210-211; **Ş. el-'Uyûn**, c. I, s. 49; c. II, s. 6, 12, 13, 115..

İbn Sînâ *el-Hikmetü'l-Meşrikıyye*'sinde amelî hikmete ait bir dal daha ekler: "Şehir (ülke) yönetimi ilmi" (tedbîru'l-medîne). Bu ilim, şehrin nasıl düzenli ve kontrollü kılınacağını, şehir (halkına) ait iş ve hizmetlerin nasıl gözetileceğini konu edinir.[1]

Bu bilgiler ışığında ahlâk ilmini, insandaki fazilet ve erdemleri tanımak (marifet) diye, amacını da mevcut bulunan faziletleri korumak, reziletleri gidermek diye ifade edebiliriz. Burada, faziletleri kazanmak bizatihî ve asıl amaçtır. Reziletleri gidermek ise dolaylı amaçtır. (Fazilet iki uç reziletin ortası olduğuna göre) tıp ilmindeki amaçla benzerlik arz etmektedir. Çünkü, mevcut bulunan sağlığı korumak (hıfzu's-sıhha), hastalığı giderme konusundan önce gelir ve asıl amaç sağlık dengesinin korunmasıdır.[2]

Düşünürümüz,ibadet ve taatlerin nefs tezkiyesindeki etkilerini de Ahlâk ilminin konuları arasında gösterir.[3] Tasavvufu, "ahiret ilmi" olarak nitelemesine karşın, ahiret ilminin konuları arasında da, ibadetlerin tezkiye konusundaki etkileri ele alımakta ve "ibadetlerin sırları" adı altında işlenmektedir[4]

Ahlâk ilmindeki "amelî hikmet" ile felsefede kastedilen ve nazarî hikmetin mukabili olarak zikredilen "amelî hikmet" arasındaki fark ise şöyle açıklanabilir: İlki, aptal ve ahmak olmak ile hilekar ve kurnaz olmak arasındaki dengeli fiillere kaynaklık eden "hikmet melekesi"dir, yani hayal ve akıl gücündeki denge halini ifade eder ve üç ahlâkî faziletten biridir. Bir diğer ifadeyle, bilgi değil, bilgi melekesi anlamındadır. Felsefî anlamdaki "amelî hikmet" ise, hem bu melekeyi hem de diğer iki melekeyi ve bunlardan doğan çeşitli ahlâkları, kazanım kastı olmadan nasıl ortaya çıktıklarını, kasıtlı olarak nasıl kazanılabildiklerini kıyas metoduyla bilmektir, ayrıca ev ve şehir siyasetlerini de ele alır. Ahlâkı oluşturan üç asıldan biri olarak amelî hik-

---

[1] **Ş. el-'Uyûn**, c. II, s. 6, 13. Râzî bu ilmin, siyaset ilmi veya onun bir alt dalı olarak kabul edilebileceğini belirtir. (A. e., c. II, s. 13, 15).

[2] "Nefsi arındıran kurtuluşa ermiştir" (Şems, 9), "Onların mallarından zekât al ki onları temizleyesin" (Tevbe, 103) ayetleri de Râzî'ye göre buna işaret eder (A.g.e., c. II, s. 16) Bu durumda, hastalık veya reziletin giderilmesi, sağlığın veya faziletin kazanılmasında öncelikli araç amaç olmaktadır. Ahlâk ilminin bazı yönlerden tıp ilmine benzetilmesi Fârâbî'de (**Fusûlun Münteze'a**, Beyrut 1993, Dâru'l-Meşrık, s. 24, 39 vd., **et-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Se'âde**, Haydarabad 1927, s. 9-10) İbn Sînâ'da (**Risâle fi'l-'Ahd**, Mısır 1326/1908 (*Tis'u Resâil* içinde), s. 147-148) ve birçok düşünürümüzde görülür.

[3] **el-Mebâhis**, c. II, s. 557.

[4] **el-Hadâik**, vr. 162a, **el-Esrâr**, vr. 1b.

met, fazilet ve reziletleri bilme melekesi anlamına gelebildiği için, amelî hikmet ifadesiyle bazen, ahlâkları bilme, bazen, sadece ahlâkların kendisi, bazen de o ahlâklardan kaynaklanan fiiller kastedilebilmektedir.[1]

Ahlâktaki "amelî hikmet"te, aşırılık (ifrat) ile noksanlık (tefrit) arasındaki orta hal önemlidir ve bu, bir fazilettir. Genel durum itibariyle, ahlâkta bu denge aranır. Bazıları, ahlâktaki "amelî hikmet" ve ona yönelik bilgiyi karıştırdıkları için, felsefî anlamdaki "nazarî hikmet"le aynı sanmışlardır. Halbuki, nazarî hikmette (bilgide), orta hal değil, aşırılık lazımdır ve bu farklı anlamda bir fazilettir, üstünlüktür[2] Bu durumda, nazarî ahlâk bilgilerini öğrenmede, ahlâkî faziletleri gerçekleştirmede ve korumada, noksanlık veya orta yol değil, aşırı özen ve titizlik makbuldür, denilebilir.

B. AHLÂKIN TEMELLERİ VE DEĞİŞEBİLİRLİĞİ PROBLEMİ

Râzî'nin nakilci olarak özetlediği bilgilerden yola çıkarak, ahlâkın meydana gelişinde etkin olan hususları şu şekilde belirleyebiliriz:

Doğuştan gelen bedensel özellikler (beden fıtratı) ve yatkınlıklar (kabiliyet). Bir diğer ifadeyle, bedenin genel mizacı ve beden organlarının mizaç durumları.

Şehvet, gazap, hayal güçleri ve bunların ruh (akıl) üzerindeki etki ve izleri. (Bu güçlerin, Râzî tarafından müstakil güçler olarak kabul edilmediği, daha önce belirtilmişti.)

Ahlâkî hüviyet kazanacak fiilin, sıkça tekrar edilmesi.

Râzî, bunlarla bağlantılı olarak, dışarıdan etki eden diğer hususlar da ahlâkın şekillenmesinde göz ardı etmemektedir. Taklide ve benzeme duygusuna hitap eden konular, kesin bilgi gibi görülen inançlar ve kabullenişler, aile, arkadaş ve çeşitli topluluklarla birliktelik, toplumdaki adet ve örfler, eğitim ve öğretim, ekonomik ve coğrafî şartlar vb.

Râzî, filozofların belirlediği etkenleri reddetmemekle beraber, beden fıtratı ile ruh fıtratını ayırmakta ve her ruhun fıtrî farklılıklara sahip olduğunu savunmaktadır. Ruh ve beden fıtratının dışındaki etkileri ise, kesbî ahlâkın etkenleri olarak kabul etmektedir. Bu yüzden o, ruh fıtratı açısından ele alındığında, yatkınlıklar anlamındaki

---

[1] **el-Mebâhis,** c. I. s. 510-511; **el-Mulahhas.** vr. 177a.

[2] **el-Hadâik.** vr. 157a.

ahlakın değişmeyeceğini, fakat, beden ve beden dışındaki etkenlerle şekillenen kesbî yatkınlıkların değişebileceğini göstermeye çalışır. O halde, ruhların mâhiyet açısından farklı oldukları düşüncesi, Râzî açısından çok önemli bir dayanak noktası olmaktadır.

1. Ruhların Mâhiyet Açısından Farklılıkları

Bu konu, ahlâkla ilgili olduğu kadar, ruhun bedenden önce var olup olmaması konusuyla da yakından ilgilidir. Râzî'ye göre, filozofların çoğunluğu, ruhun bedenle birlikte meydana geldiğini, ruhları birbirinden ayıran sıfatların ve ferdîliklerinin (kimliklerinin) ancak bedenle birlikte ortaya çıktığını savunmaktadır. Bu yüzden, beşerî ruhlar, ruh olma açısından aynıdırlar ve yatkınlıklar dahi en nihayetinde ruhtan değil, bedenden, beden mizacından kaynaklanmaktadır. Düşünürümüz, bedenden önce de ruhun (geçici de olsa) varlığını kabul ettiğine göre, ruhların mâhiyet açısından çeşitlilik arz etmesini sağlayabilecek zatî sıfat farklılıklarını ve dolayısıyla, bazı ahlâkî farklılıkların temellerini de doğrudan doğruya ruhlara yüklemeyi öne çıkarabilecektir.[1]

Nitekim, Râzî, filozofların görüşlerini takdim ederken şu ikazı yapar: İbn Sînâ, beşerî ruhların tek tür olduğunu iddia etmiş fakat, buna yönelik bir delil değil, bir şüphe bile göstermemiştir. Ebu'l-Berekât uzun uzadıya ifadelerde bulunarak İbn Sînâ'ya karşı çıkmış, fakat, sonunda kendi görüşünü doğrulayacak açık bir delil bulamadığını itiraf etmiştir.[2]

Râzî, ruhların soyutluğunu asıl alan ve mâhiyet açısından aynılık içerdiklerini savunanların yerine kendisini koyarak, onların namına birkaç delil ortaya koyar. Bu deliller arasından, ahlâkın da konu edildiği bir delili örnek olarak sunmak ve ardından, Râzî'nin tenkitlerine değinmeyi tercih ediyoruz:[3]

---

[1] Ruhların bedenden önce var olamayacağına yönelik, Aristo'dan Fârâbî'ye, İbn Sînâ'ya, Gazâlî'ye kadar uzanan ve bedenden önce var olsaydı ihtimalinden hareket eden bu deliller genelde "ruhların hudûsu" başlığı altında sunulmuştur. Râzî aynı düşünürlerin tenasühü çürütmeye yönelik delilleri, ruhların bedenden önce var olamayacağına yönelik delillere dayandırdıklarını, bu delillerin de bir ayağını tenasühün geçersizliğine dayandırdıklarını, bu yüzden kısır döngüye düştüklerini ifade eder. Bkz. **el-Mebâhis**, c. II, s. 399-406; **el-Mulahhas**, vr. 334b-336a.

[2] **el-Mebâhis**, c. II, s. 393-394.

[3] Düşünürümüzün yaptığı sınıflamaya göre, ruhu soyut kabul edenler, ruhların mâhiyet açısından farklı olup olmadıkları konusunda şu dört değişik görüşü ileri sürmüşlerdir:

İnsanî ruhlar üzerinde (dışarı yansıyan yönlerinden hareketle) yapılan araştırmalar, hepsinin de şu iki özelliğe sahip olma noktasında ortak olduklarını göstermektedir: İdrâk etme ve idrâke dayalı hareket ettirme.

Küllî ve cüz'î idrâk, her insanda vardır. Her ne kadar, zekâ açısından farklılıklar gösterseler de, zarurî ve açık bilgileri idrâkte ortaktırlar. Bu bilgiler onlara sunulduğunda tereddüt etmeksizin kabul ederler. Meselâ, en aşağı derecede aptal olan birisine "bir şeye eşit olan diğer şeyler de, birbirlerine eşittir" sözünün ne anlama geldiği açıklandığında, aradan bir süre geçip, onu anlamakta güçlük çekerse, örnekler verilmek zorunda kalınır. Ama nihayetinde bunu kavrar. Aynı durum dairenin ne olduğunu öğretmekte de geçerlidir. Demek ki, insanlar, bilinenleri bilme özelliğinde ortaktırlar.

Ahlâk sahibi olabilmede de insanlar ortaktır ve hangi çeşit ahlâk olursa olsun bu geçerlidir. Meselâ, sık sık öfkelenme huyuna sahip kişi, kendisini defalarca sabretmeye zorlasa, öfkelenmesi azalır, halîm birisi olur.

Bilgileri kabullenme ve kavrama özelliği, ruhun ayrılmazlarındandır. O halde ruhun varlığı devam ettiği sürece bu ayrılmaz özellik, ruhta bulunmaktadır. Zekâsı düşük insanlar dahi, nice zorluklar sonunda daire kavramını idrâk edebildiklerine göre, idrâk ediş imkânı ruhta dâlima bulunuyor demektir. O halde, idrâk edişte yaşanı-

---

(1) Önceki büyük filozofların bazısı, insanî ve hayvânî ruhları, mâhiyet açısından tamamen eşit görmüşler, idrâk ve fiillerindeki farklılığın sadece aletlerden (beden organlarının yapısından) kaynaklandığını düşünmüşlerdir. Buna göre diğer hayvanların beyni de insan beyniyle aynı olsaydı, hayvânî ruhlar da akletme ve düşünme açısından insanî ruhlarla eşit olurdu. Yine onların dil organı da insan diline eşit olsaydı konuşma gücü açısından denk olurlardı.

(2)İbn Sînâ ve takipçileri ise hayvânî ruhları cismânî, insanî ruhları ise soyut kabul etmişlerdir. İnsanî ruhların hepsi de mâhiyet ve hakikatleri açısından eşittirler. İnsanların aptal ve zeki, iyi ve kötü ahlâklı olduklarını da gözlemledikleri için, bu farklılıklarının sebebini, beden mizaçlarındaki farklılıklara dayandırmışlardır.

(3) Bazıları ise beşerî ruhları, mâhiyet açısından farklı türler içeren tek cins olarak görmüşler; her bir tür içindeki ruhları mâhiyet açısından aynı kabul etmişlerdir. Her bir tür, yıldız ruhlarından birinin ürünü gibidir. Bazı türdekiler, meselâ, idrâk ve güzel fiiller açısından bu özelliklere kaynaklık eden belirli bir yıldız ruhundan etkilenmektedir ve aslında o tür ruhların varlık kaynağı da o yıldız ruhudur. Kadîm filozoflar bunlara "tam karakter" (et-tıbâ'u't-tâm) adını verirler. Çünkü, ürün ruh, ona illet olanın özelliklerine benzer özellikler kazanır. Fakat, bu özelliklerin en yetkin, en doruk noktada bulunduğu ruh, o felekî ruh olduğu için ona "tam karakter" denilmiştir. Aradaki ilişki baba ile çocukları arasındaki ilişki gibidir, o tür içindeki insan ruhlarını yetiştirir, eğitir, onlara karakter kazandırır. Bu yüzden, aynı türe bağlı ruhlar arasında yakınlık ve dostluk oluşur.

(4)Bir diğer görüşe göre, beşerî ruhların bazısı bazısına bilgi ve ahlâk açısından büyük bir benzerlik gösterse de, bu benzerlik ve ortaklık sadece sıfatlarda söz konusudur. Sıfatlardaki ortaklık ise, mâhiyetlerde aynı türden olmayı gerektirmez. Bu yüzden sıfatlarda denk olsalar da, her bir insan ruhu kendine özgü zatı ve mâhiyeti itibariyle diğerlerinden farklıdır (**el-Metâlib**, c.VII, s. 41-143, 266-267; **el-Mefâtîh**, c. XIX, s. 26, 120).

lan bu zorluk ruhun kendisinden değil, başka bir sebepten kaynaklanmaktadır. Çeşitli ahlâklarla ahlâklanabilme açısından da ruhun durumu aynıdır.

Ruhun bilebildiğimiz özellikleri, sadece bu iki özellik olduğuna göre, ruhların hepsi mâhiyet itibariyle aynıdırlar, farklılıkları ise, beden mizacından; beden organlarının mizacından kaynaklanmaktadır, diyebiliriz.[1]

Bu sonuca göre "beşerî ruhlar, beşeri ruh olmak açısından ortaktır" denilmesi gerekir. Bu ortaklıktan sonra, bazı ruhların başka bir zatî özellik sebebiyle bazılarından ayrıldığını söylersek, ruhun basît değil, bileşik mâhiyet olduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü, ortaklığı sağlayan ile farklılığı sağlayan aynı şey değildir. Bileşik mâhiyet olması ise ruhun cisimliği anlamına gelir. Zira cins ve fasıldan mürekkep olmak cisimlere ait özelliktir. Halbuki beşerî ruhlar soyuttur.[2]

Râzî, başkalarının adına en tutarlı şekilde ortaya koymaya çalıştığı bu delile karşı, şu tenkitleri yöneltir:

İdrâk edicilik açısından bütün insanların ortak olduğu düşüncesi, tümevarıma dayalı bir sonuçtur. Bu yüzden tam anlamıyla bir kesinlik içermez. Çünkü, her insanın bütün kavramları alabilici olduğunu belirleme imkânımız yoktur.

Yine, bütün insanların her çeşit ahlâkı, her çeşit sıfatı kabullenici olduğu hükmü de tümevarıma dayalıdır. Ayrıca, bir ahlâkı kabullenici olduğunu bildiğimiz herhangi bir ruhun, bütün ahlâkları kabullenici olduğunu nasıl kesin şekilde bilebiliriz ki? Her şeyden önce, bu ahlâk çeşitlerinin hepsini belirlemek bile imkânsız gibidir. Tek beşeri ruhta bu durum söz konusu olunca, bütün insanlardakinin tespiti iyice imkânsız hale gelir. İnsanlardan bir kısmının bu hükmün dışında kalması, hükmün kesinliğini ortadan kaldıracaktır.

İnsan ruhlarının ruh olma açısından ortaklığı, onların zatî niteliğidir konusuna gelince, idrâk edebilme ve bedeni hareket ettirebilme, yönetebilme ve cisimlikten soyut olma, ruh cevherinin var olmasının ve varlığının devamının temel özellikleri değil, haricî ayrılmazları olabilir. Bu haricî ayrılmazlar zatî özellik olmadığına göre, ayrılmazlardaki ortaklık, mâhiyetteki ortaklığı gerektirmez. Farklı mâhiyette olan

---

[1] **el-Mebâhis**, c. II, s. 394-395.

[2] **el-Mebâhis**, c. II, s. 394-395; **el-Mulahhas**, vr. 334a; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 87; **el-Metâlib**, c. VII, s. 143.

ruhlar, bu üç ayrılmaz özellikte ortak olabilirler. Bu durumda ruhların, bileşik mâhiyet olması da gerekmez.

Bu özelliklerin zatî olduğunu kabul etsek bile, bir ruhun cisim olmamakla birlikte mâhiyet açısından bileşik olması pekâlâ düşünülebilir. Çünkü, bileşik mâhiyet arz etmek sadece cisimlerde söz konusu olur, diyemeyiz. Evet, her cisim bileşiktir, fakat, her bileşik olanın cisim olması gerekmez.[1]

Ayrıca, beşerî ruhlar arasında farklı türler olduğunu kabul edemiyorsak, bedensiz (mufârık) ruhların (felekî, melekî, insanî) hepsinin de tek tür olduğunu kabul etmemiz gerekecektir ki bu imkânsızdır.[2]

Beşerî ruhların mâhiyet itibariyle farklı olabileceği kabul edildikten sonra, Râzî'ye göre, şu iki hususlan hangisinin doğru olduğunu bilmek imkânsız gibidir: (a) Her insan ruhu, diğer insan ruhlarından farklı mıdır? (b) Yoksa, birbirine denk mâhiyette ruh grupları olabilir mi? Bu iki ihtimalin doğruluğu veya yanlışlığına yönelik herhangi bir delil bulunmamaktadır.[3] Hatta, ortaya koyduğu bütün fiillerde birbirine denk iki ruhun bile, mâhiyet açısından aynı olduklarına karar verme imkânımız yoktur. Zira, ayrılmaz niteliklerin aynı olması, onların kaynaklandığı mâhiyetlerin aynı olmasını gerektirmemektedir.[4]

İnsan ruhunu latîf cisim ve dolayısıyla, bileşik mâhiyet kabul eden Râzî, melek, cin, şeytan ruhlarını da latîf cisim kabul ettiği ve her bir ruhanî varlık sınıfını latîf cisim unsurlarından birinin daha ağır bastığı mâhiyetler olarak gördüğü için, soyut ruh anlayışındaki zorluklara maruz kalmamaktadır. Mâhiyet açısından insan ruhlarının farklı olabilecekleri kabul edilince, beden mizacına bağlı gösterilen bazı kabiliyetler, doğrudan doğruya ruh cevherine nispet edilebilecektir. Böylece, idrâk ve ahlâktaki yatkınlık açısından, sadece mizaç temelli açıklamalarla çözülemeyen farklılık sorunları, ruhun yaratılıştaki zatî özelliklerine bağlantı kurularak, farklılıkların sebebi ve belirleyicisi olarak Fâil-i Muhtâr gösterilebilecektir. Beden veya beden organlarının mizacının idrâk ve ahlâktaki etkilerini tamamıyla reddetmeyen Râzî, bu etkilerin mutlak, kesin ve müstakil etkiler olduğunu kabul etmeyecek, onların ortaya çıkışını

---

[1] **el-Mebâhis**, c. II, s. 396; **el-Mulahhas**, vr. 334a; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 87; **el-Metâlib**, c. VII, s. 144.

[2] **el-Mebâhis**, c. II, s. 396.

[3] **el-Mebâhis**, c. II, s. 398; **el-Mulahhas**, vr. 334b

[4] **el-Mebâhis**, c. II, s. 398; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 86-87.

da yine Fâil-i Muhtâr dilemesiyle gerçekleşen genel haller (tasarruflar) içine yerleştirebilecektir. Bu yüzden, meselâ, peygamber ruhlarının idrâk ve ahlâk kazanımı ile diğerlerinin, hatta her bir peygamberin, her bir insanın idrâk ve ahlâk durumu (benzer yönler içerse de) kendi içinde farklılıklar gösterebilecektir. Sonuç olarak, Râzî'ye göre, ister mizaç, ister aile ve çevreden gelen etkiler, ister eğitim olsun, isterse kişinin kendini yönlendirmesi olsun, ruhun aslına yüklenilmiş olan ahlâkî özellikleri tamamıyla değiştirmemekte (tebdîl), yok etmemektedir. Sadece, o ahlâkî yaratılışın gereği olan fiillerin ortaya çıkışı engellenebilmektedir. Bir diğer açıdan bakıldığında, ortaya çıkması istenilen idrâk ve ahlâkla ilgili fiiller ne kadar tekrar edilse de gerçek anlamda fitrî meleke haline dönüşmemektedir. Meselâ, ruhî yaratılışında korkaklık bulunan insan, cesur olmak için kendini zorlasa veya eğitim görse, tecrübe kazandıran olaylar yaşasa da, cesurluğu ancak korkaklığını bastırması, gizlemesi anlamında gerçekleşecek, fakat, korkaklık karakteri cesurluğa dönüşmeyecektir. Aynı şekilde, cömert bir insan da, cömertliğini ortaya koyacak imkânları, fakirliğinden veya başka sebeplerden ötürü yakalayamamış olsa da, bu, onun cömertlik özelliğini yok etmeyecektir. Ufak bir servet kazandığı zaman, cömertliğinin gereğini yerine getirecektir.[1]

Fıtrî ahlâkın değişmezliğini ifadece eden bu görüşün yanısıra, Râzî, sonradan kazanılan ahlâkı taklide, iradeye veya zorunlu kalmaya dayalı bir ahlâk olarak değerlendirmektedir. Kısacası, fitrî ahlâk değiştiriliyor veya tehzîb ediliyor değil, sadece bastırılıyor veya tezhîb ediliyor olmaktadır.

Şimdi, mizaç farklılığıyla açıklanamayan, ahlâkî farklılıkların ruh cevherine bağlanması gerektiğine dair gözleme dayalı bazı delillerine değinebiliriz.

Küçük çocukların[2] ahlâk ve fiil açısından farklılık gösterdiği bilinmektedir. Bazıları merhametli, sevecen, cömert, söz dinler, uyumlu ve yumuşak başlı olurken bazıları tam tersine acımasız, arsız, geçimsiz, aç gözlü, cimri olmaktadır. Bu farklılık ya ruh cevherinden, ya beden mizaçlarından ya da harici sebeplerden; yani yakın çevresinden veya öğretmeninden aldığı eğitimden kaynaklanıyor olmalıdır.

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. I, s. 162, c. IX, s. 36, 44, c. XVI, s. 237-238, c. XXX, s. 130; **el-Metâlib**, c. IX, s. 36, 44; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 86.

[2] Râzî, çocuk ile küçük çocuk ayrımında bulunur. (**el-Mefâtîh**, c.XXI, s.156). Çocukluk dönemini 6. yaş sonundan başlatarak 14. yaş sonuyla sınırlar. (A.e., c.XVIII, s.114, c.XXVIII, s.18). Süt emme süresi de dikkate alındığında küçük çocukluk veya ilk çocukluk dönemini 3.-6. yaş sonları arası kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Temel sebep, mizaç farklılığı olamaz. Çünkü, filozofların belirttiğine göre, etkin olan ruhtur. Beden organları, o fiilin gerçekleşmesinde alet durumundadır, yani, kabullenici ve edilgendirler. Aletlerdeki değişimin, aletleri kullananın durumunu değiştirmesi gerektirmez. Genelde, belirli bir organ, sadece bir fiil için uygun olduğu ve ruh, o fiili gerçekleştirirken sadece o organı kullanabildiği için, sık sık o fiil uygulanır ve zamanla bu uygulama, ruhta meleke halini alır. Fakat, bunun için uzun zaman sık sık tekrar edilmesi gerekir. Halbuki, küçük çocuklar, sözü edilen fiilleri, meleke halini kazanmasını gerektirecek bir tekrar dönemi yaşamaksızın gerçekleştiriyorlar.

Yakın çevresini, anne babaya yönelik gözlemlerini veya öğretmenlerden aldığı eğitimi de sebep gösteremiyoruz. Zira, henüz bu ortam ve bu olayların etkileri söz konusu olmaksızın, bu farklılıklar görülebilmektedir.[1] Veya, bu haricî sebeplerin etkilerini kabul etsek bile, aksine gerçekleşen durumlar gözlemliyoruz. Çocuğun anne babası, arkadaşları, öğretmenleri, ona erdemlilik kazandırma noktasında ortak hareket etmesine karşı, çocuğun fıtratı ahlâksızlığa yatkın olduğu için, fırsatını bulduğunda bunun gereğini ortaya koyabiliyor. Bazılarının ise, haricî sebepler olumsuz olmasına karşın, çok erdemli oldukları görülebiliyor.[2]

Aynı durum, zekâ ve idrâk konusunda da geçerlidir. Mizaç açısından farklı olanlar, aynı veya yakın idrâk düzeyine sahip olmaktadır. Veya bir dönem sıcak mizaçlı beden yapısına sahip olan kişi daha sonra soğuk mizaçlı olmakta fakat, zekâ düzeyi aynılığını korumaktadır.[3] Öğrenim konusunda da sadece mizaçla veya dış etkenlerle açıklanamayan farklılıklar bulunmaktadır. Bazı ruhlar, Mantık ve Geometri gibi ince ve derin bilgileri öğrenebilirken, meselâ, dilbilgisi gibi kolay bilgileri öğrenmede zayıf kalırlar. Hatta, kavrama olayı, bir bilimdeki konulara göre farklılık gösterebilmektedir. Meselâ, bir bilimin ilk konusunu kolayca kavrarken, ikinci konuyu güçlükle kavrayabilmektedir. Veya, aynı şahıs, aynı zekâ, birbirine yakın iki ilim dalında bile farklılık göstermektedir. Meselâ, Geometride çok güçlüdür ama Matematikte zayıf kalır, Mantığı kolay öğrenir ama ilâhiyât konularını zor öğrenir.[4] Bu farklılıkları sadece soya çekimle, dıştan gelen etkilerle açıklamak da yeterli olmaya-

---

[1] **el-Metâlib**, c. VII, s. 146-147.

[2] **el-Mebâhis**, c. II, s. 397; **el-Mulahhas**, vr. 334a.

[3] **el-Mebâhis**, c. II, s. 397; **el-Mulahhas**, vr. 334a

[4] **el-Metâlib**, c. VII, s. 147, c. IX, s. 35-36.

caktır.[1] Beden açısından mizaçta denk olan iki kişi, ruhî durumlarda (idrâk ve ahlâkta) farklı olabileceği gibi, farklı mizaçtaki iki kişi ruhî durumlarda denk olabilir.[2]

Beden organlarının, her birinin kendine özgü fiillerinin gerçekleştirilmesi için uygun durumda olması (kabiliyet), o fiili işleyecek olan ruhta, o fiile yönelik melekenin oluşmasını zorunlu kılmaz. Meselâ, marangozun keserinin, testeresinin, matkabının çok keskin ve kaliteli olması, bu aletlerle yapılacak fiillere yönelik melekelerin gerçekleşmesini gerektirmemektedir. (Güzel yazı yazma melekesinde olduğu gibi, sağlık ve işlerlik açısından neredeyse aynı diyebileceğimiz seviyedeki parmaklara, gözlere, beyine ve bunlar arasındaki uyuma sahip olan çocuk veya yetişkinler, yazı güzelliği ve karakterinde farklılıklar göstermektedir). O halde kişinin çeşitli fiillere karşı kendisinde (en başta) hissettiği hoşlanma veya hoşlanmama olayı, beden mizacına değil, ruh cevherine bağlanmalıdır.[3]

Hayvanlar arasında da birçok farklılıklar gözlemleyebiliyoruz. Bazı hayvanlar uysal ve zararsızdır, koyun, at vb. Bazıları ise yırtıcı ve zararlıdır, aslan, kurt vb. Bazıları, hilekâr ve kurnazdır, maymun, tilki vb. Bazıları tek, bazıları toplu halde yaşamaktan hoşlanırlar. Bazıları gıdalarını ve azıklarını toplayıp saklarlar. Bazıları günlük şekilde temin ederler. Bazıları kendisine yaramayacak şeyleri çalıp saklarlar, saksağan gibi. İşte, insanlar da böyledir. Bazıları değerli, âlicenâp ve etrafına faydalıdır. Bazıları ise etrafına zarar verir niteliktedir. Bu zararlı kişilerden bazıları, olumlu yöndeki eğitimi hızlı bir şekilde kabul eder, bazıları çok az eğitilebilir, bazıları ise eğitilmeye hiç elverişli değildir. Bazı insanlar, çok hilekâr ve kurnaz olur. Bazı insanlar yalnızlıktan hoşlanırken, bazıları topluluk içinde olmaktan hoşlanır. Sayılan bu özelliklerin ömür boyu kalıcı olabildiğini de görebiliriz. Hatta, arada hiçbir sebep olmamasına rağmen ömür boyu birbirinden hoşlanmayan kardeşler vardır. Kesin olmasa da, bir tümevarım olarak, bu farklılıkların ruh cevherinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.[4]

Râzî, ruh cevherlerinden kaynaklanan farklılıkların olabileceğini gösteren ayet ve hadisler bulunduğunu da ifade eder. Örneğin: "Allah'ın insanlara bahşettiği (on-

[1] A.e., c. VII, s. 146.
[2] A.e., c. VII, s. 145.
[3] A.e., c. VII, s. 146
[4] A.e., c. VII, s. 147-148.

larda yarattığı) fitrat üzere yüzünü hanîf olarak dine çevir. Allah'ın yarattığını (fıtratı) değiştirme (tebdil) yoktur."[1] "İnsanlar, altın ve gümüş madenleri gibidir"[2] ve "Ruhlar bir araya toplanmış (karşılıklı saf tutmuş) askerler gibidir. Tanışanlar yakın olurlar, tanışmayanlar ayrı dururlar." hadisi gibi.

Bunlar örnekler arasından, altın ve gümüş madenleri benzetmesini ele alarak şu açıklamalara yer verir: Yeryüzündeki dağlar, tepeler en genel ayrımla iki sınıftır: Maden cevheri içerenler ve içermeyenler. Maden cevheri içermeyenlerin, içerenlerden çok daha fazla olduğunu tecrübeler göstermektedir. Maden cevherine sahip dağların büyük çoğunluğu, değersiz madenlere kaynaklık ederken, çok daha az sayıdaki diğer dağlar altın, gümüş, yakut gibi değerli cevherleri barındırırlar. Altın madenlerinin bazılarının verimi düşüktür, bazılarının verimi yüksektir. Bazısından çok zorlu işlemlerden sonra, bazılarından ise kolay şekilde altın elde edilir. Elde edilen altının değeri ve kalitesi açısından da aralarında farklılık bulunur. Kalite ve verim açısından üst seviyede altın damarı içeren bir dağa rastlanıldığı da olur.

İnsan ruhları da bu dağlar gibidir. Allah'ın marifet nurları ve aşkı ise hâlis kızıl altın gibi nitelendirilebilir. (Buraya fıtrî güzel ahlâk ve yüksek idrâki de yerleştirebiliriz). İnsan ruhlarının çoğu, ruhî âleme yatkın olmaktan uzaktır. Bu insanlar, bedensel eğitimlerde (riyâzât) ne kadar aşırı gitseler de, fayda temini çok azdır. Maden içermeyen dağın işlenmesi gibidir, sonuç verimli olmaz.

Bazı ruhlar ise uzun süreli ve zorlu eğitimlerden sonra belirli bir sonuç elde ederken, bazılarının aynı sonuca ulaşmak için az bir çalışmada bulunması yeterli olur. Madenlerin çeşitliliği, birlikteliği, kalitesi, miktarı vs. sayısız farklılıklar gösterdiği gibi, çok çeşitli yönler içeren ruhların farklılıkları da o derece çoktur. Nihayet, uzun asırlar arasında, celâl nurlarıyla ruhu dolu bir insanın varolması imkânsız değildir.

Tabi ki, verilen eğitimlerin bazı hususlarda etkisi olduğu inkar edilemez. Ne de olsa, belirli bir işe devam etmenin bazı tesirleri olacaktır. Fakat, göze sürme çekmekle, gözün doğuştan sürmeli olması aynı değildir.[3]

Anlaşılacağı üzere Râzî, insanın doğuştan kötü veya iyi ahlâk sahibi olduğunu değil kötü veya iyi ahlâk madenine sahip olduğunu, yatkın olduğunu vurgulamakta-

---

[1] Rum, 30.

[2] Ahmed b. Hanbel, bkz. Hindî, **Kenzu'l-'Ummâl**, c.X, s.149.

[3] **el-Metâlib**, c. I, s. 55-57.

dır. Bu cevherin, bu yatkınlığın sonuç verebilmesi için işlenmesi (gerekli şartların ve ortamın mevcudiyeti) kaçınılmazdır. Bir diğer ifadeyle, insana, aklını kullanma sorumluluğu yüklenmektedir. Örneğin, cimriliğe yatkın ise bu yatkınlığı bastırması ve fiile dönüştürmemesi ve de cömertlik uygulamasına devam etmeye kendisini yönlendirmesi, zorlaması gerekmektedir. Cömert kişi de, israfçı olmamaya çalışacaktır. Mükellef olmanın bir anlamı da bu olabilir.[1] Ve, insana değer kazandıran uygulamalardan sayılabilir. Fakat, Râzî'ye göre, tek başına bu ahlâkî uygulama mutluluk temin etmez, bunun için inanç ve bilgi temelli olması gerekmektedir. Böylece, hem kurtuluş hem de mutluluk gerçekleşebilir. Çünkü, Râzî, nazarî yetkinliğin amelî yetkinlik için şart olduğunu savunur. Nazarî bilgiler ise, iyi, kötü, zararlı, faydalı gibi kavramların içeriklerinin belirlenmesinde, yakından irtibatlı olduğu inançların şekillendirmesine maruz kalmaktadır. Ayrıca, nazarî yetkinliğin canlı tutulmasında da amelî yetkinliğin devamı gerekmektedir. Diğer bir deyişle, amelî yetkinlik nazarî yetkinliğe sebep olmamakta fakat, bunun aksi gerçekleşebilmektedir.

Ruhların bedenlerden önce (elest bezmine işaretle) bir araya toplanmış, karşılıklı dizilmiş askerlere benzetilerek, dünyada bir biriyle tanışırken veya birlikteliğin devamında, belirli bir sebep olmaksızın kaynaşmasının, cana yakın hissetmenin veya aksinin gerçekleşmesinin yine, ruh cevherindeki farklılığa dayandırılarak açıklandığı anlaşılmaktadır. Aslında, bu sebep de Râzî açısından, nihayetinde Sebeplerin Sebebi ile ilişkilendirilecek halkalardan biridir. Zincirleme sebepler, ne kadar çok ve çeşitli olsa da Râzî'ye göre, sonuçta O'na ulaşmaktadır. Bunu desteklemek amacıyla verdiği çok sayıdaki örneklerden biri, insan davranışlarının temel etkenlerinden olan, sevgi ve nefret duygusudur. Bu duyguyu, insan ilişkileri açısından ele alarak inceler ve şu kanaatini açıkça dile getirir: Bu duygu kalpte oluşur. Onun oluşmasındaki etkenleri, son noktada kalp dürtüleri (devâ'î) ile açıkladığımızı düşünelim. Fakat, bunlar da insanın sırf kendi iradesi ve tercihiyle olmamaktadır. Çünkü, insan istese de istemese de bu duygular kalpte hasıl olmaktadır. Aşık olan kişi, aşkını unutmak için, elinden geleni yaptığı, bütün yollara başvurduğu halde başarılı olamıyor veya aşkını nefrete dönüştüremiyor. Nefret duygusunda da aynı durum geçerlidir. O halde insanın, iki zıt

[1] Teklif ve mükellef kılmak, sözlük anlamlarının da işaret ettiği üzere, görev ve sorumluluk yüklemek, emir ve yasaklara muhatap kılmak, demek olduğu gibi, külfet, zorluk, zahmet içeren bir hususa davet etmek ve bu hususta çalışılmasını istemek anlamına da gelmektedir. Bkz. **el-Mefâtîh**, c.VI, s.130, **el-Kâşif**, s.22.

duygudan birini tercih etmede veya birini diğerine çevirmede aciz kalmaktadır. Bu duyguları gizlemesi, bastırması veya kontrol altında tutması ise farklı bir konudur.[1] Hatta, irademize, isteğimize dayalı fiillerimizin ardında da benzer bir durum saklıdır. Bir fiili işlemeyi veya işlememeyi tercih edebiliyoruz. İstersek işliyoruz, istemezsek işlemiyoruz. Fakat, bir fiili işlemeyi istemeyi istemek veya istememek, istememeyi istemek veya istememek konusunda aynı açıklığı yakalayamıyoruz. Yani, bir şeyi istememiz, o şeyi istemeyi istesek de istemesek de gerçekleşmektedir.[2]

Yeterli açıklamada bulunmasa da, ayette geçen "fitrat" kelimesini ve bu fıtratın tamamen giderilmek, yok edilmek ve yerine başka bir fitrat getirilmek (tebdil) suretiyle değiştirilemeyeceği konusunu şu şekilde anladığını söyleyebiliriz: Ruhî anlamdaki "fitrat üzere yaratılış" açısından, yani hem nazarî hem de ahlâkî yönden, tüm insanlarda "ortak olan fıtratlar" ile "farklı olan fıtratlar" bulunmaktadır. Nazarî yönden, idrâk ve bilgi yönünden her insan farklı derecelerde olsa da ortak yönleri, evrenin bir yaratıcısı olduğunu ve bu yaratıcının yüce olduğunu kabullenmeye yatkın olmalarıdır. Bu ortak fıtratın tebdili mümkün değildir. Fakat, birçok insan, anne babanın ve çevrenin etkisiyle, yaratıcı kavramını farklı içeriklerle doldurmak veya bastırmak suretiyle, bu yatkınlığın gereğini açığa çıkarmamaktadır. Gerçekte ise bu fitrat, bu yatkınlık, tamamıyla yok edilememekte veya onun yerini, yaratıcı kavramını reddetme yatkınlığı almamaktadır. Bu yüzden, dışardan gelen etkiler veya kişinin kendi iradesiyle bu fıtratı bastırması, sadece ilintisel olmakta, bunların etkisi kaldırıldığında ise, asıl olan fitrat açığa çıkmaktadır.

Birçok insanda bu fıtratın ömür boyu bastırılmış halde bulunduğu görülmektedir. İdrâk konusu dışta bırakılarak, sadece kesbî ahlâk ele alındığında, fitrat açısından tüm insanlarda ortak olan bir diğer nokta da, fıtrî ahlâkla ilgili yatkınlıklarla çatıştığı taktirde, onları bastırabilecek derecede yerleşiklik arz edebilen kesbî ahlâk çeşitlerini kabullenebilme özelliğidir. Diğer ifadeyle, fıtrî ahlâkı açısından yatkınlıkları belirlenmiş olan çocuk, dış etkilerle şekillenerek meleke halini alacak olan kazanılır ahlâka sahip olmaya hazırdır, müsaittir. İşte, kesbî ahlâk kazanımı anlamındaki bu şekillenme kabiliyeti de tüm çocuklarda ortaktır. Her çocuk bu kabiliyet fıtratı üzere do-

---

[1] **el-Mefâtîh**, c.XIII, s. 161.

[2] **el-Mefâtîh**, c.XV, s.67-68, **el-Metâlib**, c.IX, s.25.

ğar. Nitekim, soy açısından olduğu gibi, çocukluk döneminde anne babadan alınan eğitimle de yerleşik hale gelen fiilleri terketmek çok zordur.[1]

Varlık ve yokluk, teklik ve çokluk gibi bedihî ve zarurî bilgileri kabullenmeye yönelik fitrat da tüm insanlarda ortaktır, diyebiliriz. İdrâk edilişte ortak olan bu bilgilerin dışındaki bilgileri (kesbî bilgileri) idrâk etmeye veya kullanmaya yönelik kabiliyetler ise fitrî farklılıklar göstermekte, bunlar Fâil-i Muhtâr tarafından belirlenmekte ve tebdîl kabul etmemektedir. Sonuç olarak, idrâk veya zekâdaki düzey, dış etkilerle ancak fitrattaki kabiliyetin imkân tanıdığı seviyeye kavuşmakta, onun üstüne çıkamamaktadır.

Şu halde, Yaratıcı'nın varlığını kabul etmenin veya idrâk etmenin (inancın) bizzat kendisi değil, buna yönelik ortak kabiliyetin ve temayülün tüm ruhlarda bulunması söz konusudur. Her ruh, bu ortak kabiliyet açısından farklı derecede olabilir, kimi tam, kimi zayıf kabiliyetli bulunabilir. Fakat, insan ruhları bu konuda nötr değildir, yani inanmamaya da inanmaya da yatkındır değil, inanmaya yatkındır. Bu yatkınlığın gereğinin çeşitli şekillerde ortaya çıkışı yahut bastırılması ise, değişiklik arz edebilir. O halde, insanın, yaratılış sırasında inançlı veya inançsız olması düşünülemez. Bu açıdan nötrdür, demeye de gerek yoktur. Zira, doğumla birlikte, inancın şekillenmiş hali yüklenmediği gibi, ortak bedîhî bilgiler ve tabii ki bunlara dayanacak nazarî bilgiler de şekillenmiş halde değildir.[2] Her insanın inanç durumunun ne olacağının Tanrı tarafından, zamandan bağımsız tarzda "bilinir" olması ve yanlışlığı düşünülemez bu bilgiye dayalı olarak kaydedilmiş/kaydediliyor olması ise ayrı bir araştırma konusudur.

Ruhların fitratına, amelî yönle ilgili, yerleştirilen ortak özelliklerden biri olarak taklit ve başkalarına benzeme yatkınlığı gösterilebilir.[3] Fakat, iyiliğe, kötülüğe, cesarete, korkaklığa, hasede ve sair ahlâklara yönelik yatkınlık farklılıkları hem çok çeşitlidir hem de bu farklılık düzeyleri fitrî olarak belirlenmiştir.

Râzî, ortak yönler içermekle beraber her insanın yaratılışında olan iyi kötü kavramının kişilere, toplumlara, dinlere veya yaşanılan durumlara göre farklılık kazanan

---

[1] **el-Hadâik**, vr.162a.

[2] **el-Mefâtîh,** c. XIII, s. 181, c. XXII, s. 188.

[3] **el-Metâlib**, c. I, s. 192.

göreceliğini, sırf akıla değil, ilahî vahye dayanarak değerlendirmede bulunan akıla bağlayarak sabitlemek ister (husn ve kubh, hayır ve şer).[1]

Hem idrâk hem de ahlâk açısından görülen farklılıkların en etkili ve öncelikli temeli olarak, ruhların fıtrî özelliklerini öne çıkaran Râzî, filozofların öne sürdüğü mizaç ve diğer dış etkilerin de önemli rol oynadığını kabul eder.[2] Fakat, bunların belirlenmesinde ve yaratılışında doğrudan veya dolaylı olarak asıl kaynak olarak gösterdiği Fâil-i Muhtâr asıl söz sahibi olacaktır. İşte, bu kadar çok sayıdaki belirlenmişler arasında, insanın tercihine dayalı belirleyişler sınırlı kalacağından, sorumlu tutulduğu halde insan iradesi, hem o iradenin ve tercihin oluşmasında, hem tercih edilenin gerçekleştirilmesinde tam anlamıyla müstakil ve hür olmayacaktır (irade hürriyeti, kulların fiilleri, cebr ve kader konusu). Bununla birlikte, irade sorumluluğunu insandan tamamen kaldıran koyu cebr anlayışını da, irade ve fiilin gerçekleşmesinde Tanrı müdahalesini ve yardımını kabul etmeyen tam hürriyet anlayışını da tenkit eder.[3]

2. Beden Mizacı ve Dış Etkenler

Mizaç ve dış etkenlerin ahlâkla ilişkisi konusunda Râzî'nin sunduğu bilgiler, sadece nakilden ibarettir. Bu etkenler şu şekilde sıralanabilir:

Beden mizacı: (a) Genel mizaç: Vücuttaki dört karışımın (hılt), çeşitli salgıların ve tıbbî ruhun farklı durumları. (b) Beyin başta olmak üzere iç organların şekil, yapı ve çalışma durumu. (c) Dış organların şekli ve çalışma durumu.

---

[1] **en-Nihâye,** vr. 96a.

[2] **el-Metâlib,** c. IX, s. 230

[3] Geniş bilgi için bkz. **en-Nihâye**, vr. 99b-115a. Suriye'deki bazı yöneticiler tarafından keskin dili sebebiyle sürgün edildikten sonra, Râzî'nin himayesine sığınan şair İbn 'Uneyn şöyle der: "Vatanıma geri dönmek istiyorum fakat, şu anda mümkün değil. Oraya sahip olanlar geri dönmemi istemezler. Bu durumu şiirle dile getirdim:

Evet, doğru söyledin, Dımaşk bu dünyanın cennetidir.
Fakat, cehennem ateşi benim için daha tatlıdır.
Orada, bana hükmü geçebilecek ne Halepli er-Râfıdî,
Ne de Musullu el-'Avânî vardır!

Bu şiir üzerine Râzî "Şimdi onları, senin aleyhine şahit göstermiş oluyorsun" der. Şair İbn Uneyn "Efendim, ne yapabilirim ki? Ayette "Allah'ın yarattığını tebdil yoktur" (Rum, 30) ve hadiste "Herkes, ne için yaratılmışsa, onu yapmakta başarılı kılınmıştır" diye belirtilmiş (benim tabiatım bu)!" deyince, Râzî şöyle cevap verir: "Evet ama, bunlarla birlikte şunlar da vardır: "Siz ikiniz (Musa ve Harun) ona (Firavun'a) yumuşak söz söyleyin" (Tâ-Hâ, 44), "İnsanlarla iyi geçinmek (yumuşaklıkla, nefret ettirmeden muamele etmek) sadakadır", "Güçlü olan, güreşte yenen değildir. Asıl güçlü olan, öfke anında kendisine hâkim olandır." (Üdfüvî, **el-Bedru's-Sâfir**, vr. 141a).

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Akıl, şehvet ve gazap güçlerinin durumu. (Râzî'ye göre bunlar müstakil güçler değil, tek güç olan ruhun, farklı organlar üzerindeki etkinliğidir. Bu yüzden, beden mizacı ile ilgili etkenler grubuna dahil edilmesi daha doğrudur).

Irk ve soya çekim, cinsiyet.

Dıştan gelen etkiler: Embriyo oluşumu sırasında ahkâm-ı nücûmla, tâli' ile ilgili durumlar (Râzî bunu reddeder). Süt emme, alınan gıdalar ve ilaçlar, hava, mevsimler, coğrafya, meslek ve ekonomik durum.

İnsanlar: Anne-baba, kardeşler, akran ve arkadaşlar, eğiticiler ve öğretmenler, toplum.

Râzî'ye göre, her bir etkenin hem kendi içinde değişim arz etmesi, hem de diğerleriyle irtibatlarının çok çeşitlilik göstermesi sebebiyle, ahlâkın şekillenmesi veya tahlil edilmesi üzerindeki araştırmalarda, kesinlik içerecek tarzda bilgiler ve tespitler değil, sadece ağır basan zandan söz edilebilir. Bu etkenlerin, olumlu ya da olumsuz olsun, fitrî ahlâk üzerindeki etkisi ömür boyu sürse bile yine de ârızîdir. Buna karşın, bir insandaki kesbî ahlâkla ilgili hususları tespit etmek, o insandaki fitrî ahlâkla ilgili hususları tespit etmeye kıyasla daha kolaydır.[1] Aynı husus insanın bedensel durumun asıl alınarak beşe ayrılan ömür dönemleri için belirlenen ahlâkî değişmelerde de geçerlidir. Bu bilgiler gözlemlere dayalı olup, tıbbî açıdan güçlü fakat, ahlâkla ilgili değerlendirmeler açısından istisnaları çok olan bilgilerdir. Muhtemelen bu sebepten ötürü Râzî bu konularda yeterli ve sistemli bilgi sunmaz.[2]

Dış etkenler arasında, kesbî ahlâkın şekillenmesi açısından ele alındığında, düşünürümüze göre, en etkili olanı tabi ki insan unsurudur. İnsan, tabiatı gereği toplu halde yaşamak zorundadır, sosyal bir varlıktır.[3] Doğumunda hiçbir şey bilmez halde dünyaya gelen bu varlık, yetiştiği insan ortamından büyük ölçüde etkilenecek, hem bilgi hem de davranış yönüyle şekillenecektir.[4] Râzî düşüncesinde bu etkenlerin aile,

---

[1] Geniş bilgi için bkz. **el-Firâse**, s. 27, 32, 39, 44-63, 77-80; **el-Metâlib**, c. VIII, s. 149-157; **el-Letâif**, vr. 39b-40a; **es-Sirru'l-Mektûm**, vr. 12b-13a, 21b-23b, 25b-26a, 29a, 31a, 60ab.

[2] **el-Mefâtîh**, c. XVIII, s. 114, c. XXVIII, s. 18-19; **el-Firâse**, s. 71-76.

[3] **el-Mefâtîh**, c. XXVI, s. 200; c. XXVII, s. 83; c. XXIX, s. 243; **el-Hadâik**, vr.157b.

[4] **el-Mefâtîh**, c. XXXII, s. 188; **el-Metâlib**, c. IX, s.37. Fakat, bu şekillenmede etkili olan dış etkenler çok çeşit arzeder ve her birinin etkinlik dereceleri, diğerleri ile irtibatı o kadar girift durumlar gösterir ki tespiti neredeyse imkânsızdır. Bir de bunlara ilaveten ruhun fitrî kabiliyetleri eklenince, iç içe geçmiş dış ve iç etkenler yumağı, sayısız ihtimalleri ortaya çıkarır. Râzî bu konuda şu örneği verir: Ruhî yaratılışı itibariyle, öfkelenmeye çok yatkın bir insan düşünelim. Beden mizacı da safra salgısı üretmeye yatkın olsun. Beden organları, yapısı, görünüşü de güçlü olmaya, üstün olmaya, rakipleri-

okul, toplum gibi ayrı ayrı ele alınıp değerlendirilmesi yerine, fert ile dışarıdan kazanılan şekillenmeler arasında gösterilen ikili bir değerlendirme ağır basar. Bu şekillenmenin asıl öğesi ise, amelî yönden çok, nazarî yön yetkinliğidir. Hem ahlâk anlayışının hem de bu anlayışa uygun fiillerin sergilenmesinde, nazarî yönle ilgili bulunan inanç durumunun büyük etkisi olduğu düşüncesiyle, konuyu bilgi ve dinî inanç açısından incelemeyi tercih eder.

C. AHLÂKIN BİLGİ VE İNANÇLA İLİŞKİSİ

İnsanın yetkinliği iki yönden ele alınır: Nazarî ve amelî. Bunu bilgi ve uygulama, usul ve furû', inanç ve ibadet şeklinde dile getirmek de mümkündür.

İkinci yön, ilk yön olmadan gerçekleşemez. Meselâ, Yaratıcı'nın var olduğu bilinmedikçe, kabul edilmedikçe, O'na kullukta bulunmaktan söz edilemez.[1]

Râzî'ye göre, bu husus, bilme olayında da, uygulama olayında da kendi içinde aynı tertibi gerektirmektedir. Nazarî gücün sahasına giren bilgiler arasında temel olanları, asıl olanları bilmek, onlara bağlı olarak ortaya çıkacak veya değerlendirilecek bilgileri bilmekten önce gelir. Yine, uygulama sahasına dahil edilen hareket ve oluşlar arasında da, asıl olanların, yani diğer uygulamalara kaynaklık edecek olanların önceliği söz konusudur.[2]

Aynı husus, nazarî güce konu olan bilgilerde, daha doğrusu bilmeye konu olanların sıralanmasında da ortaya çıkacaktır. O halde, bilgi, bilinenin önemine göre değer ve öncelik kazanacaktır. Sonuç: Tanrı'nın varlığını, birliğini, sıfatlarını, fiillerini, vs. bilmek, diğer bilgileri bilmeye kıyasla, daha öncelikli ve üstündür. Bu da, dinî ilimler arasındaki "asıl" ve "fürû" sıralamasını doğurur: Müfessir, ayetleri açıklar. Bu açıklamaların sağlıklı olması, konuşan Fâil-i Muhtâr'ı bilme aslına dayanır.

---

ni yenmeye uygun olsun. Öfkenin gerektirdiği fiilleri uygulamanın hoş karşılandığı bir toplum içinde yetişmiş olsun. Bu kişinin içinde bulunduğu makamın devamlılığı da, öfke fiillerinin uygulanmasına bağlı olsun. İşte bu insan, kendi karakterine ters düşen bir şey gördüğü zaman, çevresindeki insanlar öfke fiillerini uygulaması için ona destek verirse veya uygulamadığında onu kötüleyeceklerse, bu şartlar altında o kişinin, öfke fiillerini uygulamamasına imkân yoktur. Fakat, dış etkenler tam tersine olursa, bu sefer öfke fiillerini uygulamasına imkân yoktur. Bu yüzden sayısız etkilerin birbirine karışması söz konusu olmaktadır ki, birbirini desteklemesi veya birbiriyle çatışması sonucu hangi taraf ağır basarsa ona uygun durumlar oluşmaktadır. Üstelik, bütün bunlara, hiç düşünmeden akla gelen düşünceler, ilham ve vesveseleri de katmak gerekir (**el-Metâlib,** c. IX, s. 43-44).

[1] **en-Nihâye**, vr. 21b; **el-Esrâr**, vr. 2a.

[2] **el-Esrâr**, vr. 2a.

Hadisçi, Hz. Peygamber'in sözlerini araştırır. Bu işlem, Hz. Peygamber'in elçilik durumunun bilinmesine dayanır. Fıkıhçı, Tanrı'nın belirlediği hükümleri araştırır. Bu ise, tevhid ve peygamberlik aslına dayanır. Kısacası, diğer dinî ilimler, temelde usûl ilmine bağlıdır, bu aslın dallarıdırlar, ondan bağımsız bulunmaları veya ortaya çıkmaları düşünülemez. Bu açıdan hepsi, asıla muhtaç olmasına karşın, aslın mevcudiyeti onlara muhtaç değildir.[1]

Bir bilginin değeri, bilgiye konu olanın önem ve üstünlüğüne göre değerlendirilebileceği gibi, bazen o bilgiye olan ihtiyaç önceliği, bazen o bilginin delil açısından güçlü olması gibi farklı açılardan değerlendirildiğinde, birbirine karşı çeşitli görecelikler kazanır. Meselâ, Astronomi ilmi, Tıp ilmine kıyasla daha üstün görülebilirken, Tıp ilmi, ona olan ihtiyaç açısından Astronomiden üstün görülebilir. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, nazarî gücün yetkinleşmesinde öncelikli olan saha, inançla ilgili olan ve bunun da temelini oluşturan Tanrı'ya yönelik bilgi sahası olacaktır. Tanrı kavramı, varlık sahasındaki en üstün varlığa karşılık gelince, O'nu araştıran bilgi dalı da o derece üstün demektir. İhtiyaç açısından ele alındığında ya sadece dünya hayatı, ya da dünya ve sonsuz ahiret hayatı bütünlüğü öne çıkmaktadır. Çünkü, inanan kişi bu bilgileri bilip kabullenmekle, büyük ödüle kavuşacak, büyük azaptan kurtulacaktır. Aksi durumdaki kişi ise, aksi sonuçlara kavuşacaktır. Sadece dünya hayatı açısından ele alındığında da inanç bilgilerine ihtiyaç vardır. Çünkü, toplum (âlem) işlerinin (idaresinin, hizmetlerinin, mesâlih) büyük çoğunluğu, mükafat almaya istek ve ceza almaktan çekinmek metoduyla düzen kazanır. Bu düzenleme temelleri olmazsa, toplumda kargaşa yaşanır. İşte bu yüzden, peygamberlerin ve kitapların insanlığa gönderilmesindeki amaç da, hem nazarî ve hem de amelî güç yetkinliğini kazanmaya davettir denilebilir. Nitekim Kur'an'da bu birlikteliğin örnekleri çok sayıda sunulmuştur.[2]

Râzî'nin inançla ilgili temel bilgilerin sağlıklı olması konusunda ısrar etmesinin ferdî ve genel ahlâkla sıkı bir irtibatı vardır. Çünkü, Râzî'ye göre, inanç temelinde yatan kabullenişler, insanların hem özel, hem de toplumsal hayatına büyük etki etmekte ve devletleri olduğu gibi, tarihi de şekillendirmektedir. Bu da gayet tabiîdir.

---

[1] **el-Esrâr,** vr. 5a; **el-Mefâtîh**, c. II, s. 96.

[2] **el-Esrâr,** vr. 2ab, 4b, 143a; **el-Mefâtîh**, c.VII, s. 74, 147. Örnek ayetler: Bakara, 285; Meryem, 30; Şu'ara, 83; Nahl, 2; Muhammed, 19.

Zira, bu kabullenişler, yanlışlık içermeyen "zarurî bilgiler" yerine koyulmakta ve birçok bilgide ve davranışta bu yanlışlıklar temel alınmaktadır.[1] Diğer ifadeyle, dinî inanç, kişinin ve toplumun hayatını o kadar belirleyici şekilde yönlendirmektedir. Meselâ, Hindulardan bir grup, kendi inançları gereği çok sıkı bir riyâzât hayatı yaşamakta, kendilerine eziyet ederek fesad âleminden kurtulmaya çalışmakta, kendilerini yakarak, yüksek yerden atarak intihar etmeyi fazilet saymaktadır.[2] Yine, dünya dinleri arasında, Nuh peygamber öncesinde bile mevcut olacak kadar "en kadîm din" olarak karşımıza çıkan putperestlik, günümüze (Râzî dönemi) kadar kalıcılığını sürdürmüş ve halen, değişik şekillere bürünse de, dünya toplumlarının çoğunda devam etmektedir.[3] Kimi zaman, Hıristiyanlıkta Porphyrious'un yaptığı gibi, dinî inançlar felsefî temellerle şekillendirilmiş[4], Eflatun'un küllî insanı, İsa ile özdeşleştirilmiş[5], kimi zaman yıldızlara tapılmış, kimi zaman hulûl inancı sergilenmiştir. Fakat, en yüce tanrı inancı tarih boyunca korunmuştur.[6] Azınlıkta kalsa da, kimi zaman, tanrı inancı yerine, evren bütünlüğü içerisinde yıldızlar, tabiat veya madde ve zaman yerleştirilmiş, kimi zaman, güç ve bilgi açısından denk iki zıt tanrı inancındaki Seneviye grubu dinler çıkmıştır.[7]

Örnekleri çoğaltılabilecek bu tespitler, Râzî'ye göre, bizleri şu sonuca iletmektedir: İnsanın evrene, dünyaya, kendisine ve diğer insanlara, çeşitli düşünce ve fiillere, iyilik, kötülük gibi kavramlara ve daha birçok konuya bakışında, öncelikle bilgi ve inanç şekillenmesi etkili ve belirleyici olmaktadır.

Şu halde ister semâvî, ister insan ürünü dinler, isterse dini dışlayan düşünce sistemleri olsun, hepsinde de usûl bilgileri, fürû bilgilerinde ve fürû uygulamaları üzerinde söz sahibi olmaktadır. Dolayısıyla, kesbî ahlâk da ister nazarî ister pratik yönden olsun, bu asırlardan büyük ölçüde etkilenecektir.

---

[1] **en-Nihâye**, vr. 17a.

[2] **el-Mefâtîh**, c. ; **el-Esrâr**, vr. 279b-280a; **el-Metâlib**, c. I, s. 251.

[3] **el-Mefâtîh**, c. II, s. 124; **el-Esrâr**, vr. 100a.

[4] **el-İ'tikâdât**, s. 133; **Tahsîlü'l-Hak**, vr. 248b (Bu eserde Gregorius şeklinde geçer).

[5] **en-Nihâye**, vr. 94a.

[6] **en-Nihâye**, vr. 83b; **el-Mefâtîh**, c. II, s. 124, c. XXIV, s. 129; **el-Esrâr**, vr. 101a; **el-Metâlib**, c. I, s. 252, c. VII, s.393-394.

[7] **en-Nihâye**, vr. 88b,89a, 95a, 244a; **el-Mefâtîh**, c. II, s. 123; **el-Esrâr**, vr. 100a; **el-Metâlib**, c. VII, s. 396.

Bilgiyle, inançla ve bu ikisiyle sıkı ilişki içinde olan ahlâkî temel tasavvurlar, çocuğun aldığı eğitimle, yetiştiği ortamla şekillenmektedir. Çocuk, her ne kadar fitrî yatkınlıklarla donanmış olarak dünyaya gelmişse de, bilgi, inanç ve ahlâkla ilgili tasavvurlardan yoksundur.Şu iyidir, bu kötüdür, şu görüş doğrudur, onun zıddı yanlıştır gibi hükümleri duya duya tasavvurlar şekillenmeye ve yerleşmeye başlar. Her türlü tasavvurdan uzak olduğu için, çevreden gelen bu tasavvurlar çocukta kolayca yer edebilmektedir. Bir diğer ifadeyle, bu tasavvurların yerleşmesine engel olabilecek karşıt tasavvurlar çocukta bulunmamaktadır. Neyin iyi, neyin kötü olduğuna yönelik tasavvurlar, tek taraflı övme veya kötülemenin sürekli olarak duyulmasıyla, tekrar tekrar teyit edilince, çok güçlü bir şekilde kalıcılık kazanır. Sonuçta, yerleşik ahlâk ve inançlar haline gelir.[1]

Râzî, kazanılan bilginin, inancın ve ahlâkın çocuklar açısından bu şekilde gerçekleştiğini belirtirken, gençlik ve yetişkinlik çağında bulunanlara da değinir ve onlarda yerleşik halde bulunan ahlâk ve inançları değiştirecek veya daha da güçlendirecek birçok etkenin bulunduğuna dikkati çeker. Meselâ, bir görüşü kabullenmek veya insanlara anlatmak, o kişiye bir makam veya akranlarına karşı bir üstünlük kazanmasını sağlayabilir. Bu yüzden kişi o görüşe, o ahlâka, o inanca meyleder. Çünkü, insan nefsi mal, makam, şöhret, haz ve mutluluk sevgisine fıtraten meyillidir. Tabi ki bunlara kavuşmasına vesile olan herşeyi sevecektir.

Hatta, âlim olarak nitelenen ve delillere dayanan araştırmalar sonucu belirli bir inanç veya ahlâk sahibi olmuş insanların, kendi kendilerini şekillendirmeleri ve bunun bir çeşit taassuba dönüşmesi söz konusu olabilmektedir. Bu âlim, herhangi bir görüşün doğru olduğu sonucuna ulaşmıştır. Fakat, bu sonuca ulaşması kendi düşüncesinin, kendi gayretinin, kendi emeğinin ürünü olduğu için, bu sonuca yönelik sevgisi güçlenir. Bu sevgi o derece güçlenir ki, ulaştığı sonucun doğruluğu ve yanlışlığı üzerinde düşünmesine engel olur. Hatta, bu sonucun yanlışlığını gösteren bir delil duyduğunda, o delili anlamaz, içeriğine vakıf olmaz, olmak istemez. Çünkü, kendi sonucuna yönelik aşırı sevgisi, onu, kör ve sağır etmiştir.[2] Yani, taklide değil, araştırmaya dayalı bir taassup oluşmuştur.

---

[1] **el-Metâlib**, c. IX, s. 37-38.

[2] **el-Metâlib**, c. IX, s. 38-39.

Râzî'ye göre, özellikle İslâm dini, insandan hem inanç hem de ahlâk temizliği isterken, sadece istemekle kalmaz, aynı zamanda bunlarla ilgili temelleri de sunar. Bunu da, usûl bilgilerinin dayandığı delillerin güçlü olması gerektiğini vurgulayarak ve bu güçlü delilleri sunarak gerçekleştirir. Çünkü, delilleri, en açık ve kesin öncüllerden oluşmaktadır. Bu yüzden, asıl konumunda olan bu bilgiler toplumlara, coğrafyalara göre değişkenlik kazanan bilgiler değildir. Her zaman ve mekânda savunulabilen bilgilerdir.[1] Yine, bu özelliklerinden ötürü, inançla ilgili temel bilgiler Kur'an'da en geniş yeri tutarken, dinî hukukla ilgili (ibadet, muamelât) hükümlerin geçtiği ayet sayısı altı yüze ulaşmaz. Tarihî kıssaların sunulduğu ayetlerde anlatılanlar da, inançla ilgili temel bilgilere işaret eder.[2] Düşünmeye, ibret almaya davet eden ayetlerde de öne çıkarılan husus, furû bilgileri değil temel inanç bilgileridir. Bu yüzden, Kur'ân, bu konularda insanların, taklide değil, düşünmeye dayalı temellere bağlanmasını ister.[3]

D. KAZANILIR AHLÂK'IN YETKİNLEŞTİRİLMESİ

Düşünürümüz, kesbî ahlâkın olumlu yönde şekillendirilmesi veya menfî ise, müspet duruma kavuşturulması konusunu yine fıtrî ortak yönlerden hareketle açıklamaya çalışır. Bu açıklamaya göre, aklî ve hissî idrâk hususunda yetkinlik kazanmış ve sorumluluk dönemine ulaşmış (mükellef) olan her insanda, iyi ve kötü, faydalı ve zararlı, haz ve elem, mutluluk ve mutsuzluk gibi kavramlar şekillenmiş durumdadır. Bu zıt ikililerin olumlu olanları her zaman arzu edilir ve varlığı aranır. Olumsuz olanların ise gerçekleşmemesi arzu edilir ve gerçekleşmiş ise bunların giderilmesi, olumluların kazanılmasından öncelikli hale gelir. İstek ve irade sahibi insanın, olumluları tercih etmesine, istemesine, sevmesine karşın, olumsuzlara tam tersi yaklaşımı, iki kelimeyle özetlenebilir: Yetkinlik arzusu ve noksanlıktan sakınma. Yetkinlik, bizâtihî sevildiği gibi, yetkinliğe sebep olan aracılar da sevilir. Noksanlık arzu edilmediği gibi, noksanlığa sebep olanlar da arzu edilmez. Her insanın fıtratında bulunan

---

[1] **el-Esrâr,** vr. 5b; **el-Mefâtîh**, c. II, s. 97.

[2] **el-Esrâr,** vr. 6a; **el-Mefâtîh**, c. II, s. 97.

[3] **el-Esrâr,** vr. 10b.

yetkinlik isteği insanın hem düşünce hem de davranışlarını yönlendirecek en büyük iç etkenlerden biri olmaktadır.[1]

İşte bu yetkinlik, ne kadar farklı ve çok çeşitli tezahürlerle temsil ettirilirse ettirilsin, hepsi de temelde, bilginin ve inancın farklı göreceklerine dayandırıldığı için, Râzî'ye göre, öncelikle taklidin veya yaygın kanaatlerin getirdiği yanlış bakış açılarını düzeltebilecek sağlam bir ölçüye ihtiyaç vardır. Aksi takdirde, doğru sanılan yanlış bilgi, iyi sanılan kötü ahlâk, yetkinlik sanılan noksanlıklar, insan ruhu için köklü ve şiddetli hastalıklar halinde devam edecektir.

İnsanların çoğunda bulunan ve ancak "hakkı (gerçeği veya dinî anlamda Tanrı'yı) bizzat o olduğu için, iyiyi ise onu uygulamak amacıyla tanıma" yetkinliğini kazanmakla[2] giderilebilecek bu hastalıklar nereden kaynaklanmaktadır?

Râzî'ye göre, bu sebeplerden öne çıkan bazıları şunlardır:

1. Aklın, duyulardan sonra yetkinleşmesi: Ruh, bedenle irtibatlı hale geçtikten sonra, varlığını bedenle özdeşleştirecek derecede bedene karşı tabiî bir tutku ve sevgi kazanır. İlk önce, beş duyu gelişir. Akıl sahibi ruh, henüz kendi varlığını idrâk etmesi söz konusu olmadan, duyuların sağladığı cismânî hazları tatmaya başlar. Bunun devam etmesi sebebiyle ruh, duyulara dayalı idrâklere, bilgilere, hazlara ve dolayısıyla, bu yönteme alışkanlık ve bağımlılık (ülfet) kazanır. İşte bu yöntemin, yani hislere ve bedene bağlı olarak gerçekleşen bakış açısının yerleşmesinden çok sonra "akıl ışığı" kendini gösterir. Sadece hissî bakış açısıyla sınırlanmak ve bu şekilde devam etmek sonucu ruhta yanlış inançlar ve kötü ahlâklar oluşur.[3] Bu iki hastalığın en şiddetlisi ise, inançlarda olanıdır. Daha açık ifadeyle, Allah, peygamber, diriliş, kaza ve kader gibi temel ve yönlendirici konulardaki yanlış inançlardır.[1]

2. Taklit: Râzî, bu sebebi de bir önceki ile irtibatlandırarak sunar. Buna göre, insan aklı, cisimler âlemi içerisinde bilinçlendiği için her şeyi duyularla algılanırlara, yani cisimler âleminin ölçülerine dayanarak belirlemeye çalışır. Ülfet kazanılan bu yöntem, tüm insanlarda bazı ortak tavırlar halinde kendisini gösterebilir. Örneğin, "diri, bilen, güçlü varlık" deyince, cisim varlıklar haricinde bir şey tecrübe etmedik-

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. XVI, s. 103.

[2] **el-Levâmi'**, s. 178, 210; **el-Mefâtîh**, c. I, s.33, c. VII, s. 74, 147, c. VIII, s. 60, 208, c. IX, s. 83, c. XXVI, s. 204; **el-Metâlib**, c. VIII, s. 104.

[3] **el-Mefâtîh**, c. VII, s. 212, c. XVII, s. 121.

leri için, o varlığı da cisim olarak hayal etmeye yöneleceklerdir. Çünkü, hep öyle görmüş, öyle alışmışlardır. Bu yüzden, Tanrı kavramı da cisimler âleminden edinilen kalıplarla hem yanlış hem de çok farklı şekillenmelere maruz kalır. Bu husus, daha dar alanlarda da görülür. Örneğin, hayatında, zenciler dışında başka bir insan görmemiş olan zenci insan, hayalinde bir insan canlandırıp konuştursa, o da zenci olacaktır. Yine, Arapça'dan başka bir dil duymamış insan, zihninde tasavvur ettiği bir manayı, sadece Arapça kelime ile karşılayacaktır. İşte bu alışkanlığa, büyükleri ve öncekileri taklit etmek de eklenince daha çok güçlenmiş tasavvurlar ve hükümler ortaya çıkar.[2] Buna karşın, insanlarda hakim olan durum, taklit yoluyla inançlarını kazanmak ve o inançlara bağlanmaktır. Bu yüzden, herhangi bir delile dayanmaksızın bir inanca sahip olan kişi, ya kendinden ya da onunla tartışan birinden kaynaklanan bir şüphe sonucu, inancı kolayca zayıflar, hatta, kaybolmaya yüz tutar. Açık ve kesin delillere ulaşabilmek veya kendisine takdim edilen bu delilleri tasavvur edebilmek ise toplumun büyük çoğunluğu açısından mümkün değildir (yani, bilimsel deliller, halkın çoğu tarafından kolayca anlaşılır nitelikte değildir). O halde, toplumun geneli göz önüne alındığında, gerek taklide dayalı doğru inançların kazandırılmasında, gerekse yanlış inançların giderilmesinde, (a) tüm insanlarca doğruluğu kabul edilmiş hükümlere, (b) o toplumdaki herkes tarafından doğrulanan hükümlere (meşhûrât), (c) o kişinin doğru kabul ettiği diğer hükümlere (müsellemât), (d) o kişinin otorite olarak gördüğü şahsın sözlerine (makbûlât) dayanan öncülleri kullanarak kıyaslamalarda bulunmak gerekmektedir. Bunu gerçekleştirirken, küllî kavramlara değil, özellikle duyularla idrâk olunup, muşahhas şekilde tasavvur olunan örneklere dayanarak hareket etmek en etkili metottur. Çünkü, insanların bu tür kabullenişleri, yakînî ve fitrî bilgiler olmasa da, tekrar, alışkanlık ve bağlılık sebebiyle sanki, yakinî bilgilermiş gibi görülüp güçlenmiştir.[3] Bu metodun, ahlâk eğitiminde de etkili olacağı açıktır.

Düşünürümüz, her iki sebepten ötürü şekillenen ve yerleşik hale gelen kazanılır ahlâkın, göreceli temellere dayalı olduğuna dikkati çeker. Çünkü, iyi ve kötü, doğru ve yanlış, erdem ve rezilet, yetkinlik ve noksanlık gibi ahlâkî kavramların kendileri görecelidir. Örneğin, içinde yaşadığımız toplumda çocukluğumuzdan itibaren doğru

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. XXI, s. 35.

[2] **en-Nihâye**, vr. 223ab.

[3] **Ş. el-'Uyûn**, c. I, s. 229, 234-237.

söylemenin iyi, yalan söylemenin kötü olduğunu duya duya, "doğrunun iyi, yalanın kötü" olduğu, zihnimize yerleşir. Bu yerleşik, fakat, göreceli duruma (hey'e) dayanarak, doğru söylemeyi yalan söylemeye tercih ederiz.[1] O halde, bütün toplumlarda ortak olan iyi ve kötü olduğu gibi, her topluma göre farklı olan iyi ve kötü tasavvurları da bulunmaktadır. Aynı şekilde, diğer ahlâkî kavramlar da milletlere, ülkelere, adetlere ve zamana göre farklılıklar gösterebilmektedir.[2] Bir diğer ifadeyle, yalan söylemenin erdem kabul edildiği, iyi karşılandığı en azından kötü karşılanmadığı bir toplum veya topluluk, tarihin bir döneminde ortaya çıkmış veya çıkacak olabilir.[3]

3. Beden fiillerinin ruh üzerindeki etkileri: Az olsun çok olsun, zayıf olsun güçlü olsun, işlenen fiiller, ruhta, mutlaka iz bırakır. Bazı fiillerin uzun süre tekrarı, onların köklü ve yerleşik ruhî melekelere dönüşmesine sebep olur. Tecrübelerle böyle olduğunu biliyoruz. Hatta, önemsiz ve zayıf sanılan etkiler, ruhun beden yönetimiyle sıkı irtibatı sebebiyle, ruh tarafından farkına varılmaz, gizli kalır. Fakat, tesiri zayıf sanılan ve önemsenmeyen bu etkiler aslında ruhun benliğine nakşolmaktadır. Aynen, sert kayaya ardı ardına düşen ve önemsenmeyen damlalar gibi. Bunlar zamanla, kayada delik açarlar. Demek ki her bir damlanın belirli bir etkisi vardır. Aynı husus ihtiyârî fiiller için de geçerlidir. Bu fiiller, insanı, Hakk'ın huzuruna iletici nitelik taşıyorsa, sâlih amel ve güzel ahlâk şeklindeyse, rûhî mutluluk ve sağlık, aksi taktirde mutsuzluk ve hastalık sebebi olurlar.[4]

Bu üç sebebin, ruhun nazarî ve amelî gücü ile ilişkilendirilerek, kendi içinde birçok açılımlara kavuşturulması, birçok sebepler şeklinde teferruata ulaşılması mümkündür. İşte bu yüzden Râzî, insanın bu iki yönden yetkinleşmesinin önemini her fırsatta öne çıkarmaktadır.

Böylece, Râzî düşüncesinde fitrî ahlâkın sonradan kazanılan ahlâkla ilişkisi de açığa kavuşmaktadır. Çünkü, bedenin ruh üzerinde etkisi olduğu gibi, ruhun da be-

---

[1] **en-Nihâye**, vr. 242b.

[2] **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 145-146.

[3] İnsan toplumsal bir varlık olduğu için, çevreden gelen bu tür etkilerden uzak kalması düşünülemez. Hatta, Râzî'ye göre, tamamen yalnız yaşayan bir insan, iyiyi kötüye yine tercih eder mi, bunu bilemeyiz. Çünkü, bu etkilerden tamamen boş bir insanı, biz farzediyoruz. Yani, kendimizi öyle bir insan yerine koyuyoruz. Halbuki, bu durumlardan kendimizi boş farzetmek ayrıdır, kendimizi gerçekte boş kılmak ayrıdır. Farzederek kendimizi tecrübe etmek ile bilfiil öyle olarak tecrübe etmek farklıdır. İkinci durumu hiç yaşamadık ve yaşayana da rastlamadığımıza göre dış etkilerden uzak insanın iyiyi kötüye tercih edip edemeyeceğini söyleyemeyiz. (**en-Nihâye**, vr. 242b)

[4] **el-Mefâtîh**, c. XIII, s. 22, c. XV, s. 114, c. XX, s. 172.

den üzerinde etkisi olduğunu bilmekteyiz. O halde, fitrî ahlâkın gerektirdiği fiiller, fitrî ahlâkın fırsat bulduğu veya serbest kaldığı ortamda gerçekleşmektedir, diyebiliriz. Bir diğer deyişle, iyi olsun, kötü olsun, fitrî ahlâk bastırılmamış durumda ise, fiilleri belirmektedir. Kesbî ahlâkın da fitrî ahlâk kadar olmasa da kökleşebilmesi, yerleşebilmesi mümkündür. Fakat, bu kökleşme, fitrî ahlâkla çatışır durumda ise onu tamamen gidermiyor, yok etmiyor, sadece baskı ve kontrol altında tutuyor. Bu husus, ahlâkla yakından ilgili olan bilgi ve inanç konusundaki ilgili tutum veya tavır alışlarda (zihniyet) da benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. O halde, ahlâkın güzelleştirilmesinden maksat, fitrî ahlâkın kötü özelliklerinin yok edilmesi değil, kesbî ahlâkın iyi yönlerinin kökleştirilmesi metoduyla etkisiz veya kontrollü hale getirilmesidir. Fakat, insan bu bilince ulaşmadan veya ulaşması gerektiğini bilmeden çok önce, dışarıdan aldığı inanç ve ahlâk kalıplarıyla şekillenmiş durumdadır. Bu bilince ulaşmasında veya ulaştığı takdirde kendisini tedavi etme hususunda bir eğiticiye, yol göstericiye muhtaçtır. İnsanlığın genel durumu böyle olduğu için, Tanrı tarafından, nazarî ve amelî yönden örnek olacak, rehberlik ve eğitim faaliyetlerinde bulunacak elçiler gönderilmiştir. Çünkü, yanlış yönlerde şekillenebilen yetkinlik ihtiyacı ve kavramının, farklı göreceliklerden sıyrılıp, sağlam bir temele dayandırılması gerekmektedir. Bu husus, eğitimci vasfına sahip peygamberleri, fitrî ve kesbî idrâklerinin ve de ahlâklarının olgunluk yönünde örtüştüğünü, yetkinlik açısından başkalarını olgunlaştıracak düzeyde olmaları gerektiğini de gündeme getirmektedir. Bu yüzden, Râzî düşüncesine göre, bozulmamış din ile akıl arasında çelişki söz konusu değildir. Ahlâk da bu anlamda, peygamber ve onun varisçileri olan âlimlerce, dinî temellere bağlı olarak akıl sahiplerine açıklanır, uygulamalı olarak öğretilir.

Kesbî ahlâkın olumlu yönde yetkin kılınması için, özellikle ruhî hastalıkların (yanlış bilgi, kötü ahlâk) tedavi edilmesi gerekir. Buna göre, tedavi ve ardından kazanılan yetkinlik evreleri şu şekilde sıralanacaktır:

1. Perhiz. Bu evrede, hastalığa sebep olan zararlı düşünce ve fiillerden uzak durulması istenir. Zaten eğitimde öncelikli husus, kişiyi zararlı ve yanlış düşünce ve fiillerden uzak tutmaktır. Kur'an ifadesiyle bu, "öğüt ve hatırlatma"dır.[1] Ahlâkî olarak bu aşamada iyi fiilleri işlemek değil, kötü fiilleri işlememek hedeflenir. Çünkü, in-

[1] A.e., c. XVII, s. 121.

san, sayısız iyilikleri gerçekleştiremez fakat, sayısız kötü fiilleri işlememeyi gerçekleştirebilir.[1]

2. Tedavi. Hastalığın beden içindeki sebeplerini ve bunların etkisini gidermek amacıyla ilaç kullanılır. Benzer şekilde, kötü ahlâk ve inançların varlığını ve etkilerini giderip, güzel ahlâkı kabullenebilecek sağlıklı ruh yapısına kavuşturucu metot ve uygulamalar belirtilir. Kur'an diliyle bu evreye, "şifa" adı verilir.

Yanlış inançlardan ve kötü ahlâktan arınma anlamındaki iki evreye tek ad altında "nefs tezkiyesi" adı da verilebilir. Nefs tezkiyesi, nazarî ve amelî yetkinliği kazanabilmek için kaçınılmazdır. Zira, "ruh sayfası"ndaki (levhu'r-rûh) yanlış nakışların silinmesi gerekir ki, bunun ardından yeni nakışları kabullenebilsin. Fakat, gerek bu yeni nakışların kazanılabilmesi ve gerekse bu kazanımın devamlılığının sağlanması için, nazarî ve amelî gücün sürekli olarak yetkinleştirilmesi gerekmektedir. Bu ise, Tanrı'yı tanıma çabasının (marifet) ve ,O'nu zikretmenin yanısıra, doğru ve güzel fiillerin en üstünü olan, Tanrı'ya itaatin ve hizmetin de sürekliliği anlamına gelmektedir.[2]

3. Aydınlanma. İkinci evrede sağlık ve şifaya kavuşmuş olan ruh, çeşitli tecellilere muhatap olur. Çünkü, ruhânî ışıkları, kutsi tecellîleri kabullenmesine engel olan hususlar aradan kalkmıştır ve ilâhî feyz, hem umumi hem de kesintisiz halde hazırdır. Böylece ruh, kudsî âlemin ışıklarından faydalanır, gönülde Hak nuru belirir. Buna, Kurân ifadesiyle, "hüdâ" denilmektedir.

4. Aydınlatma. Bu evreye ulaşmış olan ruh, diğer evrelerde bulunan ruhları, güneş gibi aydınlatır. Bu ruh, verici duruma ulaşmıştır. Fakat, burada, verici kadar alıcı ruhların durumu da önemlidir. Kur'ân ifadesiyle, "rahmet" kılınan bu ruhlardan istifade edilebilmesi için, yüzün o tarafa çevirilmesi ve arada perde bulunmaması gerekir. Hasta olduğunu kabul etmemekte inat edildiği sürece, faydalanma düşünülemez. Bu yüzden, özellikle "inananlara rahmet" ifadesi vurgulanır.[3] Her dört evreyle ilgili yeterli açıklamalarda bulunan Kur'ân da, bu anlamda "öğüt, şifa, hüdâ ve rahmet" diye isimlendirilmiştir.[4]

---

[1] A.e., c. XVI, s. 187.

[2] A.e., c.XVII, s.122; **Risâle fî Tefsîri Sûreti'l-A'lâ**, s.180.

[3] **el-Mefâtîh**, c. XVII, s. 122.

[4] A.e., c. XXI, s.35

O halde, aklımızın ulaştığı şu hüküm doğrudur: İnsanın mutluluğu doğru ve gerçek düşüncelerle, inançlarla ve uygulamalarla mümkündür. Fakat, bunların neler olduğunu öğrenmek konusunda peygamberlere ihtiyaç vardır. Üstelik, ruhların çoğunda bilgisizlik, noksanlık, dünya tutkusu hakim durumdadır.[1] Bunun en büyük sebebi ise, insanların, dünyada yaşarken, dünyevî çeşitli hazlar tatmalarına karşın, uhrevî haz ve mutlulukları tatmamış olmalarıdır. Bunun tabiî sonucu olarak çoğu insan, tek hedef olarak dünya hayatını ve hazlarını tercih etmektedir. Bu yüzden, gerçek anlamda ve kalıcı mutluluğun kazanılabilmesi için, Allah, peygamber ve meâd ile ilgili bilgileri kazanmaya öncelik verilmelidir. Zaten, bütün kutsal kitapların ve peygamberlerin gönderilmesindeki amaç, bu üç konudaki bilgileri insanlara açıklamaktır.[2]

Şu halde, kesbî ahlâkın güzelleştirilmesi için öncelikle, arka planında yetkinlik isteği yatan haz, mutluluk, iyi, faydalı gibi kavramlara yönelik, yanlış ve yerleşik bilgilerin, inançların, bağımlılıkların giderilmesi gerekmektedir. Bu ise, gerçek yetkinliğin, gerçek hazzın, mutluluğun, iyinin ne olduğunu ortaya koymakla gerçekleştirilebilir. Bunun en etkili yöntemi de, her iki tarafı örnekler yoluyla karşılaştırmadan geçmektedir. İşte bu husus, ahlâkın nazarî yönüyle ilgilidir. Kötü ahlâkın her biri üzerinde durularak, nasıl tedavi edileceğinin ve güzel ahlâkın her birinin nasıl kazanılacağının uygulamalı örnekleri ise, ahlâkın amelî yönüyle ilgilidir.

Düşünürümüz, yetkinliği, iyiliği, mutluluğu, hazzı çoğu kez birbirinin yerine kullanarak yorumlarda bulunur. Bunları, geçici ve kalıcı diye ikiye ayırmak mümkündür. Şimdi, Râzî'nin bu konulardaki görüşleri üzerinde durulacaktır.

E. MUTLULUK, HAZ VE ERDEM

Mutluluk ve hazzın veya bunlarla eş anlamlı kullanılabilen kavramların tam tarifini yapma gayretlerini "boşuna ve faydasız çabalar" olarak niteleyen Râzî'ye göre, nihayetinde bu tariflerin hepsi de, tarif edilecek olanı, ondan daha gizli olan ve daha zor tasavvur edilebilen kavramlarla tanımlamaya çalışır. Halbuki, tarif, bilinmeyeni bilinenle izah etmek demektir. Mutluluk, haz, elem gibi kavramlar, tarife gerek kal-

[1] A.e., c. XVII, s. 120.

[2] **Risâle fî Tefsîri Sûreti'l-A'lâ**, s.180, 182.

mayacak, yahut, tarif edilemeyecek tarzda açık ve belirgin olan vicdânî hususlardır. Üstelik, her akıl ve idrâk sahibi insan haz ile elemin, mutluluk ile mutsuzluğun farkını, bunlarla diğer kavramlar arasındaki ayırımı yapabilmektedir.

Meselâ, "haz, uygun olanı idrâk, elem ise uygun olmayanı idrâktir" diye tanımlanmaktadır. Halbuki, "uygun olan" ile "uygun olmayan" tasavvuru, ancak açıklandıktan sonra anlaşılmaktadır. Bu iki tasavvuru (uygun, uygun olmayan) zihinde canlandırmak, lezzetli yemekleri yerken, hoş nağmeleri dinlerken ruhumuzda hissettiğimiz özel halleri tasavvur etmekten daha zordur.[1]

Ebû Bekr b. Zekeriyya'nın haz ve elem tanımları da düşünürümüzün tenkitlerine maruz kalmaktadır. Hazzı "elemden kurtuluş (halâs)"[2] veya "mevcut elemin yok olması" olarak tanımlayan[3] Ebû Bekr er-Râzî'ye göre, "tabiî halden ayrılış (uzaklaşma, hurûc) elem, tabiî olmayan halden ayrılış ise haz" olarak kabul edilmelidir.[4] Hazzın varlığını ve gerçekliğini kabul etmeyen bu tanımları, düşünürümüzün şu açılardan reddettiğini görmekteyiz:

Anlaşılacağı üzere bu tanımlar, sadece "his duyuları" asıl alınarak yapılmıştır. Başka bir deyişle, tanımlarda, arazla ilgili durum, zatın durumu olarak ele alınmaktadır. Bu anlayışa göre, haz ancak, idrâkle gerçekleşir. Zira, hissî idrâk ve özellikle de dokunma duyusu, zıt olandan etkilenme söz konusu olduğu zaman gerçekleşmektedir. Öyleyse, his duyusunun edilgenliği, ondaki halin değişmesini gerektirir ve bundan bir keyfiyet oluşur. Sonra, bu keyfiyet yerleşik hale gelince, etkilenme ve şuur durumu ortaya çıkmadığı için, haz da gerçekleşmez. Şu halde, Ebu Bekir er-Râzî, dokunma hazzının sadece "gayr-ı tabiî halin değişmesi sırasında gerçekleşmesi"ni göz önüne alarak, hazzı, bizzat bu "etkileniş" olarak kabul etmiştir.[5]

Halbuki, şu durumlarda bu tanım geçersiz kalmaktadır: İnsan, hiç görmediği, hiç bilmediği güzel bir sureti görmekle haz duyabilir. Böyle olunca, "bu görme hazzı o surete yönelik 'özlem elemi'nin giderilmesidir, özlem eleminden kurtuluştur", di-

---

[1] **el-Mebâhis,** c. I. s. 513-514; **el-Mulahhas,** vr. 177a. 345a; **en-Nihâye,** vr. 230a; **Ş. el-'Uyûn,** c. III. s. 135; **Ş. el-İşârât,** s. 440-441.

[2] **el-Muhassal,** s. 156.

[3] **Ş.el-İşârât,** s. 435.

[4] **el-Mebâhis,** c. I. s. 512.

[5] **el-Mebâhis,** c. I. s. 512-513; **el-Mulahhas,** vr. 177b.

yemeyiz.[1] Yine, kendi bilgisi, kendi talebi ve beklentisi olmaksızın, insan, büyük bir servete konabilir, büyük bir makama gelebilir. Bu durumda, "bunlar 'talep ve beklenti elemi'ni giderdiği için haz verir" diyemeyiz.[2]

Ebû Bekr er-Râzî'nin tanımları, hazzın yokluğunu, elemin varlığını ve gerçekliğini esas almaktadır, diyen Râzî'ye göre, konuya sadece elem açısından bakıldığında, bütün düşünürler "elemin gerçekliği" noktasında zaten hemfikirdirler.[3] Sonuç olarak, hazzın yokluğunu savunan Ebû Bekr er-Râzî'nin tanımını, Mantık ilmi açısından yanlış kabul eden düşünürümüz, hazzın varlığını ve gerçekliğini savunmaktadır. Bununla birlikte, şu noktaya da dikkat çekmektedir: "Yaşanan hayatta, insanların genel durumu incelendiği zaman, hazzın eleme oranla çok az olduğu şüphe götürmez bir gerçekliğe sahiptir". İşte bu düşüncede ısrarlı olan Râzî, filozofların iyilik ve kötülük problemini çözmeye yönelik ifadelerinin, Tanrı, evren ve insan üçgenindeki ilişkiler konusunda asıl aldıkları felsefî görüşlerle çeliştiğini ortaya koymaya çalışır.[4]

[1] **el-Mebâhis,** c. I, s. 513; **el-Mulahhas,** vr.177b; **Ş. el-İşârât,** s. 435; **el-Muhassal,** s. 156.

[2] **el-Mebâhis,** c. I, s. 513.

[3] **Ş.el-İşârât,** s. 435.

[1] Râzî'ye göre, filozofların hayır ve şer konusundaki genel kanaatleri şu cümleyle özetlenebilir: "Hayır, bir şeyin varlığından, şer ise bir şeyin yokluğundan ibarettir". Bu görüşü açıklamak amacıyla ileri sürdükleri örneklerden birisi şudur: Bir insanın bir diğerini bıçaklayarak öldürmesi ele alındığında, "insan öldürmek (katl) şerdir" denir. Fakat, bu olayı incelediğimizde şerrin, aslında sadece yokluklardan ibaret olduğunu görürüz. Katilin öldürmeye güç yetirmesi, onun açısından yetkinliktir. Bıçağın kesici olması, bıçak açısından yetkinliktir. Bu yetkinlikler aynı zamanda onlar açısından hayırdır ve var olmakla ilgilidir. Kesilen uzvun, kesilmeye elverişli olması da hayırdır. Bıçaktan etkilenmeyecek şekilde sert olması, insan açısından, o uzvun canlı olamayacağı anlamına geleceği için, şer olacaktır. Maktûlün hayatını kaybetmesi, beden bütünlüğünün kaybolması açısından bakıldığında, şer diye nitelenecektir. Fakat, bunlar, yoklukla ilgili hususlardır. O halde, "hayır" var olmakla, "şer" yok olmakla ilgilidir. (**Ş.el-İşârât,** s. 434) Aynı anlayış doğrultusunda, filozoflar, evrenin ve insanın yaratılışındaki amacı, hayır olarak belirlerler. Varlık sahasına giren şerri ise, hayrın varlığı ve bilinebilmesi açısından zorunlu ve fakat, yoklukla ilgili "görece şer"olarak kabul ederler. Buna göre, kendisi sırf hayır olan ve hayrın, cömertliğin, rahmetin kaynağı olan Tanrı, hikmeti gereği, şu beş kısım varlıktan sadece ilk ikisini varlık sahasına sokmuştur: (1) Sırf hayır olanlar, (2) hayır yönü ağır basanlar, (3) hayır ve şer yönü eşit olanlar, (4) şerri ağır basanlar, (5) sırf şer olanlar. İkinci kısmın niçin var olması gerektiğini "az olan şer yüzünden, çok olan hayrın var edilmemesi çok şerdir" cümlesiyle açıklar ve şu örneği verirler: Ateş, varlığıyla ve sahip olduğu özelliklerle çok büyük hayırların kaynağıdır. Fakat, bazı durumlarda, meselâ insan bedenine temas ettiği zaman görece olarak "ateş şerdir" denilir ve aslında bedende bazı yokluklara sebep olduğu için ilintisel bir şerlik içerir. Bizatihi şer değildir. Diğer üç kısım ise varlık sahasında yoktur. Çünkü, dünyaya baktığımızda hastalık ve elem her ne kadar çok görünse de, sağlık daha çoktur, daha ağır basar. Maksat, ağır basan hayrın var olması olduğuna göre, ona eşlik etmesi kaçınılmaz olan az şerrin de dolaylı ve araç amaç şeklinde varlık sahasında bulunması kaçınılmazdır (**Ş.el-İşârât,** s. 433-434). Râzî'ye göre bu felsefî yorumlar, felsefî temeller açısından sorunlu gözükmektedir. Öncelikle, hayır ve şerrin bu şekilde varlık sahasına girmesi ve bunun inâyetle, yaratma konusuyla irtibatlandırılabilmesi için, Tanrı'nın irade ve tercih sahibi olduğunun kabul edilmesi gerekecektir. Halbuki filozoflar, Fâil-i Muhtâr anlayışını kabul etmezler. Böyle olunca, "Tanrı, şerri niçin var etmiştir" diye sorulamaz. Zira, âlem, Tanrı'nın irade ve tercihi ile değil, zatı öyle gerektirdiği için,

zatına yönelik bilgisi öyle gerektirdiği için var olmuştur, düşüncesi asıl alınmaktadır (A. e., s. 434). O halde felsefî açıdan sorulması doğru olmayan bir soruya, yine felsefî açıdan reddedilen esaslara dayanılarak cevap verilmektedir. Muhtemelen bu çelişkiyi giderebilmek için filozoflar, varlıkla değil yoklukla şerri nitelemekte, yani gerçekte şer diye bir şeyin mevcut bulunmadığını, varlığının ise sadece görece olduğunu belirtmektedirler.

Râzî'ye göre ikinci sorun şudur: Şer, yoklukla ilgili bir kavram olarak asıl alınıyorsa ve gerçek anlamda şer mevcut değildir, deniliyorsa "Az şer yüzünden çok hayrın var edilmemesi (terk edilmesi) çok şerdir" önermesi mantıklı olmayacaktır. Çünkü, bu önermenin konusu "az şer yüzünden çok hayrın var edilmemesi" dir, "çok şerdir" ise yüklemidir. Bu durumda, yüklemli önermenin konusu ile yüklemi aynı olmaktadır ki, önermenin hiçbir faydası kalmamaktadır (A. e., s. 434; **Ş. el-'Uyûn**, c. III, s. 132). Eğer, "çok şerdir" yüklemindeki şer ile "elem" kastediliyorsa, önerme şu anlama gelecektir: "Çok hayrın az şer yüzünden var edilmemesi, çok (büyük) elemdir". Bu durumda önerme yine faydasız kalacaktır. Çünkü, âlem var kılınmasa, ne haz, ne elem, ne şer, ne de mutluluk var olacaktır. Diğer ifadeyle, hayrı şerrine ağır basan varlıkların yaratılmaması çok elem meydana getirecekse, hiçbir şeyin yaratılmaması, hiçbir elem meydana getirmeyecektir (**Ş. el-'Uyûn**, c. III, s. 132). Yine, şer, elem olarak kabul ediliyorsa biliyoruz ki, insanların hayatındaki elemler, filozofların savunduklarının aksine, hazlardan ve nötr durumlardan çok daha fazladır. İnsanların yaratılmasından maksat, az sayıdaki hazzın veya hayrın onlara ulaşması ise, bu, daha büyük bir şerdir. Çünkü, insan hiç yaratılmamış olsa, kendisine az hayır ulaşmadığı gibi, çok şer de ulaşmamış olacaktır. Bu ise, insanın yaratılmama durumunun hayır olacağını gösterir. İşte bu zorlu noktada filozoflar, "Tanrı niçin yarattı" sorusunun, sebep sorduğunu belirtirler ve "Tanrı, harici ve ayrı bir sebepten ötürü âlemi yaratmış değil, kendi zatına yönelik bilgisinden âlem feyezân etmiştir. Bu yüzden, yaratılmışlar dünyasında şerrin niçin bulunduğu sorulamaz" derler. Bu itiraf ise, az şerrin niçin bulunduğunu açıklama çabasının doğru olmadığını gösterir.Tanrı'nın fiilleri konusunda, biz insanların bildiği anlamdaki iyi kötü kavramının geçerli olmadığını savunan Eş'ariler, Fâil-i Muhtâr anlayışını kabul ettiklerinden, O'nun her fiilinin O'nun açısından doğru ve iyi olduğunu savunurlar. İyi ve kötü kavramının hem insan hem de Tanrı fiilleri açısından aklî olduğunu söyleyen Mu'tezile'ye göre, insanların yaratılış sebebi, bu dünyada faydalı ve hayır olan şeylere kavuşmalarıdır (**Ş. el-İşârât**, s. 436).

Râzî'ye göre ise, insanların yaratılma sebebi, sadece dünyadaki hazlara kavuşturulmalarından ibaret olmamalıdır. Çünkü, dünyevî hazlar, elemlere nisbetle denizden damla gibidir. Olsa olsa bu sebep, ahiretteki faydalara kavuşmalarının istenilmesidir. Râzî, kendi tecrübesinden yola çıkarak şöyle der: "Allah'ın lütfuyla, çoğukez sağlık ve selâmet içinde bulundum. Bu hususta birçoklarına kıyasla seçkin durumda sayılırım. Buna rağmen, kendime dönüp, "gerçek" hazlarla diğer haz ve elemleri karşılaştırdığımda şu sonuca ulaşıyorum: Hazlar, elemlere oranla çok azdır. Böyle olunca bu kadar çok elemin mukabilinde bu kadar az olan hazların hedeflenmesi nasıl düşünülebilir? Eğer ümit ettiğimiz uhrevî büyük hazlar olmasaydı, sürekli yokluk (hiç yaratılmamışlık) daha uygun olurdu." (A. e., s.436).

Henüz 30-33 yaşlarındayken bu kanaate sahip olan Râzî'ye göre, Ebû Bekr er-Râzî'ye ait haz ve elem tanımı, mantıkî tanım olarak her ne kadar yanlış ise de, halkta hâkim olan genel durum göz önüne alındığı zaman, büyük ölçüde doğruluk payı içermektedir. Çünkü, idrâk edilmeden önce varlığından habersiz bulunulan ve bilinmediği için bir arayış, bir arzu, bir özlem, bir ihtiyaç elemine konu olmayan sesleri, nağmeleri, şekilleri vb. şeyleri idrâk etmekle hazlanmak çok nadir gerçekleşmektedir. Halbuki, yeme ve içmede, güzel elbiseleri giymede, hoş sesleri duymada, güzel şekilleri görmede vb. durumlarda alınan hazlar, daha önce yaşandığı veya bilindiği için, bir özlem, bir arzu, bir ihtiyaç eleminin giderilmesi şeklinde sık sık gerçekleşmektedir. Dolayısıyla, insanlarda ağır basan yön, daha ziyade, "elemin giderilmesi" tarzındaki haz olmaktadır. Sağlıklı olmak da aynı şekildedir ve "bedenin, elemlerden uzak bulunması sağlıktır", denilebilir. Sağlığın haz verici olduğunu söyleyemiyoruz. Zira, haz, ruhî bir durumdur ve ancak değişiklik yaşandığı zaman, varlığının şuurunda olunur. Hastalık eleminden kurtulunca, sağlık hazzı alınır, fakat, sağlıklı olmak sürdüğü sürece, hal değişikliği olmayacağı için, haz da duyulmamaktadır. Ruhî, bedenî ve harici zararlardan uzak olmak da, elemi giderme veya eleme ileten sebepleri giderme anlamı içermektedir. Yine, hayatta kalmanın gereklerini (ev, mal, gelir vb.) sağlamak da, vuku bulan veya bulabilecek elemleri uzaklaştırma çabasıdır. Bütün bunlara karşın, elemlerin sayısı, sayılamayacak kadar çoktur. Bunların bazısı güçlü elemlerdir, hastalıklar gibi. Bazıları zayıftır, insan hayatının ayrılmaz parçası görülen üzüntüler, dertler, korkular, endişeler, zorluklar, öfkeler, acıkma, susama, ihtiyaç temini için çalışma, meslek sahibi olma, elem verici görüntüler, sözler, kokular...sinek ısırmasına varıncaya kadar

Râzî'nin en çok üzerinde durduğu ve tenkit ettiği tanım ise, İbn Sînâ'nın şahsında filozoflara atfettiği şu tanımdır: "Haz, uygun olanı idrâk etmek, elem ise uygun olmayanı idrâk etmektir". Bu tanıma dayanarak ve hissî hazlara kıyas yaparak, aklî hazların üstünlüğünü kanıtlamaya çalışmaları ve ayrıca, ölüm sonrasında "ruhun, aklî idrâklerle haz duyacağı" temeline dayanan mutluluk ve mutsuzluk (saadet ve şekâvet) karşılaştırmalarında bulunmaları, Râzî tarafından tenkit edilir.

Düşünürümüz önce, İbn Sînâ tarafından yapılan haz ve elemin tariflerinde farklılıklar bulunduğuna dikkat çeker. İbn Sînâ, birçok eserinde "Haz, uygun olanı idrâktir. Uygun olan ise, bir şeye ait özel yetkinliktir. Elem ise uygun olmayanı idrâktir", demektedir.[1] Büyük eseri *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât*'ında, "Haz, uygun olanı sadece uygun olması açısından idrâktir" şeklinde belirtirken[2], yine aynı eserde, "Her nefsânî gücün kendine özgü bir hazzı ve iyisi (hayr), bir elemi ve kötüsü (şer) vardır. Hepsi de, bunların şuurunda olma noktasında ortaktır" ifadesine yer verir.[3] *el-Edviyetü'l-Kalbiyye*'de "Haz, idrâk gücüne özgü yetkinliğin gerçekleştiğini idrâk etmektir"[4] demesine karşın, yine aynı eserinde şu açıklamada bulunur: "Tabiî hale geçişin başlaması sırasında haz duyulmasının sebebi, idrâkin (o anda) gerçekleşiyor olmasıdır. Zira, idrâkin gerçekleşmesi, tabiî olmayan halden ayrılışa ve haz da buna (idrâke) eşlik etmektedir. Bu yüzden, tabiî olmayan halden ayrılış ve tabiî hale geçiş, hazzın sebebi sanılmıştır. Halbuki hazzın sebebi, yetkinliğin idrâkinden başka bir şey değildir."[5]

Râzî, bu son ifadeyi kastederek, hazzın sebebi, yetkinliğin idrâk edilmesi olarak gösterildiğine göre, hazzın, idrâkten farklı olması gerekir, der. Çünkü, bir şey, kendisinin sebebi olamaz.[6]

---

bir sürü elem. O halde, arzu, beklenti, ihtiyaç ve özlem elemine dayanmaksızın gerçekleşen hazlar, çok çok azdır, diyebiliriz (A. e., s. 435).

[1] **el-Mebâhis**, c. I, s. 513.

[2] **el-Mebâhis**, c. I, s. 513; İbn Sînâ, **eş-Şifâ / el-İlâhiyyât**, c. II, s. 369; **en-Necât**, s. 245.

[3] **el-Mebâhis**, c. I, s. 513; İbn Sînâ, **eş-Şifâ / el-İlâhiyyât**, c. II, s. 423; **en-Necât**, s. 291; **Ahvâlu'n-Nefs**, s.128.

[4] **el-Mebâhis**, c. I, s. 513; **en-Necât**, s. 246.

[5] **el-Mebâhis**, c. I, s. 513.

[6] **el-Mebâhis**, c. I, s. 514; **Ş. el-'Uyûn**, c. III, s. 134-135.

İbn Sînâ "uygun olan" ifadesiyle ne kastedildiğini, diğer bir deyişle "uygun" kavramını açıklamak suretiyle de tanımda bulunur ve şöyle der: "Haz, idrâk eden açısından yetkinlik ve iyi (hayır) olarak görülen şeye, sadece yetkinlik ve iyi olması açısından ulaşmayı idrâk etmektir. Elem ise, idrâk eden açısından noksanlık ve kötü (şer) görülen şeye, sadece noksanlık ve kötü olması açısından ulaşmayı idrâk etmektir." Bu tanımda "sadece...olması açısından" diye sınırlamada bulunmasının sebebi ise şudur: Bir şey bir açıdan yetkinlik ve iyi olabilirken, bir başka açıdan böyle olmayabilir ve o zaman onu idrâk etmek haz diye nitelendirilmez.

Fakat, Râzî'ye göre bu tanımın anlaşılabilmesi için önce iyi ve kötünün, yetkinlik ve noksanlığın ne olduğunu bilmek gerekmektedir. İyi ve kötü kavramını filozoflar iki şekilde açıklarlar. İlki, İbn Sînâ'nın tercih ettiği gibi, "iyi, var olmakla (varlıkla) ilgili durumdur, kötü ise yok olmakla (yoklukla) ilgili durumdur" açıklamasıdır. Bu taktirde "haz, iyiyi idrâk, elem ise kötüyü idrâktir" sözü "haz, var olanı (mevcudu) idrâk, elem ise yok olanı (ma'dûmu) idrâktir" şeklinde anlaşılacaktır. Fakat, bu anlam, Râzî düşüncesine göre tamamiyle geçersiz olmaktadır. Çünkü, (a) beden organlarının ateşle temas sonucu yanmasının, karla kaplanarak donmasının haz olması gerekecektir. Zira, o esnada kişi, var olanı idrâk etmektedir. Yine, itici ve eziyet verici sesleri duymak, kokuları koklamak, şekilleri görmek de haz olmalıdır. "Biz, bunları idrâk etmek hazdır, demiyoruz" denilebilir. O halde, tanımını yapmaya çalıştığımız hazzı, bu kavramlarla tanımlayamayacağımızı da kabul etmeliyiz. (b) Elem konusu ise daha sorunludur. Zira, yokluk, hissedilebilen bir şey değildir.

İkinci açıklama "iyi, hazdır veya hazza sebep olandır, kötü ise elemdir veya eleme sebep olandır" şeklindedir ve meşhur olan açıklama budur. Buna göre, tanım şu hale dönüşür: "Haz, hazzı veya hazza ileten şeyi idrâktir, elem ise elemi veya eleme ileten şeyi idrâktir." Halbuki bu ifade tanım olamaz. Sonuçta, İbn Sînâ hangi açıklamayı, hangi anlamı esas alsa sorun yine çözümsüz kalmaktadır.[1]

Düşünürümüzün belirttiğine göre, yetkinlik ve noksanlık kavramlarının ne anlama geldiğini belirleme konusunda da benzer durumlar yaşanmaktadır. Çoğu filozof, yetkinlik kavramını "bir şeyin, o şeyle nitelenebilecek şey için gerçekleşmesi" (bir şeyin kabiliyeti, neyi kazanmasına imkân tanıyorsa onu bilfiil kazanması) şek-

[1] **Ş. el-İşârât**, s. 440.

linde açıklarlar. Fakat, bu taktirde, cehalet ve kötü ahlâkın da yetkinlik olarak kabul edilmesi gerekecektir. Çünkü, bunlar, ruhun kabullenebileceği, vasıflanabileceği niteliklerdir. Yine, cisimlerin kabullenebileceği çarpık ve tuhaf şekillerin, düzensiz bileşimlerin de yetkinlik sayılması gerekecektir. Sonuç olarak, bu tanım da, hazzı ve elemi açıklayabilen bir tanım gözükmemektedir.[1]

Peki, şu halde, düşünürümüze göre haz ve elem tanımı konusunda ne yapılabilir? Ona göre yapılacak tek şey, şu itirafi ve tespiti kabul etmektir: Sonradan kazanılan hüküm vermeler (tasdikler), en sonunda, delile muhtaç olmayan (fitrî) hüküm vermelere dayanmak zorunda ise, sonradan kazanılan tasavvurlar da, en nihayetinde, tanıma muhtaç olmayan vicdânî tasavvurlara dayanmak zorundadır. Bir insan, kendisinde hissettiği haz ve elemi "bilmesinde" (veya bir başkasına bildirmesinde) "delile dayalı doğrulamaya" gerek duymadığı gibi, var olduklarını tasdike dayanan "haz ve elem tasavvurları"nı tanımlanmaya da ihtiyaç hissetmez. Şu halde, haz ve elem, tanımlanmalarına ihtiyaç duyulmayan iki ayrı hakikattir.[2]

Râzî, "haz, uygun olanı idrâktir" tanımının kabul edilmesi durumunda, bu tanımı savunan filozoflar açısından, başka hangi sorunların söz konusu olacağını da göstermeye çalışır.

Tanımda geçen "uygun olan" ifadesi, bazı filozoflarca "beden mizacına uygun olan" diye açıklanırken, bazılarınca "bir şeyin zatının veya herhangi bir halinin yetkinliği neyi içeriyorsa, (uygun olan) odur" denilmektedir.[3] Her iki grup da, idrâkin kendisi ve idrâk olunan ne kadar yetkin ise haz da o kadar tam olur, kanaatindedir. O halde, diyor Râzî, beden mizacına bağlı olmayan hazlar da var demeniz gerekir. Meselâ, akranlarına üstün olmak, yönetici olmak hazzı, mizaca uygun olanı idrâk etmek değildir. Hatta, hayvanlar bile, yeme hazzını yavru sevgisine tercih etmiyor, kendi yiyeceğini yemeyip, yavrusuna yedirmekten haz alıyor.[4] Üstelik, haz almaya sebep olan bir yiyeceği yemek, bazen haz verirken, bir başka zaman haz vermeyebilir.[1]

Aynı durum, Tanrı'nın haz sahibi olduğunu iddia etmelerinde de geçerlidir. Çünkü, filozoflar, "Tanrı kendi zatını idrâk etmekten haz duyar" demektedirler. Bu

---

[1] A.e., 440-441.

[2] **el-Mebâhis**, c. I, s. 514; **Ş. el-'Uyûn**, c. III, s. 134-135.

[3] **en-Nihâye**, vr. 230b, 319b.

[4] A.e., vr. 231a.

taktirde, Tanrı zatının Tanrı zatına uygun olduğunu söylememiz gerekir ki mantıklı değildir. Zira, uygunluk iki şey arasında söz konusu olabilir.[2]

Filozoflar, "uygun olan" kavramından maksat, kendi varlığımızın devamlılığını ve ideal durumlarımızın sürekliliğini sağlayan şeylerdir, diyebilirler. Bu durumda, Râzî'ye göre, maddî ve manevî varlığımız açısından bu anlamın ne derece geçerli olduğuna bakmamız gerekmektedir. Meşelâ, beden sağlığımızın devamlılığını sağlayan gıdaları ele alalım. Bu durumda, "uygun olan her gıdayı idrâk etmek haz verir" diyebilir miyiz?[3]

Aynı anlayışa göre, "Tanrı'yı idrâk, O'nu bilmektir. O'nu bilmek, uygun olanı bilmektir. Çünkü, Tanrı'yı bilmek ruhumuza uygun olandır" demek, ne derece doğru olacaktır? Gıdanın bize uygun olması, bizim bir parçamız haline dönüşüp, bedeni güçlendirmesi anlamındadır. Fakat, aynı açıdan, Tanrı'yı bilmenin bize uygunluğunu söylememiz imkânsızdır. O halde, Tanrı'yı bilmenin ruhumuza uygunluğu başka bir anlam taşımalıdır. Bu taktirde "uygun olanı idrâk etmek" ifadesi, anlamda değil sadece lafızda ortaklık içermektedir. Diğer bir deyişle, cismânî uygunu, cisim olmayan uygundan ayırmamız ve tabi ki bu ikisine yönelik idrâkin farklı olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Bu fark kabul edildiğinde ise, cismânî idrâkin haz vermesine dayanarak, diğer idrâkin, yani aklî (ruhî) idrâkin de haz verdiğini söylemek doğru olmayacaktır.[1]

Râzî, bu problemi çözmek amacıyla filozofların, cismânî haz ile aklî (ruhî) haz arasında ayırımda bulunarak, şu açıklamayı ileri sürdüklerini belirtir: Tanrı'yı idrâkteki haz, O'nu bilmekten değil, O'nu bildiğimizi bilmekten kaynaklanır. Çünkü,, "bize uygun olan şey, Tanrı'yı bilmemizdir" derken, ruhların ancak bu bilgi için yaratılmış olduğunu ifade ediyoruz. İşte bu bilgi (bu idrâk) gerçekleşince, ruha uygun olan gerçekleşmiş olur. Bunun gerçekleştiğini bildiğimizde, uygun olanı idrâk etmiş oluruz.

Fakat, bu açıklama, düşünürümüze göre, bir başka yanlış tutumu ortaya çıkarmaktadır. Çünkü, filozoflar bu açıklamaya rağmen, uygun olanı idrâk etmenin hazzı

---

[1] A.e., vr. 231b.

[2] A.e., vr. 231b-232a.

[3] **el-Mulahhas**, vr. 345b-346a; **Ş. el-'Uyûn**, c. III, s. 135.

gerektirdiğini, hissî hazlara kıyasta bulunarak, Tanrı'yı idrâk konusuna uygulamaktadırlar. Halbuki, hissî hazlarda haz, tadılanları, dokunulanları, duyulanları, görülenleri, koklananları idrâk etmekten kaynaklanmaktadır, bu idrâklerin gerçekleştiğini bilmekten değil. O halde, Tanrı'yı idrâk etmek, O'nu bilmek, uygun olanı idrâktir, dememiz yanlış olur. O'nu idrâk ettiğimizi idrâk etmemiz uygun olanı idrâktir, dememiz doğrudur. Fakat, bu durumda, hissî idrâklerdeki hazza kıyas yapılması yanlış olur.[2] Çünkü, hissî hazzın temeli (sebebi, kaynağı) akılda bulunmadığı gibi, aklî hazzın temeli de hissî hazda bulunmamaktadır.[3]

Düşünürümüze göre asıl üzerinde durulması gereken problem şudur: Yerken, içerken, cinsel temas sırasında, ruhumuzda özel bir durum meydana gelmektedir. Hissedilenleri hissettiğimizi de biliyoruz. Fakat, haz diye isimlendirilen bu özel durum (a) bu idrâkin kendisi midir? Yoksa (b) farklı bir şey midir? Farklı ise bunu bilebilir miyiz, veya nasıl bilebiliriz?

Şimdi ilk ihtimali ele alalım ve "haz, uygun olanı idrâkten başkası değildir" diyelim. Bu durumda haz, idrâk edişin ismi olmaktadır ve bunda sorun yoktur. Fakat, bu, sadece beden mizacımıza uygun olanı, yani cismânî uygunları idrâk etmek konusunda geçerli olmaktadır. Ancak, bu sınırlama da, tanımı desteklememektedir. Çünkü, insan, güzel görüntülere bakar, güzel nağmeler duyar, leziz yemekler yer, fakat, haz almayabilir. Yine, haz dediğimiz özel ruhî durum, uygun olanları idrâk etmeden de gerçekleşebilir. Hatta, kişi, kendi mizacına uygun olmayanları idrâk etmekten de haz duyabilir. Aynı husus, elemler için de geçerlidir. Bu ihtimaller açık delillerle isbat edilemese bile, en azından reddedilemez derecededir.[4] Zaten, haz ve elem konusunun kendisi, açık delillerle işlenebilecek, mantikî kesin belirlemelere el verecek bir konu olmayıp tecrübeye dayalıdır.

Fakat, filozoflar hazzın, uygun olanı idrâke eşlik etmesine ve âdetâ ayrılmaz bir ikili olmasına dayanarak, haz ile idrâki farklı iki şey olarak görmezler. Halbuki, diyor Râzî, biz insanlardaki, özellikle cismânî hazlarda görülen bu birliktelik, idrâkin

---

[1] **el-Mulahhas**, vr. 346ab.

[2] A.e., vr. 346b.

[3] **en-Nihâye**, vr. 322a.

[4] **el-Mebâhis,** c. I, s. 514; **el-Mulahhas,** vr. 177ab; **en-Nihâye,** vr. 230b.

ve hazzın farklı olmamasını gerektirmez. Çünkü, iki farklı şeyin, biri diğerinden bağımsız halde bulunması mümkün olabilir, fakat, zorunlu olmayabilir.[1]

Bu durumda ikinci ihtimali ele almalıyız. İdrâk ile haz farklı ise, idrâk, (a) hazzın sebebi olabilir, (b) haz sebebinin şartı olabilir. Her iki durum da, insandaki haz ve idrâkin birlikteliğini gösterir. Fakat, bu birliktelik haz ve idrâkin ayrı şeyler olmadığını, birinin diğeri olmadan gerçekleşemeyeceğini iddia etmek için yeterli olmaz. Diğer bir ifadeyle, hazzın "idrâkin sonucu" olması veya idrâkin şartı olan "mizac dengesinin sonucu" olması, bu idrâkin veya mizaç dengesinin yokluğunda, hazzın da yok olması gerektiğini göstermeyecektir. Zira bir sebebin sona ermesi, onun sonucunun kesinlikle sona ermesini gerektirmez. Belki de, cisimlerle ilgili hazlar, bu sebeple birlikte gerçekleşmektedir, cisim olmayanlarla ilgili hazlar başka bir sebeple gerçekleşmektedir.[2]

İdrâk ve haz birlikteliğinin zorunlu olmadığını savunan düşünürümüze göre, uygun olanı idrâk etmek kesin olarak hazzı gerektirse bile ruh cevheri, hazzın mâhiyetini kabul etmiyor olabilir. O zaman, hazzı gerektirenin ruhta gerçekleşmesi, ruhta, haz oluşmasını gerektirmeyebilir.[3]

Aklî veya ruhî hazlarda da benzer durum söz konusudur. Ruhun, soyutları ve akledilirleri idrâk etmesi, uygun olanı idrâk midir, değil midir? İdrâk, hazzın aynısı kabul edildiği takdirde, "ruhun bu idrâkleri, uygun olanı idrâk değildir" dersek, "beden sonrasında, ruhun, soyutları idrâk etmesi haz verir" diyemeyiz. Eğer, "ruhun bu idrâkleri, uygun olanı idrâktir" dersek, biliyoruz ki, bedenle olduğu sürece ruh, sahip olduğu makullerle (bilgilerle) haz almıyor. Demek ki haz olmadan, uygun olanı idrâk etmek söz konusu olabiliyor.[4]

Filozofların, "ruhun soyutları idrâk etmesine karşın haz alamaması, beden yönetimine dalmış olmasından dolayıdır"[1] şeklindeki açıklamaları, uygun olanı idrâk, haz için sebep olduğu takdirde geçerlidir ve bir engelden ötürü, sebep var olmasına karşın, sonuç gerçekleşememiştir, denilebilir. Fakat, haz, idrâkin aynısı kabul edilince bu özür savunulamaz. Çünkü, bir şeyin gerçekleşmesi sırasında, yine o şeyin engel

---

[1] **en-Nihâye,** vr. 230b; **Ş. el-'Uyûn,** c. III, s. 134.
[2] **en-Nihâye,** vr. 230b, 321a; **el-Metâlib,** c. II, s. 112-113.
[3] **en-Nihâye,** vr. 321b; **Ş. el-İşârât,** s. 443.
[4] **en-Nihâye,** vr. 320a.

olması düşünülemez. O halde, "haz, uygun olanı idrâk etmekten farklıdır", denilmelidir.[2] Üstelik, filozoflar aklî hazların, hissî hazlardan çok daha üstün olduğunu savunurlar. Hatta, aralarında karşılaştırma yapılamaz derecede farklı olduğunu belirtirler.[3] Buna göre, bedenden kaynaklanan bu çok zayıf ve ilintisel halin, üstün güçteki ruhun, hazır bulunan hazzı tatmasına engel olarak kabul edilmesi, mantıklı görülemez.[4]

Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere hem "uygun olan" kavramında, hem uygunu idrâk ile haz denilen ruhî durum aynılığı veya birliktelik ilişkisi konusunda, hem de bedenî hazlarla ruhî hazlar arasında karşılaştırma hususunda, Râzî'ye göre, birçok sorunlara ve yanlışlıklara sebep olan haz ve elem tanımlarının geçerliliği ve yeterliliği mümkün görünmemektedir.

1. Haz Çeşitleri

Düşünürümüz, tanım konusunun ardından mutlulukların, yetkinliklerin, erdemlerin, hazların çeşitlerini üç sınıf halinde sunar:

1. Ruhla ilgili olanlar: (a) Nazarî güçle, bilgi ile ilgili olanlar. Bunların en üstünü, Tanrı'ya yönelik bilginin (marifetin) gerçekleşmesidir. (b) Amelî güçle ilgili olanlar. Bu âlem cisimleri ve öncelikle beden cismi üzerindeki tasarruflarımız. Bunların en üstünü salih ameller, üstün ahlâk ve ibadetler diye belirtilebilir. Bu ikisinin birlikteliği "hikmet" adını alır.

2. Bedenle ilgili olanlar: Sağlık ve güzellik, bedenî güçlerin yetkinliği, sevinç ve haz içinde uzun ömür.

3. Haricî olanlar: (a) Ana-baba, evlat, yakınlar, arkadaşlar, yardımcılar vb. in varlığı. (b) Servet (mal) ve makam (şöhret).

Bu sınıflamadaki sıralama, kıymet ve öncelikleri göz önüne alınarak yapılmıştır ve cisimler âlemiyle ilgili olanların hepsi de, ruhla ilgili olanları kazanmak için hizmetçi ve araç durumundadır. İdeal olarak öyle olmalıdır.[5] Düşünürümüzün ifade

---

[1] İbn Sînâ, **en-Necât,** s. 246; Râzî, **Ş. el-İşârât,** s. 444.

[2] **en-Nihâye,** vr. 320b; **el-Mulahhas,** vr.346b-347a; **Ş. el-İşârât,** s. 443; **Ş. el-'Uyûn,** c. III, s. 166-167.

[3] İbn Sînâ, **en-Necât,** s. 246, 293-294.

[4] **el-Mulahhas,** vr. 347a.

[5] **el-Mefâtîh,** c. V, s. 204; c. VII, s. 73; c. X, s. 84; c. XVI, s. 105; c. XIX, s. 231-232; c. XXVI, s. 188; c. XXVII, s. 122; c. XXXII, s. 76-77.

ettiği bu sınıflamada dikkat edilmesi gereken nokta, hepsinin de "mutluluk, yetkinlik, erdem" olarak görülmesi ve sadece "haz" olarak sunulmuş olmamasıdır.

Râzî nazarında, insanların büyük çoğunluğu, çeşitli sebeplerden dolayı, sadece cismânî hazları asıl alarak mutluluk elde etme peşindedirler. O halde, aklî veya ruhî hazlar ile cismânî veya bedenî hazlar arasında karşılaştırmalarda bulunarak, bu yanlış kanaatlerden uzaklaşmak ve her iki haz sınıfının da, her iki yetkinlik ve mutluluğun da birlikteliğinin ideal olduğunu bilmek gerekir. Birini diğerine tercih yerine, her ikisinin de kazanılması, aklen ve dinen doğru olandır. Bu yüzden Râzî, cismânî hazların bizâtihî kendisini yerilmiş veya yasaklanmış görüyor değildir. Bunlara bağlanmayı, sadece bunları hedef edinmeyi yanlış görürken, ruhî yetkinliğin ve ruhî hazların kazanılmasında araç olarak kullanımlarını asıl almaktadır. Bu yüzden, ruhbanlık uygulamasının dinen doğru karşılanmadığını ifade eder.[1]

Bir diğer önemli husus, Râzî'nin kastettiği aklî, yani ruhî hazzın ne anlama geldiğidir. Hazları hissî hazlar, hayalî (vehmî) hazlar (şöhret, makam gibi) ve aklî hazlar diye üç kısma ayırmakla birlikte bu hazları (özellikle üçüncü kısım hazları) hiç yaşamaksızın, sadece teorik olark bunları birbiriyle karşılaştırıp değerlidir, değersizdir sonucuna ulaşmanın sağlıklı ve bilimsel olmadığını belirtir. Daha doğrusu, bu haz çeşitlerini sadece haz olarak karşılaştırmak, hazların bizzat kendileri farklı farklı ruhî durumlar olduğu için, bizzat yaşandıktan sonra karşılaştırma yapılabilir. Fakat bu, bir ruhî tecrübedir; üstelik, ilmi anlamda kesin delillerle, kesin sonuçlara karşıdaki insanları ulaştırmak değil, ancak ikna etmek söz konusu olabilir. Çünkü, değerlilik, iyilik, üstünlük gibi kavramlar görecelidir. Aklî hazların hissî hazlardan daha üstün olduğu tabi ki kabul edilebilir. Fakat, bu üstünlüğün, delillere dayanarak ispatı değil, ancak tüme varım yoluyla bir kanaate ulaşmak söz konusudur. Ayrıca, bu kar-

---

[1] (a) Hoş ve lezîz olanlardan tamamıyla uzak durmak şeklindeki aşırı bir ruhbanlık, kalp ve beyinde zafiyet doğurur. Bu ise, düşünce ve akıl karışıklığına sebeptir. En büyük mutluluk, Allah'ı bilmektir. O halde buna zarar getiren ruhbanlık yasaktır. (b) Ruhun, hissî hazları talep etmekle uğraşıp durması, onu, aklî mutluluklarla yetkinleşmekten alıkor. Bu doğrudur fakat, zayıf ruhlar için geçerlidir. Yetkin, yüksek ve kendine hakimiyeti güçlü olan ruhların bunları kullanmaları, aklî mutluluklarla yetkinleşmelerine engel olmaz. Bu yüzden, ideal olan yetkinlik, her iki yöne hakkını vermek ve insanlar arasında yaşayarak olgunluk kazanmaktır. (c) Hissî lezzetlerin hakkını veren kişinin amacı, onları, aklî lezzetlerin hakkını vermede yardım vesilesi edinmek ise böyle birinin riyazat ve mücahedesi, sadece hissî lezzetleri terk edeninkinden daha üstündür. Çünkü, nefsi, taat yönüne çevirmek, nefsin isteklerinden tamamen yüz çevirmekten daha zordur. (d) Tam anlamıyla ruhbanlık yapmak, ziraatin ve neslin kesilmesini, dünyanın harap olmasını doğurur. Halbuki, marifet, sevgi ve taatlere devam etmekle birlikte ruhbanlığı terk etmek, dünyanın da âhiretin de imar edilmesini sağlar. Tabi ki bu hal daha üstündür. (**el-Mefâtîh**, c. XII, s. 75-76).

şılaştırmada "aklî hazlar, hissî hazlardan daha güçlüdür" demek de yakînî bir bilgi olmaz. Çünkü, karşılaştırılma yapılan hazlar ve onlara kaynaklık eden varlık ve oluşlar farklı türdendir. Hatta, aynı türden olan hazlar dahi karşılaştırmaya uygun düşmeyecektir. (Gözle, dille, kulakla vs. alınan hissî hazlarda olduğu gibi). Sadece bunların her birine konu olan hissedilirlerin (meselâ, sadece dille tadılanlar) kendi arasında, güçlü, zayıf, iyi, kötü gibi karşılaştırılmaları düşünülebilir. Fakat, nihayetinde bunlar da görecelidir. Mantıkî delillerle değil, tadılmak suretiyle bu göreceli değerlendirmeler yapılabilir. Bu yüzden, bu çeşit karşılaştırmalar eşyanın kokularını, tatlarını, mantıkî delillerle ispat etmeye, açıklamaya, tanıtmaya benzer. Halbuki, bunu yapabilmek imkânsız gibidir. İşte, aklî hazların hissî ve hayalî hazlardan üstün olmasında da, aklî hazların varlığını ispatta da durum aynıdır. Bunlar sadece tadılır ve tadıldıktan sonra güçlü bir kanaat elde edilebilir. Karşılaştırma konusunda da, insanların temel aldıkları nokta farklı olabilir. Bu yüzden, bedenî tutkulardan uzaklaşan kişinin, ilâhî bilgilere cezb edilmesi daha çok olduğu gibi, onların bu durumda aldıkları haz da o kadar yakîn hissedilmektedir. Kendi içinde farklı dereceler içerse de, ilâhî bilgilere cezb edilmiş ve o ruhî halleri tatmış kişilerin, cismânî, hayalî ve ruhî hazlara bakış açısı ve bunlar arasındaki karşılaştırmalarda bulunmaları, ruhî hazları hiç tatmamış kişilerin bu üç haz grubuna bakış açısına aynı olmamaktadır. Dolayısıyla, bu tür tespitler ancak tecrübe edilerek gerçekleşebilir. Bu durumlardan bazılarını gerek rüyada, gerek uyanıkken, Allah'ın lütfuyla defalarca tattığını söyleyen Râzî, bu tecrübeler sonucunda, yukarıdaki tespite yönelik inancının güçlendiğini belirtir.[1]

O halde, aklî hazların da görecelikten nasibi olduğuna göre, Râzî'nin bu alanda da asıl alınacak bir mihenk noktası belirlemesi gerekecektir. Böylece, Râzî bakış açısıyla "aklî haz" diye bilinenlerin kendi içindeki açılımı yapılabilir. Bu konudaki ifadeleri şöyledir:

"Tümevarım sonucu olarak diyebiliriz ki, yetkinlik bizatihî sevilir. İster çok rağbet edilen ve önemsenen olsun, isterse düşük görülen, önemsenmeyen olsun, her meslek açısından ortak olan nokta şudur: Bir meslekte yetkin olan kişi, o meslekte yetkin olmayana kıyasla daha çok sevilir. Şimdi, yetkinliğin kendi içinde dereceleri çok olduğu gibi, sevginin de dereceleri o kadar çoktur. En üst yetkinlik mâdemki sa-

[1] **el-Mulahhas**, vr. 347ab.

dece Tanrı'ya özgüdür, öyleyse en şiddetli sevgi de O'na yöneliktir. Sevginin şiddetli olması (aşk) ise, iki durum ortaya çıkarır: Sevgilinin gayrısından gafil olmak ve sevgiliyi idrâk etmekle hazlanmak. Tümevarım yoluyla ulaşılan bu kanaate göre diyebiliriz ki, Tanrı aşkının, bu iki hali o kişiye kazandırması kaçınılmazdır. Zevk sahipleri (sûfîler) bunu, "mâsivâdan gafil olmak" diye isimlendirirler. Yetkin olan, en yetkin olana kıyasla, yetkin sayılmadığı gibi, yetkin olanı sevmek de, en yetkin olanı sevmeye kıyasla, sevgi diye isimlendirilmez. Bu yüzden, "şiddetli sevgi (aşk)" ifadesi, ancak, Tanrı'ya yönelik olur, kalp ancak, O'nu anmakla huzur bulur. Tecrübesiz kişilerin, "aklî konulara yönelik bilgilerin hepsi de, aklî hazlara sebep olur" zanni ise yanlıştır. Çünkü, haz (yani asıl haz) sadece Tanrı'yı bilmek ve O'nun muhabbetine gark olmaktan ortaya çıkar. İnsan aklının, Tanrı'yı bilmesi, O'nun fiillerini bilmesi vasıtasıyla olduğuna göre, O'nun fiillerine yönelik bilgi ne kadar çok, O'nun hikmetlerine yönelik marifet ne kadar tam ise, o bilgi o oranda "hikmet"tir, onunla hazlanmak da o oranda tamdır... Tanrı'nın yarattıklarına yönelik bilgi, sadece o yaratıkları tanımak düzeyinde kalıyor ve mahlukları, yetkinlik sıfatlarına sahip Tanrı'ya muhtaçlıkları yönünden incelemiyorsa, Tanrı marifetine dalma mutluluğundan alıkoyuyor demektir. Tecrübe sonucunda bunun böyle olduğunu tespit ettim."[1]

Düşünürümüzün bu konuda temel aldığı bakış açısı böyle olunca, varlığını ve yararlarını inkar etmediği cismânî mutluluk ve hazları değerlendirmesi de, buna uygun olacaktır. Dolayısıyla, bu açıdan bakan Râzî için, dünya hayatında çoğu insanın, mutluluk ve haz olarak gördükleri, aslında (gerçeğine kıyasla) mutluluk ve haz değildir. Hatta, bu açıdan ele alındığında bunları, "haz ve elem, mutluluk ve üzüntü" diye nitelendirmek yerine, "elemin ve üzüntünün giderilmesi (haz)" ve "elemin ve üzüntünün idrâk edilmesi (elem)" diye kabul etmek daha doğru görünmektedir.[2]

Aklî hazların, cismânî hazlardan, mâhiyet itibariyle farklı olduğunu ve bu yüzden felsefî delillerle birinin diğerinden üstünlüğünün ispat edilemeyeceğini, bunun ancak tadılarak anlaşılabileceğini ve göreceli olacağını belirten Râzî, haz grupları arasındaki karşılaştırmayı, daha çok, cismânî hazların özellikleri üzerinde durarak sunmaya çalışır. Çünkü, insanlar tarafından en çok bilinen, görülen, tadılan hazlar

---

[1] **el-Mulahhas**, vr. 347b-348a.

[2] **el-Mefâtîh**, c. XXXI, s. 182; c. XVIII, s. 224; c. XII, s. 212; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 91; **el-Metâlib**, c. VII, s. 299; **el-Esrâr**, vr. 208a.

cismânî hazlardır. Dünya hazları veya geçici hazlar diye de adlandırdığı cismânî hazlar grubuna, daha önce sunulan tasnifin, ikinci grubu doğrudan, üçüncü grubu ise dolaylı olarak girmektedir.

Simdi bu hazlara ilişkin bazı tespitlere değinebiliriz:

Örneğin, yeme hazzı, insan iyice acıktığı zaman gerçekleşirse, doruk noktadadır. O sırada insan büyük bir ihtiyaç içindedir. İhtiyaç içinde olmak ise, yetkinlik değil, bir noksanlıktır.[1]

Bu hazların, kalıcı ve sürekli olması imkânsızdır. İnsan doyunca, haz almaz olur. Cinsel ilişki de böyledir. Bu duyguları, bu hazları, sürekli olarak canlı tutamayız.[2]

Bu hazların kanalları, elem kanallarına oranla çok azdır. Çünkü, bedenin her organı, her noktası, biri diğerine benzemeyecek tarzda elem çeşidi sunabilir.[3]

Bu hazlar, saf ve katıksız değildir, nice zorlukları beraberinde taşır.[4]

Bu hazlardan yararlanma oranı, elemleri yaşamaya oranla, daha az ve zayıf kalmaktadır. Diyelim ki, en güçlüsü yemek veya cinsel haz olsun, bu hazdan istifade etme, bir karın ağrısı, bir diş ağrısı elemi karşısında, hem güç, hem nicelik ve hem de nitelik açısından daha zayıf kalmaktadır [5]

Bu hazlarla birliktelik ne kadar çok olursa, onları yitirme korkusu da o kadar güçlü olur. Evladın ölümü sırasında yaşanan elem, doğumu sırasındaki sevincin çok üstündedir.[6] Yine, doyma hazzının gücü ve süresi, açlık eleminin gücü ve süresinden daha azdır.

Yeme, içme, cinsî münasebet gibi hazların çokça gerçekleşmesiyle övünmek veya üstünlük taslamak doğru değildir. Bunların çokluğu ölçü olsaydı, ömrünü yemeye ve cinsel ilişkiye vakfeden kişinin, o nispette üstünlük sahibi kabul edilmesi gerekirdi.[7]

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. XVIII, s. 224; c. XII, s. 212; **en-Nefs ve'r-Rûh,** s. 90-91; **el-Metâlib,** c. VII, s. 299.

[2] **el-Mefâtîh**, c. XVIII, s. 123; c. XVIII, s. 224.

[3] A.e., c. XVII, 123.

[4] A.e., c. XVII, s. 123; c. XVIII, s. 224; c. IX, s. 61.

[5] A.e., c. XVIII, s. 123; c. XVIII, s. 224.

[6] A.e., c. XVII, s. 123; c. XI, s. 51.

[7] **el-Mefâtîh**, c.XII, s.212; **en-Nefs ve'r-Rûh,** s.89; **el-Metâlib,** c.VII, s.298; **Risâle fî Tefsîri Sûreti'l-A'lâ**, s.181

Erdemli kişilerle, düşük insanlar, bu hazlara sahiplikte ortaktır. Hatta, düşük insanların bu hazlara yönelik nasibi, erdemlilere oranla, çoğu kez daha fazladır.[1]

Üstelik, bu hazlarda insan, hayvanlarla da ortaktır. Sadece bu yönlerden hareketle yetkinlik ve mutluluk söz konusu olsaydı, insanın hayvana üstünlüğünden bahsedemezdik. Bu arada, yeme hazzıyla ilgili çok çeşitli göreceliklerin (damak tadı) de söz konusu olduğu unutulmamalıdır.[2]

Akıl sahibi olduğu için, insanın bu hazlarla mutlu olması, hayvanlardaki gibi saf değildir. Aksine bu hazları, bu mutlulukları gölgeleyen duygulara, geçmişe, şimdiki zamana ve geleceğe yönelik üzüntülere, özlemlere, beklentilere veya endişe ve korkulara sahiptir. Halbuki, hayvanlarda bunlar yoktur.[3] Bu tür düşünce gölgeleri çocuklarda daha az olduğu için, bu hazlardaki mutluluk ve sevinçlerinin, büyüklerden daha arı olduğunu söyleyebiliriz. (Çocuk gibi sevinmek, mutlu olmak).

Özetle sunmaya çalıştığımız ve sayısı yirmiyi aşan bu tespitler[4], insan yetkinliğini sadece cismânî hazlara bağlamanın ve onları ölçü almanın doğru olmadığını göstermeye yöneliktir. Düşünürümüz, bu nimetlerin, ruhanî hazlara kavuşma yolunda kullanılmasıyla değer kazanacağını ve ancak bu sayede onlarla sevinç ve mutluluk duyulabileceğini belirtilir. Daha da ileri gidilecek olursa, cismânî olsun ruhanî olsun, hazların bizzat kendisiyle sevinmek değil, bu hazların Tanrı'nın lütfu ve merhameti sonucu kazanıldığını düşünerek sevinmek, ideal olandır. Buna kısaca, "Tanrı ile sevinmek" de denebilir.[5]

Aynı hususlar, haricî mutluluklar, erdemler, hazlar, yetkinlikler grubu arasında yer alan servet (mal, mülk, zenginlik)[6] ve şöhret (câh, saygınlık, reislik, makam) için

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. XVIII, s. 224.

[2] **el-Mefâtîh**, c. XVIII, s. 224; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 89; **el-Metâlib**, c. VII, s. 298.

[3] **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 90.

[4] Diğer tespitler için bkz. **el-Mefâtîh**, c. XVII, s. 124; c. XVIII, s. 224; c. XII, s. 212; **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 90.92-95; **el-Metâlib**, c. I, s. 39-40, 254-259, c. VII, s. 297.299-302.

[5] **el-Mefâtîh**, c. XVII, s. 124.

[6] Servet kelimesiyle karşıladığımız mal, her insanın tabii olarak meylettiği ve yaşaması için zorunlu olan ihtiyaçları karşılamada kullanılan yiyecek, elbise, mesken gibi şeyleri içine aldığı gibi, bunları ve ilaveten haz ve başka faydalar temininde kullanılan hayvanlar, bitkiler, mücevherat ve nakitleri de içermektedir. Servet kelimesi ise kişinin sahip olduğu mal ve insanların sayı çokluğunu ifade etmektedir. Fakat, işlenilen konu mal tutkusu olduğu için, malın çokluğunu daha çok vurgulaması sebebiyle servet kelimesiyle karşılanması tercih edilmiştir. Bkz. **el-Kâşif**, s. 59; **el-Mefâtîh**, c. V, s. 127, c. XVI, s. 104.

de geçerlidir. Bunlar da, kalıcı ve yüksek hedefler uğruna talep edilirler, kazanılırlar ve kullanılırlarsa, gerçek mutluluğa vesile olurlar.

Şimdi, servetin, araç değil, "amaç", hizmet eden değil "hizmet edilen" olarak algılandığı servet sevgisinin ve hazzının, yanıltıcı ve zararlı olduğu konusundaki bilgilere değinebiliriz.

2. Servet ve Şöhret Sevgisi

Düşünürümüze göre, servet sevgisi ve onunla haz elde etmek, nihayetinde yine, yetkinlik isteğiyle bağlantılıdır. Yetkinlik, bizatihî istenir ve sevilir olduğu gibi, yetkinlik sıfatı olan kudret için de aynı şey söz konusudur. Servet de, kudret kazanımında araç olarak kullanıldığı için, tabiî olarak istenilmekte ve sevilmektedir. Servetin çokluğu, güç ve kudret yetkinliğini artırmaktadır. Kudretin artışı, o kudretle hazlanmanın da artışını doğurmaktadır. Bu haz artışı, hazları kazanmaya sebep olan servet talebini de artırmaktadır. Böylece, bir kısır döngü ortaya çıkmaktadır. Çünkü, serveti artırmak için ne kadar çok çalışılırsa, kudret o kadar artmakta, kudret artışı hazzın artışını gerektirmekte, bu da insanın servet talebini artırmaktadır. Kısır döngü söz konusu olduğu için bunun sonu gelmemektedir.[1] Bir diğer ifadeyle, bu durum, servet çoğaldıkça, serveti artırma hırsının çoğalmasından ibarettir. Halbuki, bu yöndeki aşırı hırs, insanın ruhunu, kalbini yorar. Üstelik bu talebin, bu hırsın bir son sınırı olsa, insan o sınıra ulaşmaya çalışırdı fakat, bunun bir sonu olmadığı açıktır. O halde, akıllı kişi, kendisini bu sıkıntıya sokmamalıdır.[2] Halbuki, orta yol takip edilerek, israf ve cimrilikten sakınılarak, yararları kazandıracak, zararları giderecek tarzda servet kazanmak ve bu servet aracılığıyla dünya ve ahiretle ilgili işlerini rahat ve huzur içinde gerçekleştirmek varken, zihnini sürekli meşgul eden "serveti, servet olduğu için istemek" düşüncesi buna engel teşkil etmektedir.[3]

Serveti kazanmak zor olduğu gibi, kazanılmış serveti korumak daha zordur. İnsan, pek de uzun olmayan ömrü boyunca ya kazanmakla ya da kazanılmışı korumakla uğraşıp durmaktadır. Buna karşın, kazandıklarından faydalanması sınırlıdır, azdır. Sonuçta, nice üzüntülerle bunları başkalarına bırakır. Bir başka açıdan bakar-

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. XVI, s. 103.

[2] A.e., c. XVI, s. 47; c. I, s. 75.

[3] A.e., c. IX, s. 193.

sak, kazandıktan sonra kaybetmek de söz konusudur ki, bunun üzüntüsü hiç kazanmamış olma üzüntüsünden daha ağırdır.[1]

Servet, seviliyor olunca, serveti oluşturan her bir parça seviliyor demektir. Bu parçaların hepsi de afetlere, noksanlaşmaya veya kaybedilmeye maruz kalabilir. Sevileni kaybetmek elem verici olduğuna göre, serveti çok olan kişinin sevdiği servet parçaları da çok olduğuna göre, üzüntüsü de o oranda çok olur. Çok sayıdaki servet parçalarına yönelik bu üzüntü "biri biter, diğeri başlar" tarzda, kesintisiz şekilde devam eder.[2]

Servet tutkunu olmak, servete karşı edilgen olmak, onun etkisi altında kalmak demektir. Edilgenlik ise, zayıflık ve noksanlıktır. Servete sahip olmakla beraber, ona karşı edilgen ve tutkun olmamak, nefsin (ruhun, kişinin, kişiliğin) gücünü gösterir. Bu aynı zamanda, o nefsin sabitliğini, kararlılığını, servete muhtaç olmayan karakter devamlılığını da gösterir. Ahlâk âlimleri, etki altında kalan nefsleri, "maddeye köle olma karakterindekiler" diye, güçlü olanları ise, "hürriyet karakterindekiler" diye nitelendirirler.[3]

Serveti çok olan insanlarda, zenginliklerine güvenmenin ortaya çıkardığı birtakım yanlış düşünce ve tutumların ağır bastığını görmekteyiz. İsteklerini elde edebilmelerine sebep olan servete sahipliklerinden dolayı, bütün yetkinlikleri ve bütün iyilikleri kazandıklarına inanırlar. Bu yüzden, insanlar üzerinde tahakküm kurmaya, onları küçümsemeye meylederler. Övülmek ve ilgi görmek isterler. Kendilerini yetkin gördükleri ve yetkinliğin kıskanıldığını düşündükleri için, herkes tarafından kıskanıldıklarına inanırlar. Servetleri sayesinde, başkalarının engellemesinden ve galip gelmesinden korunacakları inancıyla, haksızlıkları çoğu kez alenî olarak işlerler. Bu durumlar, baştan itibaren zengin olanlara kıyasla, sonradan zengin olanlarda daha çok görülür. Özellikle de kötülük yapmaya yatkın yaratılıştakilerin zengin olması, kötülük yapma güçlerinin artması anlamına gelir. Halbuki bu tutumlar ahlâken yerilen tutumlardır.[4]

---

[1] A.e., c. XVI, s. 47, 95-96.

[2] **en-Nefs ve'r-Rûh,** s. 21.

[3] A.e., s. 134-135.

[4] **el-Firâse**, s. 77-78.

Râzî'ye göre, servet, mala mülke sahip olmakla ilgiliyken, makam, mevki, riyaset anlamında kullanılan şöhret ise, kalplere sahip olmakla ilgilidir. Para, nasıl ki çeşitli hedeflere ulaşmayı, ihtiyaçları gidermeyi sağlıyorsa, kalplere sahip olmak da benzer özellikler arz eder. Şu var ki, yüksek emel sahipleri nazarında, şöhrete sahip olmak servete sahip olmaya tercih edilir. Şöhretin, servetten daha çok sevilmesinin sebebi ne olabilir? Râzî bunu, aşağıdaki açılardan ele alarak açıklar:

Şöhret sayesinde servete ulaşmak, servet sayesinde şöhrete ulaşmaktan daha kolaydır. Kalplerde saygınlığı ve etkinliği bulunan bir bilgin, bir zahit, bu durumlardan istifade ederek servet sahibi olmayı hedeflese, kolay bir şekilde bu hedefe ulaşabilir. Halbuki, herhangi bir yetkinlik vasfına sahip bulunmayan düşük kişi, bir hazine bulup zengin olduğunda, bundan istifadeyle gönüllerde saygınlık ve etkinlik sahibi olmaya çalışsa, başarılı olması çok zordur.

Servet sahibi olmak da, şöhret sahibi olmak da, insanların o kişiye hizmet etmesine vesiledir. Aşırı servet isteğinin bir sebebi de, başkalarını kendisine hizmetçi kılmak suretiyle tek olma, seçkin olma arzusudur.

Gönüllere sahip olmak, kendiliğinden çoğalan, büyüyen, artan bir olaydır. Meselâ, bir ilim veya iş dalında yetkin olduğuna inanılan kişiyi insanlar övgüyle anarlar, anlatırlar. Bu övgüleri duyan diğerleri de aynı inancı beslerler. Şu halde, şöhret, bizatihî artar. Fakat, servet kendiliğinden artmaz.[1]

Râzî, şöhret sevgisinin kendine özgü sebeplerini yine, yetkinlik konusuyla irtibatlı olarak sunar. Buna göre, kalplere etki etmek, onlara sahip olmak bir kudrettir. Kudret, yetkinliktir. Yetkinlik bizatihî sevildiği gibi, buna vesile olan şöhret de sevilmektedir.

İnsan, şöhret sayesinde ne kadar çok gönüle tesir eder, onlara sahip olursa, kendi sahasındaki tekliği o derece artar, benzerlerinden o derece yukarı çıkar. Yetkinlikte tek olmak, yetkinliğin üst sınırıdır. Bu da, bizatihî sevilmektedir ve bu yüzden, servet artışının istenilmesinde olduğu gibi, şöhretin de yaygınlaşması arzu edilmektedir. Nitekim, insan, kendisinin gidemeyeceğini, görüşemeyeceğini, yararlanamayacağını bildiği uzak ülkelerdeki insanlara varıncaya kadar şöhretinin yayılmasını ister ve bundan büyük haz duyar.

---

[1] **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 127-128. Krş. Gazâlî, **el-İhyâ**, c. III, s. 273, 275.

Bir diğer sebep olarak, şöhretin, serveti koruma özelliği gösterilebilir.[1]

Dinî ahlâk anlayışına uygun olarak Râzî, şöhretin dinî ve dünyevî açıdan gerekli ve faydalı olduğu durumlara da işaret eder. Bu anlayışa göre, şöhret, ona yönelik bir talep olmaksızın, kendiliğinden gerçekleşirse mahzur içermez. Peygamberlerin ve özelde, Hz. Peygamber'in, raşit halifelerin, din bilginlerinin şöhreti bu kabildendir.

Zarurî miktarda servetin istenilmesi, kazanılması zorunlu olduğu gibi, aynı şekilde şöhret talebinin de zorunlu olduğu durumlar vardır. Birbirleriyle yakınlık arz eden servet ve şöhret talebi, dinî amaçlara dayalı olabilir. Meselâ, Hz. Peygamber, insanları davetle görevlendirildiği için, sözünün dinlenebileceği tarzda onlara kendini göstermesi gerekir. Aksi taktirde itici duruma düşer. İşte bu duruma düşmeyecek derecede servet ve şöhret sahibi olması zarurîdir. Dinî konularda müracaat edilen bilginlerin de bu hizmeti ifa edecek miktarda şöhret talebinde bulunmaları zorunludur.

Dünyevî açıdan da, benzer durumlar söz konusudur. İnsan, ihtiyaç sahibidir. Zarurî ihtiyaçlarını karşılaması belirli bir servetle mümkün olmaktadır. O serveti devam ettirmesi ve koruması için de kendi sahasında belirli bir şöhrete sahip olması gerekir. Bedenî zorunlu ihtiyaçlar, insanı ölümden ve hastalıktan koruyacak derecede yiyecek, içecek, giyecek, mesken gibi, aslî ihtiyaçlardır. Fakat, ruhî ihtiyaçlar bu seviyenin daha üstünü gerektirebilir. Meselâ, ilim talebi, çoğu kez aslî ihtiyaçlardan fazlasını zorunlu hale getirir. Öğrenilmesi zorunlu olan bir ilmi tahsil etmek için ne kadar gerekiyorsa o kadar servet ve şöhretin istenilmesi gerekir. Tahsil edilen ilmin geliştirilmesi, incelikli ve zorlu bilgilerin elde edilmesi, hangi servete, hangi şöhrete sahip olmayı gerektiriyorsa, o kadarının talep edilmesi uygundur. Çünkü, bu ilimler, tam bir gönül rahatlığı ve zihin yoğunlaşması olmadan kazanılamaz.[1]

Anlaşılacağı üzere, Râzî'nin şöhret kavramı, aralarında çok çeşitli temellere dayalı irtibatlar olsa da, iki kişi arasındaki dostluktan, aileden, sosyal veya meslekî gruplardan, devlet idaresine kadar, alan genişliği bulunan bir kavram durumundadır. Buna göre bir insan, diğeri yanında veya az ya da çok sayıdaki diğer insanlar katında şöhret sahibi ise, onlar üzerinde etki, yetki ve söz sahibi olmaktadır. Bu durum, birdenbire ve kolayca elde edilemediği gibi, elde edilen şöhretin sürdürülmesi yahut da-

[1] **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 129-130. Krş. Gazâlî, **el-İhyâ**, c. III, s. 273-275.

ha üstüne ulaşılması istenilecek ve bu da kolay olmayacaktır. Çok çeşitli alanlarda şöhret söz konusu olduğu gibi, aynı alandaki şöhret mertebeleri de farklı olacağından, göreceli zirveye ulaşıncaya kadar, her şöhret sahibi, kendi üstündeki şöhret sahibine göre bir alt seviyede olacaktır.

O halde, şöhret sevgisi ve isteği, bazı mahzurları da beraberinde taşımaktadır. Müspet ve yüksek amaçlar asıl alınmaksızın, sadece dünyevî hedefler uğruna, servet, güç, üstünlük elde etmek için şöhret peşinde koşmak, şöhret ile hazlanmak ne derece doğrudur? Râzî, şöhret hazzı ve tutkusuyla ilgili bazı tespitlerde, nazarî tedavî amaçlı açıklamalarda bulunarak bu soruyu cevaplar:

Servet tutkusunda olduğu gibi, şöhret tutkusu da, ruhun edilgenliğini ve zayıflığını göstermektedir. Bu ise yetkinlik değil, noksanlıktır.[2]

Tabiatı gereği olarak, hiç kimse, hizmetçi ve emir altında olmaktan hoşlanmaz, hizmet edilen ve emir veren olmak ister. Herhangi bir sahada reis ve âmir olmaya çalışan kişi, aynı uğurda çalışan diğer kişileri karşısına almış gibidir. Onların hepsi de kendisine rakip ve muhalif konumundadırlar. Çok sayıdaki muhalifler, onunla çekişirler, mücadeleye girişirler ve devre dışı bırakmaya çalışırlar.[3] Çünkü, o kişinin üstün ve yetkili olması, aynı hedef uğrunda diğer kişilerin bundan mahrum kalması demektir. Rakipleri onu engelleme hususunda birlikte hareket ettiği takdirde, bir ikisini alt etse dahi, hepsine gücü yetmeyecektir. Üstelik, bu rakipler, ellerinden gelen her kötülüğü yapabilirler, onun hayatını ve tüm yetkinliklerini yok etmeye dahi kalkışabilirler.[4] Dolayısıyla, bu kadar çok rakip karşısında reis olmak çok zordur. Bu zorluklara rağmen başarılı olunsa dahi, kazanılan şöhretin elden gitmesi için her an birçok sebep gerçekleşebilir. İşte bu, sürekli endişe demektir.[5] Şöhret hazzı ardından şöhretini kaybetme durumunda ise, kişi, üzüntüye gark olur. Çünkü, şöhreti kaybetme üzüntüsü, şöhreti kazanma hazzından daha ağırdır.[6] Özellikle de uzun süre şöhret hazzını yaşadıktan sonra mahrum kalmış ise daha da ağırdır.[7]

---

[1] **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 135-137. Krş. Gazâlî, **el-İhyâ**, c. III, s. 278-280.

[2] **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 141-142.

[3] **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 143; **el-Mefâtîh**, c. XVIII, s. 224.

[4] **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 143.

[5] **el-Metâlib**, c. XVIII, s. 224.

[6] **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 144.

[7] A.e., s. 146.

Kalplerde etkili, sevgili, saygın olmak anlamında şöhret talep eden kişi ya insanları kendine çekmek için çeşitli metotlar ortaya koyacak, onlara karşı kendisini ilgi çekici şeylerle donatacak, ya da onlar üzerindeki etkisini engelleyici durumları ortadan kaldıracak. Bu durumda kişinin, insanların üstünlük diye inandıkları şeyleri ortaya koymaktan başka çaresi yoktur. Fakat, insanların üstünlük diye kabul ettikleri değerler, ülkelere, milletlere, adetlere, zamana göre farklılık arz eder. Bu yüzden şöhret sahibi, bu konularda sürekli çözüm üretmek, düşünmek, yoğunlaşmak zorundadır.[1] Hatta, bu uğurda kendi arzu ve isteklerini dahi terk etmesi söz konusudur. Her istediğini yapamaz. Çünkü, görünüşte, kalplere sahip olan odur fakat, gerçekte, sahip olunan odur. Kendisine yönelik ilgi, sevgi ve saygınlığın devamını sağlamak için, insanların isteklerini, sevdikleri ve sevmedikleri şeyleri sürekli araştırmak ve kontrol etmek durumundadır. Âdetâ, onların esiri gibidir. Hatta, onların her birinin kölesi gibidir. Onlar, tek kişinin kölesi gibiyken, o, hepsinin kölesi durumundadır.[2]

Şöhret sahibi ile ona bağlı olanlar ve onu sevenler arasındaki ilgi, dünyevî ve cismânî mutluluklar temeline dayalı ise, bu ilgi çok çabuk değişebilir, kaybolabilir. Çünkü, sevgi ve dostluk, yetkinlik tasavvuruna bağlıdır. Dünyevî ve cismânî yetkinlikler kısa sürede değişebilir. O halde, şöhret kaybolunca sevgi ve dostluklar da yok olur.[3]

Çoğu insan şöhret elde edebilmek için, içinde bulunan ortamda şöhret kazanma metotları neyi gerektiriyorsa onları uygular. Aslında kendisinin rezilet olarak gördüğü birçok şeyi sırf, insanlar fazilet olarak kabul ediyor diye, iki yüzlülük yaparak ortaya koyar. Bu sayede gönülleri kendisine çekmeye çalışır. Hatta, kendisinin din ve dünya görüşleri farklı da olsa bunu uygular. Her topluluğu kazanma uğruna yaptığı bu işlem sonucu, şöhret elde etmiş olsa da gerçek durumu ortaya çıkacak ve kendisinden yüz çevrilecek diye sürekli endişe içerisindedir.[4]

Gerek ruhî gerekse bedenî hazların sevilmesinde asıl etkenin, insan fıtratına yerleştirilmiş olan yetkinlik sevgisi olduğunu savunan Râzî, bedenî hazların yanı sıra servet ve şöhret sevgisinin amelî tedavisi hakkında da reçeteler sunar. Fakat, amelî

---

[1] A.e., s. 145-146.

[2] A.e., s. 144-145.

[3] **el-Mefâtîh**, c. XV, s. 196-197.

[4] **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 142. Krş. Gazâlî, **el-İhyâ**, c. III, s. 280.

tedavi konusunda sunduğu bilgiler (servet konusuyla ilgili olan cömertlik, cimrilik, hırs konuları şöhretle ilgili olan övülme, yerilme ve riya konuları) Gazâlî'ye ait ifadelerin neredeyse özetlenmiş naklinden ibarettir, diyebiliriz.[1]

[1] Bu konular da dahil olmak üzere krş. **en-Nefs ve'r-Rûh**, s. 110-191; **el-Mefâtîh**, c. III, s. 257-264; Gazâlî, **el-İhyâ**, c. III, s. 183-195, 226-320; **el-Erba'în**, s. 78-87, 99-107. Ahlâk konusunda Gazâlî'nin *el-İhyâ*'sındaki bilgiler o kadar etkili şekilde kabul görmüştür ki, bu eseri asıl aldıkları anlaşılan meselâ, Yemenli Yahya ez-Zemmâr'ın *Tasfiyetü'l-Kulûb*'unda nazarî yönler terkedilmiş, Taşköprü Zâde'nin *Miftâhu's-Sa'âde*'sinde ise tam aksine nazarî yönler asıl alınıp bir çok hadis, sahâbe, tabiîn ve sûfîlerin sözleri terkedilmiş, böylece iki farklı yöntem ortaya çıkmış, fakat, Gazâlî'nin bilgilerine yeni bir şey eklenmemiştir. Râzî'nin *en-Nefs ve'r-Rûh*'unun, ahlâka ayrılan ikinci kısmı da Gazâlî'nin nazarî bilgilerini özetleyerek asıl almakta ve kısıtlı bazı yorum ve eklemeler içermektedir. *el-İhyâ*'nın sadece *Mühlikât* bölümünde ahlâkla ilgili olan ve kendi içinde bir çok konuyu barındıran ilk altı kitaba ve bölüm sonundaki iki kitaba hiç değinmeden sadece yedi ve sekizinci kitabı (cimrilik ve mal sevgisi ile şöhret ve riya) 1/6 oranında özetleyerek asıl alması, bir ahlâk tanımı dahi vermemiş olması, önemli bir çok konuyu işlememesi *en-Nefs ve'r-Rûh (el-Ahlâk)* kitabı hakkında ileri sürdüğümüz ihtimalleri güçlendirmektedir. Diğer eserlerinde ise ahlâkla ilgili kendine özgü ve sistemli denilebilecek bilgiler sunmaktan uzaktır. Bu da tarihçilerin, Râzî'ye ait olarak bahsettikleri *el-Ahlâk* kitabının günümüze ulaşmadığı tezini teyit etmektedir (Adı geçen eserle ilgili olarak Râzî'nin eserlerini tanıtan bölümde *el-Ahlâk* ismine bakınız).

SONUÇ

Tez çalışmasının birinci bölümünde açıklanan yeni tespitlere dayalı ve farklı bir metotla, Râzî'nin kendi ifadelerini belirlemeye ve değerlendirmeye gayret ettik. Ruh ve ahlâk konusundaki görüşleri hakkında varmış olduğumuz şu sonuçların, onun düşünce sistemi bütünlüğü ve ilmî kişiliği göz önüne alındığında, önemli ve dikkat çekici tespitler sunduğunu söyleyebiliriz.

Dönemindeki felsefî ilimleri de çok iyi bilen Râzî, yaygın kanaatlerin aksine, kendine has kelâmcı kimliğini ömrü boyunca korumuş, sabit bir çizgi takip etmiş ve aslî konularda fikir dalgalanmaları yaşamamıştır. Bu yüzden, ruh ve ahlâk konusundaki fikirleri de sabitlik göstermektedir.

Kendi düşünce sisteminde asıl aldığı temel görüşlerin birbiriyle çatışmamasına azamî özen gösteren ve bu hususta başarılı olduğu anlaşılan düşünürümüzün kanaati şudur: İnsan ruhunun, maddeden soyut bir cevher olduğunu kabul etmek, çok büyük bir iddiadır ve soyutluk delilleri bu iddiayı ispat edebilmekten uzaktır. Soyut ruh görüşü geçersiz ve yanlış olmakla birlikte, insanın hakikat arayışı çabalarının, tefekkürünün bir ürünü olması açısından saygıyla karşılanmalıdır. Çünkü, ruhun cisimliği ve soyutluğu konusunda verilecek kararlar, nihayet birer tercihten ibarettir. Bu tercih ise, her düşünürün kendi düşünce sistemine uygun olarak ulaştığı bir kanaatten, güçlü bir inançtan öteye geçmemektedir. Bu yüzden, tercih ne yönde olursa olsun, bu konuyla ilgili problemler tamamen çözülmüş değildir.

Râzî, gerçeğe en yakın tercihin kendince ne olduğunu belirtirken, asıl aldığı temellerle uyum içinde olmasının verdiği güven ve rahatlıktan da geri kalmaz. Ruh ve bedenin müstakil birer cevher olduğunu kabul eden Râzî'nin, cisim ruh nazariyesine göre, beden de ruh da cisimdir. Fakat, Râzî düşüncesindeki cisim kavramı cevher-i ferd anlayışı ile farklı bir durum arz etmektedir. Kendisi cisim olmayan cevher-i ferdlerin birlikteliklerinden meydana gelen cisimler, duyularla algılanabilen ve algılanamayanlar diye iki kısma ayrılabilir. Her iki kısımdaki cisimler de kesîf ve latîf ayrımlarına sahiptir. İşte ruh cismi duyularla algılanamaz tarzda şeffaf ve latîfdir. Yine, duyularla algılanamayan ışık kaynağı niteliğindeki ruh cisimleri (ve bir bütün olarak ruh cismi), beden cisimleri (ve bir bütün olarak beden cismi) ile içiçe olacak tarzda nüfuz ve sirâyet özelliğine sahiptir. Bu birliktelik, iki farklı yapının kendi içle-

rindeki bütünlüğüne zarar vermeyecek mâhiyettedir. Işığın havaya, ateşin ve ısının kömüre sirâyeti, iki ayrı varlığın yapılarındaki tekliğe engel olmaması gibi.

Küllî ve cüz'îleri idrâke, düşünmeye, iradeye ve canlılığa eşlik eden diğer niteliklere sahip insan ruhu, bu özelliklerini sonradan kazanmıştır. Bu özellikler kendisine verilmeden önce, nesilden nesile aktarılan ve nihayetinde cenînde ölü halde bulunan çok az sayıdaki ruh cisimleri, tenâsüh ve bedenlenme ihtimali içermeyen, kısa süreli bir canlılığa beden öncesi sahip olmuştur (elest olayı). Bu yüzden, Râzî düşüncesinde ruh, bir açıdan beden öncesi bir açıdan da bedenle birlikte kimlik kazanmış olmaktadır.

Ruhun, bedendeki ilk ve doğrudan irtibat noktası kalp merkezli olan tıbbî ruhtur. Ruhun, beden sınırlamalı ve yönlendirmeli iç ve dış duyuları, akletmesi, tıbbî ruh aracılığıyla kulanılan beden organları sayesinde gerçekleşir. Bununla birlikte ruhun, beden organlarına dayalı fiilleri, cisimler ve beden dünyasındaki ölçülere alışkanlık ve bağımlılık kazanmasından dolayıdır. Asıl itibariyle kendine özgü güç ve etkinliklere sahip olan ruhun, bu yetkinliklerin farkına varabilmesi ve onları ortaya çıkarabilmesi için, ruhanî âlemin ölçü ve ışıklarına kavuşması gerekir. Bunun metotları farklılık arz etse de, sonuçta hepsi de, birbirinden ayrılması düşünülemeyen nazarî ve amelî gücün yetkinliğe ulaşmasına hizmet eder. Ruhanî âlemin içeriğine, sadece bedenden ayrılmış insan ruhları değil, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının, celâl ve cemâl nurlarının belirdiği yüksek âlem, melekler, şeytan ve cinler de dahildir. Ruhanîlik noktasında ortak olan bu farklı dünyanın kendi içindeki düzeninde en üst tabakadaki ruhanî ışıklar ve yetkinliklerden istifade edebilmek için, alt tabakadaki zararlılardan korunmak gereklidir.

Bedende tasarrufta bulunması açısından, ruhun etkinliklerinin bilinçli etkinlikler anlamında ve sınırlı olduğunu düşünen Râzî'ye göre ruhun beden canlılığına ilke olması da, yine ruhun bilinci dışında gerçekleşmektedir. Bedene canlılık verme ve bunu sürdürme konusunda, Tanrı'nın belirlediği bir araç ve vesile konumundadır. Bu yüzden, bedendeki hayatî etkinliklerin birçoğu ruhun iradesi ve bilgisi dışındadır, yani Fâil-i Muhtâr'ın doğrudan veya dolaylı tasarrufu içerisinde ele alınır. Hatta, his ve iradeye dayalı idrak ve hareketlerin nasıl ve hangi işlemlerle gerçekleştiğinden ruhun haberi ve bilgisi yoktur. Fakat bunları gerçekleştirir. Nasıllığını ise, teşrihe dayalı olarak sonradan öğrenmeye ve keşfetmeye çalışır. Bir açıdan etkinlik sahibi gö-

rünen ruh, bir başka açıdan bakıldığında daha çok edilginliklerle sınırlıdır. İradesi ve tercihi dışarıdan gelen etkiler, kalbe doğan düşünce ve dürtülerle şekillenmektedir.

Akıl ve düşüncenin merkezi kalp, yani manevî kalptir ve ruh diye de isimlendirilir. Kalbe gelen düşünceler, insanın irade ve tercihlerindeki en büyük etkendir. Çünkü, sevmek veya sevmemek insanın elinde olmadığı gibi, istemediği düşüncelerin zihnine gelmesine de engel olamamaktadır. Bunların bir kısmı insanın kendi ürünü olsa bile, sonuçta, sebepler silsilesini Tanrı'ya dayandıran Râzî'ye göre insan, sınırlı tercih alanında serbest bırakılmış gözüken, buna karşın sorumluluk da yüklenmiş, çok yönlü ve zıtlıklar yumağı bir varlıktır.

Tek ruh ve tek güç kaidesini savunan Râzî, beden ve beden organlarını ruhun aracı kabul ederken, cüz'îleri de küllîleri de idrak edenin ruh olduğunu belirtir. Müstakil cismânî idrak güçlerinin varlığı yerine, idrak araçlarını ve beyindeki merkezleri kabul eder.

Akıl ve akletmenin farklı mertebelerini reddetmeyen Râzî, faal aklı ve onunla ittisâli kabul etmez. İnsan ruhlarının mâhiyet açısından tek tür olmadığını savunan düşünürümüz, idrak, bilgi, inanç ve ahlâk konularındaki etkenlerin sadece beden mizacı ve dışarıdan alınan etkiler olmadığını, ruhların da ayrı ayrı kabiliyet ve özelliklerde yaratılmış olabileceğini belirtir. Her insanın ruhunda, aynen bedenlerde olduğu gibi, ortak özellikler bulunsa da ferdîleşmelerini, kimlik kazanmalarını sağlayan ve derecelenmesi sayısız denilebilecek çeşitlilikte olan idrak ve ahlâk farklılılarına sahiptir. Bununla beraber ruhun, görülebilir cisimler âleminin ölçülerine alışması ne derece güçlü olabiliyorsa, tekrar, taklit ve eğitim yoluyla dışarıdan kazanılan bilgi, inanç ve ahlâklar da o derece etkili olabilmekte, fakat bunlar, ruhun fıtartında bulunan temel bilgi ve ahlâk eğilimlerini yok edememekte, sadece bastırmakta ve gizlemektedir. Fıtrî ve bedihî ortak bilgilerde ihtilaf düşünülemezken, nazarî bilgilerde ve bedihî bilgi gibi kabul edilmiş inançlarda farklılıklar gözlenmektedir.

İdrakin ve bilginin, idrak edilenlere ve idrak edenlere bağlı olarak farklılıklar arz ettiğini savunan Râzî, ahlâkla ilgili birçok tasavvurların da kişilere, toplumlara ve zamana göre farklılık gösterdiğini belirtir. Özellikle inançlar ve ahlâkla ilgili görecelikleri dinî temellere bağlamak suretiyle belirli ölçüler ortaya koymaya çalışır.

Ruhun ölümsüzlüğü konusunda dinî delilleri asıl aldığını belirten Râzî, bu hususlaki felsefî delillerin sağlam olmamakla birlikte ortak sonucu destekleyici ve kul-

lanılabilir olduğunu ifade eder. Beden ölümü sonrasında ruhların yine ferdî bilinç ve kimlik sahibi olduğunu, küllîlerle birlikte cüz'îleri de idrak etmeye devam edeceğini, berzah hayatının bu açıdan anlaşılabilir olduğuna işaret eder. "Ben" kavramının doğrudan doğruya ruhu, diğer ifadeyle gerçek anlamda insanı vurguladığını ve bilinç, şahsiyet, benlik, idrak ve ahlâk gibi kimlik niteliklerini ve temellerini de bu cevhere özgü kabul eder.

Aynalar arası ışık ve şekil yansımasına benzeterek açıkladığı ruhanî bilgi aktarımının ve yetkinlik kazanımının hem dünyada hem de ahiret hayatında devam edeceğini düşünen Râzî açısından ledünnî bilgiler de bilgi kaynakları arasında kabul edilir.

Tasavvuftaki kâmil insanı, ideal insan tipi olarak görür. Bu insan, nazarî ve amelî yetkinliklerin üst düzeyde temsil edildiği peygamberler ve velîler arasından çıkar. Aynı zamanda insanları eğitirler ve aydınlatırlar. Gerçek anlamda hakîmler bunlardır.

Sonuç olarak Râzî, kelamcılar arasında bulunmakla beraber ruh ve ahlâk konusunu, felsefe, kelâm ve tasavvufun ortak konusu olarak işleyebilmiş, bu üç düşünceyi uzlaştırmacı bir yaklaşımla ele almıştır.

EK: RÂZÎ'NİN ESERLERİNİN TANITIMI

1. Eserlerinin Tanıtım Planı

Doğrudan tez konumuzla ilgili temel kaynaklar durumunda olan kitapları ağırlıklı olmak üzere, Râzî'nin eserlerini sistemli ve ilmî bir şekilde tanıtırken aşağıdaki tertibe özen göstermeye çalışılmıştır.

"Eser ismi" belirlenirken öncelikli olarak Râzî'nin kendi eserlerinde zikrettiği isim, orijinal isim kabul edilerek, büyük harflerle ve koyu puntolarla yazılacaktır. Orijinal isim altına, Brockelmann'a kadar tespit edilmiş ve kendisinden sonrakilere kaynaklık yapmış olduğu belirlenmiş olan eserlerde ve de bizzat eserin yazma nüshalarında kaydedilmiş isimler sunulmuştur.

Bu tespitlerde orijinal kaynak diye nitelediğimiz eserlerin[1] dışında bıraktığımız ve bu orijinal kaynaklardan alıntı veya derleme halindeki veya on adetten az eser ismi sunan eserlere atıfta bulunmamayı tercih ettik.[2] Dipnotlarda, orijinal kaynaklara

---

[1] Cemâlüddîn el-Kıftî (568-646/1172-1248), **İhbâru'l-'Ulemâ** (s. 191-192); Kemâlüddîn İbnü'ş-Şa'âr (593-654/1197-1256), **'Ukûdü'l-Cümân** (Sül./Esat Efendi, no: 2327, c. VI, vr. 54b-57a); İbn Ebî Usaybi'a (596-668/1200-1270), **'Uyûnu'l-Enbâ** (s. 470); Nasîruddîn et-Tûsî (597-672/1201-1274) **Fihristü Musannefâti Fahriddîn er-Râzî** (Bu listenin, hepsi de h. 7. Asra ait görünen üç nüshasını tespit edebildik. Bunlardan *el-Mulahhas* nüshalarının sonuna derc edilmiş ve aynı isimleri ihtiva eden Beyazıt/Veliyyüddîn, no: 2189, vr. 250a ve Süleymaniye/Kılıç Ali Paşa, no: 313, vr. 375'deki iki nüsha, Topkapı/Ahmed III, no: 1461, vr. 137ab'deki nüshadan iki eser ismi fazla fakat, altı eser ismi noksan içerikli olduğundan biz son nüshayı asıl aldık); Şemsüddîn İbn Hallikân (608-681/1211-1282), **Vefeyâtü'l-A'yân** (c. IV, s. 249); İbn Şâkir el-Kütübî (681-764/1287-1363), **'Uyûnu't-Tevârîh** (Süleymaniye/Fatih, no: 4439, c. IV, vr. 12ab); Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safedî (696-764/1296-1363), **el-Vâfî bi'l-Vefeyât** (c. IV, s. 254-256); 'İsâmuddîn Taşköprîzade (901-968/1495-1561), **Miftâhu's-Se'âde** (c.II, s.104 ve muhtelif cilt ve sayfalar); Kâtip Çelebi (1017-1067/1609-1657), **Keşfü'z-Zunûn** (muhtelif cilt ve sayfalar); Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1339/1920), **Hediyyetü'l-'Ârifîn** (c. II, s. 107-108); Cemîl el-'Azm (1290-1352/1873-1993), **'Ukûdü'l-Cevher** (s. 150-154); Carl Brockelmann (1285-1375/1868-1956) **GAL** ve **Supplementband** (Arp. tercümesi, c. V, s. 359-371).

Râzî'nin oğluyla görüşen Yâkût el-Hamevî'nin (574-626/1178-1229) Râzî'nin hayatı ve eserleri hakkında kıymetli bilgiler verdiğini tahmin ettiğimiz *Mu'cemu'l-Üdebâ*'sının günümüze ulaşan nüshalarında ilgili kısım maalesef mevcut değildir. En son İhsan Abbas'ın tahkikiyle yayınlanan (Beyrut 1993) mezkur eserdeki Râzî maddesi ise (c. VI, s. 2585-2592), muhakkikin de belirttiği üzere, Safedî'nin *el-Vâfî*'sinden alınmadır. Fakat, Safedî'nin büyük ihtimalle Yâkût'un eserinden faydalandığı düşünülebilir. Yine, Râzî'nin yakın dostu tarihçi Sadruddîn Ali b. Nasır es-Serahsî'nin (622/1225'te sağ) *Târîh-i Hârizmşâhî*'si de halen kayıp eserler arasındadır.

[2] Metin karşılaştırmaları sonucu durumu belirlenen aşağıdaki eserlere ancak teyit veya düzeltme amaçlı olarak gerektiğinde atıfta bulunulacaktır.

İbnu'l-Esîr el-Cezerî (555-630/1160-1233), **el-Kâmil fi't-Târîh**; Sıbtu İbni'l-Cevzî (581-654/1185-1256), **Mir'âtü'z-Zemân**; Ebu Şâme el-Makdisî (599-665/12061267), **Zeylü'l-Ravdateyn (Terâcimu Ricâli'l-Karneyn)**; Tâcüddîn İbnü's-Sâ'î (593-674/1198-1275), **el-Câmi'u'l-Muhtasar**; İbnu'l-'Ibrî (Bar Hebraeus) (623-685/1226-1286), **Târîhu Muhtasari'd-Düvel**; Şemsüddîn eş-Şehrazûrî (687/1287'de hayatta), **Nüzhetü'l-Ervâh**; Kemâlüddîn İbnu'l-Fuvatî (642-723/1244-1323),

atıfta bulunurken eser isimleri ve ciltleri tekrar tekrar zikredilmemiş, onun yerine a.e. (aynı eser) şeklinde ifade edilmiştir. Aynı yazara ait farklı bir eser veya orijinal eserin farklı ciltleri söz konusu olduğunda, ayrıca zikredilmiştir.

"Eserin dili" Arapça veya Farsça diye belli ise, orijinal ismin sonunda (A) veya (F) harfleriyle belirtilmiştir.

Tanıtılacak eserlerin sıralanmasında orijinal isimlerin Türkçe alfabemizdeki harf sırası izlenmiştir.

Orijinal ismin başındaki "Kitâb..., Kitâb fî...., Risâle..., Risâle fî..." dikkate alınmaksızın sıralama yapılırken, sıfatlanan konumundaki "er-Risâle..." ile başlayan isimler sıralamadaki yerlerini almıştır. Aynı esere ait olduğunu tahmin ettiğimiz isimlerin başına (~) işareti konmuştur.

"Eserin telif tarihi", tüm Râzî araştırmacıları için çok önem taşıdığından, eğer tespit edilebilmiş ise kesin tarih, değilse delilleri açıklanarak tahmini tarih sunulmaya çalışılmıştır.

"İthaf" veya "telif sebebi" zikredilmiş ise, onlar da takdim edilmiştir.

Telhîsu Mecma'i'l-Âdâb; Kemâlüddîn el-Üdfüvî (685-748/1286-1347), **el-Bedru's-Sâfir**; Şemsüddîn ez-Zehebî (673-748/1274-1348), **Târîhu (Düveli)'l-İslâm**; İbnü'l-Ekfânî es-Sincârî (ö. 749/1348), **İrşâdü'l-Kâsıd**; Afîfüddîn el-Yafi'î (698-768/12981367), **Mir'âtü'l-Cinân**; Tacüddîn es-Sübkî (727-771/1327-1370), **Tabakâtü'ş-Şafi'iyye**; Cemâlüddîn el-İsnevî (704-772/1305-1370), **Tabakâtü'ş-Şafi'iyye**; Ebu'l-Fidâ İbnu'l-Kesîr (701-774/1302-1373), **el-Bidâye ve'n-Nihâye**; Siracüddîn İbnu'l-Mulakkın (723-804/11323-1401), **el-'İkdü'l-Müzehheb**; Ebu'l-Abbas el-Kalkaşendî (756-821/1355-1417), **Subhu'l-A'şâ**; İbn Kâdî Şühbe (779-851/1377-1448), **Tabakâtü'ş-Şafi'iyye**; İbn Hacer el-Askalânî (772-852/1372-1449), **Lisânü'l-Mîzân**; Bedrüddîn el-'Aynî (762-855/1361-1451), **'İkdü'l-Cümân**; İbn Tengriberdî (813-874/1410-1470), **en-Nücûmü'z-Zâhira, el-Menhelü's-Sâfî**; Celâlüddîn es-Suyûtî (849-911/1445-1505), **Tabakâtü'l-Müfessirîn**; Handmir el-Hüseynî (880-941/1475-1535), **Habîbü's-Siyer**; Şemsüddîn ed-Dâvûdî (ö. 945/1657), **Tabakâtü'l-Müfessirîn**; Kâtip Çelebi (1017-1067/1609-1657), **Süllemü'l-Vusûl**; Abdulhay İbnu'l-'Imâd (1032-1089/1623-1679), **Şezerâtü'z-Zeheb**; Kıbrıs Mollası Abdurrahman Eşref el-Merzifûnî (ö. 1151/1738), **Tezkiratü'l-Hikem**; Hasen Ebu 'Azbe (1172/1759'da hayatta), **er-Ravdatü'l-Behiyye**; Ebu'l-Hasenât el-Leknevî (1264-1304/1848-1887), **et-Ta'lîkâtü's-Seniyye**; Sıddîk el-Kannûcî (1248-1307/1832-1890), **Ebcedü'l-'Ulûm**; Muhammed Bâkır el-Hansârî (1226-1313/1811-1895), **Ravdatü'l-Cennât**; Müderris Muhammed Ali et-Tebrîzî (1296-1373/1879-1954), **Reyhânetü'l-Edeb**; Zebîhullah Safâ, **Târîh-i Edebiyyât Der Îrân** (basım tarihi: 1957); Hayruddîn ez-Zirikli (1310-1397/1893-1976), **el-A'lâm**; Ömer Rıza Kehhâle (1323-1408/1905-1987) **Mu'cemü'l-Müellifîn**. Bunların dışında George Anawati, Fethullah Hulcyf, Muhammed Sâlih ez-Zerkân, Muhammed Sağir el-Ma'sûmi, Asğar Dadbeh, Süleyman Uludağ, Yusuf Şevki Yavuz gibi, Râzî'nin eserleri hakkında bilgi sunanların çalışmaları takdire şayan olmakla beraber, yazma nüshalara ulaşma ve metin karşılaştırmaları gibi hususlarda bizim kadar şanslı olmadıklarından, ayrıca, önceki kaynaklara ve kütüphane kataloglarına tenkitten uzak tarzda dayandıklarından bazı hatalara düşmekten uzak kalamamışlardır. Tabi ki ihtiyaca göre bu kaynaklara da işaret olunacaktır.

"Eserin konusu"na; hangi ilim dallarıyla ilgili olduğuna kısa açıklamalar eşliğinde işaret olunmuştur.

Eser üzerinde yapılmış olan klasik "çalışmalar" (ihtisar, şerh, hâşiye, ta'lîk, reddiye gibi) ve tercümeler, Râzî mektebinin etkisi ve yayıldığı coğrafyaya işaret kabilinden zikredilmiştir.

"Yazma nüshalar"a, ülkemiz kütüphanelerinde tespit edilebilmiş olan ve istinsah tarihleri açısından kadim olan (ve eğer mevcut ise) beş nüsha belirtilerek işaret olunmuş, arta kalan diğer nüshalar varsa, sadece sayıları ifade edilmiştir.

"Baskılar", tespit edilebilebilen yayım bilgileriyle birlikte sunulmuştur.

Son olarak, eserle ilgili hatalı bilgiler veya değerlendirmelere "düzeltme" başlığı altında dikkat çekilerek, süregelen veya muhtemel yanlışlıkların önüne geçilmesi hedeflenmiştir.

Ayrıca, maruz kaldığımız zaman kaybına, Râzî'nin eserleri ve fikirleri üzerinde çalışacak diğer araştırmacıların maruz kalmaması amacıyla, Râzî'ye ait olmadığı halde ona ait gösterilen eser isimlerini içeren çalışmamıza da, eser tanıtımı sonunda yer verilmiştir.

2. Râzî'ye Ait Eserler

EL-AHKÂMU'L 'ALÂİYYE Fİ'L-A'LÂMİ (veya: **Fİ'L-AHKÂMİ**[1], veya: **Fİ'L-'ULÛMİ**[2]**) 'S-SEMÂVİYYE**[3] **(F)**

-- **el-İhtiyârâtü'l-'Alâiyye** [4] **fi'l-A'lâmi** (veya: **fi'l-Harekâti** [5], veya: **fi'l-İhtibârâti** [6], veya: **fi'l-İhtiyârâti** [7], veya: **fi't-Te'sîrâti** [8]**)'s-Semâviyye** [9]

-- **el-İhtiyârâtü'n-Nücûmiyye** [10] veya: **el-İhtiyârâtü's-Semâviyye** [11]

Telif tarihi: Sultan Alâüddîn Tekiş döneminde (567-596/1172-1200) yazıldığı muhakkaktır. Bu sultanla, muhtemelen 585-590/1189-1194 tarihinden itibaren sıkı bir irtibat içine girdiği göz önüne alınırsa, bu tarihler arasında veya daha sonrasında yazılmış olması güçlü bir ihtimaldir.

Telif sebebi ve İthaf: İtaatını ve hizmetini bir ibadet olarak gördüğü, âlim ve adil diye nitelediği Hârizmşâh Alâüddîn Tekiş'e ithaf etmiş ve eser ismine de bunu yansıtmıştır. İhtiyârât-ı nücûmiyye ilmini de bilmem gerekir, düşüncesi söz konusu olunca[12] Râzî, bu konuyla ilgili bir eser yazarak, bu dalda üstad kabul edilenlere ait eserlerdeki bilgileri, anlaşılır ve düzenli bir tarzda birleştirmeyi, tekrarlardan uzak durarak, özet bir şekilde görüşleri sunmayı uygun görür. O dönemde eserleri yaygın olan Batlamyûs (Ptolemeus), Abûzâtis, Zûrûsiyûs (Dorotheus), Vâlis (Valens), Ömer

---

[1] Brockelman, a.e., s. 370 (Berlin, no: 2488, Paris, no: 2592 nüshalarına işaret eder).

[2] (İrlanda) Chester Beatty Ktp. no: 4537 nüshası.

[3] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 19, 35 (Eserin asıl isminin *el-Ahkâmu'l-Alâiyye* olduğunu fakat, daha çok *el-İhtiyârâtü'l-'Alâiyye* ismiyle meşhur olduğunu belirtir.); Bağdatlı, s. 107 ve ayrıca, Sül./Fatih, no: 5400/1, Topkapı / Revan, no: 1705 nüshaları.

[4] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; Cemîl, a.e., s. 150; Sül./Bağdatlı Vehbi, no: 885 nüshası; İbnü'l-Ekfânî, s. 67 (Tengelûşâ'ya ait olarak).

[5] Sül./Hamîdiyye, no: 823 nüshası.

[6] Köprülü, no: 1624/8 nüshası.

[7] İbnu'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a; Brockelman, a.e., s. 370 (Sül./Ayasofya, no: 2689 ve Nurosmaniye, no: 2460/4 nüshalarına işaretle).

[8] Kıftî, a.e., s. 192.

[9] Sül./Fatih, no: 5308 ve 5360 nüshaları.

[10] İbnu'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a (*el-İhtiyârâtu'l-Alâiyye*'den farklı bir eser olarak kaydeder).

[11] Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 256; Bağdatlı, a.e., s. 107 ve Cemîl, a.e., s. 150 (son iki yazarönce zikrettikleri eserden ayrı bir eser olduğu zannuyla).

[12] Eserin mukaddimesinde yer alan cümle, farklı nüshalarda şu iki anlamı sunacak şekilde değişiklik göstermektedir: İlk anlama göre, bu düşünceye sahip olan kişi Râzî olmaktadır. İkinci anlama göre ise Alâüddîn Tekiş olmaktadır. İkinci anlam daha uygun görülebilir. Zira, Râzî bir önceki cümlelerinde, bu eserin sultana hizmet gayesiyle yazıldığını, sultana itaat etmenin gerekli olduğunu belirtmektedir.

b. Ferruhân et-Taberî (ö. 200/816), Ya'kub b. Ali el-Kasrânî (200/810'da sağ), Sehl b. Bişr el-Yehûdî (ö. 235/850), Ebû Ma'şer el-Belhî (ö. 272/886), Muhammed b. Eyyûb et-Taberî, Küşyâr b. Lebbân el-Cîlî (549/1067'de sağ) ve Ahmed Abdulcelîl es-Siczî (ö. 477/1084)'nin çalışmalarından yararlanarak bu eseri telif eder.[1]

Konu: Astrolojinin (tencîm, ahkâmü'n-nücûm) bir dalı olan "ihtiyârât" ile ilgilidir. İhtiyârât, ülke idaresiyle ilgili işler başta olmak üzere, bina yapımı, yolculuk, savaş ve başka işlere başlamak için en uygun olan veya sakınılması gereken vakitlerin belirlenmesini konu edinmektedir. Güneşin burçlardaki, ayın menzillerdeki ve her ikisinin de birbirine göre değişiklik ve farklılık gösteren felekî durumlarıyla irtibatlı olduğuna inanılan yeryüzündeki olayların, eskilerin tecrübelerine dayalı tespitlerini asıl almaktadır.[1]

Fakat, eserin konuya yaklaşımı, öncekilerce belirlenen liste halindeki onuçların naklinden ibaret değildir. İlgililerince asıl alınan ihtiyârât tanımları, ilim olmayan bu ilmin temel prensiplerinin incelenmesi, üzerinde durulan kişi veya konu açısından tamamlayıcı, faydalı ve mahzurlu hususlar gibi, nazarî yöne ait açıklamaları da konu edinmektedir.

Tercüme: Meçhul bir mütercim tarafından Arapça'ya çevirilmiş olan tek nüsha, Topkapı/Yeniler, no: 4048 (42vr. 17 st.)'de bulunmaktadır.

Yazma nüshaları: Köprülü, no: 1624/8 (44b-63b, 27st., 735 h.), Nurosmaniye, no: 2460/4 (83b-134a, 15 st., 898 h.), Sül./Fatih, no: 5360 (35 vr., 21 st., 839 h.), Sül./Hamidiye, no: 1446 (108a-131b, 25 st., 890 h.), no: 823/4 (143b-166b, 21 st., 1090 h.). Bunların dışında beş nüsha daha tespit edilmiştir.

Düzeltme: Eserin yazılış amacı yukarıda kısaca belirtilmişti. Bu amacı açıklarken, şu hususlara dikkat çekmek isiyoruz. Kendi zamanında, ilim olarak telakki edilen ne çeşit bilgi varsa, hepsini de öğrenmeye çalışmış ve mahiyeti ne olursa olsun, her türlü bilgiyi öğrenmenin, teorik olarak bilmenin kötü olmadığını düşünen Râzî'nin, o asırlarda hem halk arasında hem de yöneticiler katında rağbet ve merak edildiğini söyleyebileceğimiz "tencîm" ilmini bizzat tasdik ve teşvik ettiği sonucuna ulaşmamak gerekiyor. Nitekim, tabakât ve tarih kitaplarında adı geçen ve Batlamyus'tan Bîrûnî'ye, Tûsî'ye kadar felsefeyle ve tabiat ilimleriyle ilgilenmiş o-

[1] **el-İhtiyârâtü'l-'Alâiyye**, Sül./Hamidiyye, no: 823/4, vr. 143b.

lan birçok bilim adamının, Astronomiyle birlikteliği devam eden tencîmle ilgili eserler yazdıkları görülür.[2]

Râzî, tencîmi, kesin bir ilim olarak görmez. Çünkü, bu işle, remille, rüya tabiriyle uğraşanlar, söylediklerinin mutlak kesin olduğunu iddia edemezler, zannî bir iddiada bulunabilirler. Halbuki, ilim, yakînlik ve kesinlik içermelidir.[3] Ayrıca, bu ilimden istifadeyle gelecekteki olaylar hakkında sunulan bilgiler, sadece genel mahiyettedir, tafsilatı belirlemez. Aksi taktirde gaybden haber vermenin mucize olmasının bir anlamı kalmamaktadır.[4] Fârâbî, Ebû Sehl el-Mesihî, İbn Sînâ gibi büyük filozoflar ahkâmü'n-nücûm ilminin çok zayıf bir ilim olduğunu eserlerinde dile getirmişlerdir.[5] Onlar gibi, Râzî de bu ilmin kesinlik içermeyeceğini eserlerinde izah etmektedir.[6]

Râzî, âlemdeki herhangi bir olayın bizatihî felekî kavuşumlardan ve yıldız hareketlerinden dolayı olamayacağını, daha doğrusu, süflî âlemdeki hadiselerin müessirlerinin yıldızlar, felekler ve tabiat değil, sadece Fâil-i Muhtâr Allah'ın tedbir ve tasarrufu olduğunu[7], âlemdeki iyilik ve kötülüğün yıldızlardan kaynaklandığına, onların bu açıdan âlemin yöneticileri olduğuna inanmanın küfrü gerektireceğini, yıldızların canlı ve nâtık olmadıklarını ifade eder.[8]

Bu arada mutlak determinizmin karşısında olan Râzî, olayların sebep ve sonuçlarının meydana gelişinde (yaratılışında), tek müessirin Allah olduğunu vurgular ve âlemde geçerli olan sünnetullaha gereği, yemek yemek doymaya, ateşe değmek yanmaya sebep ise, güneş, ay ve diğer yıldızların da değişik özel konumlarının veya felekî ışınların (şua) dünyadaki belirli bir olayın meydana gelmesinde aracı sebep olabileceğini ve bu tür bir inanışın dine zarar vermeyeceğini belirtirken daha çok, güneş ve ayın fizikî tesirlerini kasteder.[9] Fakat, araya diğer yıldızları ve gezegenleri de

---

[1] İbnü'l-Ekfânî, a.e., s. 67; Taşköprü Zâde, a.e., c. I, s. 335.

[2] Bu konuda geniş bilgi ve sultanlara ithaf edilen örnek eserler için bkz. Sezgin, **Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî,** (GAS'ın Arp. Çevirisi), c. VII, s. 8-34, 162-163, 287-293.

[3] **el-Mefâtîh**, c. XXVII, s. 137.

[4] A.e., c. III, s. 75.

[5] **el-Münâzarât**, s. 32-33.

[6] **Nihâyetü'l-'Ukûl**, vr. 87b-88b, 276a; **el-Münâzarât**, s. 32-33; **el-Mefâtîh**, c. XXIV, s. 165-166; **el-İhtiyârâtü'l-'Alâiyye**, vr. 145a-146b.

[7] **el-Mefâtîh,** c. XIII, s.38, 57, c.XIX, s. 12-13; c. XXVI, s. 290; **Esrâru't-Tenzîl**, vr. 118b.

[8] **el-Mefâtîh**, c. XIX, s. 190; c. XXII, s. 168; c. XXXI, s. 30; **el-İhtiyârât**, vr. 146b.

[9] **el-Mefâtîh**, c. XXXI, s. 30; **el-İhtiyârât**, vr. 146b; **'İsmetu'l-Enbiyâ**, s.59.

katarak, tesir konusunu, uğurlu uğursuz sahasına kaydıran bu ilimde, bu konuyla ilgili olabilecek sünnetullah kuralların yerine ne ilmî ne de tecrübî açıdan ispatı mümkün olan birtakım kuralların temel alındığını, bu yüzden, tahminden öte bir şey ifade edemeyeceğini belirtir.[1] Büyük bir hükümdarın doğduğu saatte, birçok insanın doğduğuna, fakat, hayatlarının çok farklı olduğuna dikkati çeker.[2]

el-Ahkâmu 'l-'Alâiyye eserinde bu ve benzer noktalara değinen, akla gelebilecek soruları ve cevaplarını sergileyen Râzî, bu ilmin kesinlik içerdiği ve insanların geleceğinin bu yolla bilinebileceği şeklindeki yaygın ve yanlış inancı kökünden sarsmış olmaktadır. Bu tespitler, eserin yazılış amacının, ilim olarak kabul edilen bir bilgi sahasında yapılmış çalışmalara dayanarak incelemede bulunma ve temellerinin, uygulamalarının neler olduğunu belirleme gayreti olduğunu gösterir. Kısacası, Râzî, Alâüddîn Tekiş'i dünya ve din işlerinde Allah'a güvenmek, O'ndan yardım dilemek yerine, yıldızlara dayanarak hareket etmeyi teşvik amacıyla bu eseri yazmış görünmemektedir. Zaten dinî bilgilerden haberdar, akıl ve meşveret sahibi sultanın, bu tür metotlara dayanarak kararlar almadığı, hareketlerini buna göre düzenlemediği ve bazı savaşları kazanması yanında, kaybettiği savaşların da olduğu bilinebilecek bir husustur.

Bu fikirlere sahip olan Râzî'nin devrinde, müneccimlerin sözleri sadece halk arasında değil, ilim ehli arasında da maalesef kabul görüyordu. Müneccimlerin 582/1186 senesinde gerçekleşeceğini iddia ettikleri kasırga tufanı, Buhârâ'da olduğu gibi[3], Bağdat'ta da halkın gündemini meşgul etmekteydi.[4] O sene Buhârâ'da bulunan Râzî, bu ilmin kesinlik içermediğini, dolayısıyla, bu kadar çok korkuya, meseleyi bu

---

[1] **Nihâyetü'l-'Ukûl**, 88a; **el-İhtiyârât**, vr. 144b-145b.

[2] **el-Mefâtîh**, c. XXXI, s. 290.

[3] **el-Münâzarât**, s. 32.

[4] Ebû'l-Fadl el-Hâzimî adlı Bağdat'ta bir müneccim, yedi gezegenin Terazi burcunda birleşeceğine inanarak, 29 C. Ahir 582 / 17 Eylül 1186 gecesinde bütün mamur beldeleri ve insanları mahvedecek bir fırtına olacağını haber verir. Bu haber diğer şehir ve ülkelerdeki müneccimlere de duyulur, hepsi de bu tespit üzerinde çalışır ve onun görüşüne katılırlar. Acem ve Rum sultanlarını da korkuturlar. Sığınaklar yapılır, mağaralar kazılır, su ve yiyecek depolanır. Yaz mevsimine denk düşen vaad edilmiş gece geldiğinde ise, değil fırtına, mum alevlerini hareket ettirecek bir esinti bile gerçekleşmez. O günedek görülmemiş derecede sıcak ve durgun bir gece geçirilir (Kıftî, **İhbâru'l-'Ulemâ**, s. 278; Yâfi'î, **Mir'âtü'l-Cinân**, c. 3, s. 321).

kadar abartmaya, çeşitli tedbirler almaya gerek olmadığını söylediğinde, ilim ehli kişilerden büyük tepki almıştı.[1]

AHKÂMU'L-BESMELE [2] (A)

-- Tefsîru'l-Besmele [3]

Arap Dili, Kelâm, Fıkıh ve Tasavvuf açısından besmele ile ilgili çeşitli meselelerin ve hükümlerin ele alındığı bu eser, Mecdî Seyyid İbrahim'in tahkikiyle ilk isim altında yayınlanmıştır (Kahire 1988, Mektebetü'l-Kur'ân, 78 s.). Baskı esere ulaşabilmek mümkün olmadığından, *Mefâtîhu'l-Gayb*'deki "Mebâhisu Bismillahi'r-Rahmâni'r-Rahîm" başlığı taşıyan "İkinci Kitab"ın (c. I, s. 108-179) aynısı olabileceği ihtimali hakkında kesin bir sonuca varılamamıştır.[4]

AHKÂMU'L-KIYÂSİ'Ş-ŞER'Î [5]

-- İbtâlu'l-Kıyâs [1]

Telif tarihi: 580/1184'lerden sonra.

Telif sebebi ve konu: *el-Kâşif*'te ve *el-Me'âlim fî Usûli'l-Fıkh*'ta, kıyası delil olarak kabul etmeyenlerin görüşleri üzerinde dururken, isim vermeksizin, bu konuda müstakil bir eseri olduğunu söylemesine[2] ve *el-Münâzarât*'taki ilgili ifadelerine[3] dayanarak şunları söyleyebiliriz:

Râzî'nin döneminde, özellikle münâzara yaptığı âlimlerde ilmî bir eksiklik göze çarpmaktadır. Fıkıhta kıyasa önem veren bu âlimler, önceki âlimlerin yolundan farklı bir tarzda kıyasa sarılmışlardır; tek bildikleri kıyasın delil olduğudur. Fakat, kıyasın delil oluşuna yönelik deliller talep edildiğinde zayıf kalmaktadırlar. Râzî de,

---

[1] **el-Münâzarât**, s. 32 vd. Sözü geçen kıran hadisesi hakkındaki hüküm, İslâm diyarlarında o kadar kabullenilmişti ki, tencîmi temelde reddedenlerin haricinde, böyle bir olayın olmayacağını kesin bir dille ifade eden sadece iki şahıs tespit edilebilmiştir: Mısır'da Şerefü'd-Devle el-Askalânî (Kıftî, **İhbâr**, s. 278) ve Nîsâbûr'da Zahîruddîn el-Fâryâbî. Bu ikinci şahıs, reddiye mahiyetinde müstakil bir eser yazmış olmasına rağmen kabul görmemiştir (Nazif Şahinoğlu, "Zahîr-i Fâryâbî", **İA** (MEB), c. XIII, İstanbul 1982, s. 451). Hatta, meşhur şair Efdaluddin eş-Şirvânî el-Hâkânî'nin divanında "Kıran hadisesine 13 sene kaldı... 6 sene... 2 sene kaldı" diye tarih düşürmelerde bulunulur. (Ali Canib Yöntem, "Hâkânî", **İA** (MEB), c. V/I, İstanbul 1964, s. 50, 91-92). Bu tespit dahi bahsedilen olayın ne kadar önceden bilindiği ve önemsendiğini göstermektedir.

[2] Baskıda kullanılan isim.

[3] Kıbrıs Mollası, a.e., s. 161.

[4] (Kahire) Teymûriyye Ktp./ Tefsir, no:125'deki *Ahkâmu'l-Besmele* adıyla Râzî'ye ait olarak kayıtlı bulunan yazma nüshayı tedkik eden Zerkân, bu nüshanın Râzî'ye ait olmadığını göstermiştir (s. 139-140). Baskı nüshanın, bu yazma nüsha ile aynı olup olmadığı da tespit edilememiştir.

[5] Tûsî, a.e., vr. 137a.

hem bu konuya dikkat çekmek hem de bu eksiğin giderilmesine hizmet etmek amacıyla bu eseri kâleme almış olmalıdır. Adeti olduğu üzere eserde öncelikle, kıyası kabul etmeyenlerin görüşlerini onların ağzından incelikli bir şekilde beyan etmiş ve ardında da tenkitlerini sıralamış, kıyasın delil olduğuna yönelik sağlam delilleri zikretmiş olabilir. Hasımlarının delillerini geniş şekilde sunması ve güçlendirmesine binaen bu eser, devrindekilerce *İbtâlü 'l-Kıyâs* adıyla tanınmış olabilir. Eserin bu yaygın ismine bakarak, Râzî'yi, kıyası delil olarak kabul etmeyen ve bu uğurda müstakil bir eser telif eden biri olarak görmek[4] doğru olmayacaktır. Çünkü, sadece *el-Mahsûl* ve *Mefâtîhu 'l-Gayb*'a göz atmak, kıyası şer'î bir delil olarak kesinlikle kabul ettiğini anlamak için yeterlidir.

Eser, bazı tarihçilere göre tamamlanmamıştır.[5]

EL-AHLÂK[6] **(A)**

-- **Muhtasaru'l-Ahlâk**[7]

~ **'İlmü'l-Ahlâk (en-Nefs ve'r-Rûh)**[8] (Şüpheli)

Telif Tarihi: 575/1180'lerden sonra veya 605 sonu 606 başları /1209'da.[9]

Konu: Ağırlıklı olarak İbn Sînâ'nın görüşlerinin özetlenmesini, takrîrini ve bazı yerlerde tenkidini amaçlayarak yazdığı *el-Mebâhis*'in sonunda şu ifadelere yer vermektedir:

"Peygamberlerin insanları daveti ve kuralları (şerâi') onlara nasıl açıkladıkları, Siyaset ilmi ile ilgilidir. İbadet ve taatlerin nefs tezkiyesindeki etkisine gelince, bu hususlaki ayrıntılı bilgiler (tafsîlü'l-kavl) Ahlâk ilmi ile ilgilidir. Allah ömür verirse bu iki ilimle ilgili özel bir eser (muharrer kelâm) cem edip bu kitaba ekleyeceğiz."[10]

---

[1] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 295; Bağdatlı, a.e., s. 107.

[2] **el-Kâşif 'an Usûli'd-Delail ve Fusûli'l-'İlel**, Beyrut, 1413/1992 (Dâru'l-Cîl), s. 113, 118, 131; **el-Me'âlim fî Usûli'l-Fıkh**, Köprülü Ktp., no: 529/2, vr. 58b.

[3] **el-Münâzarât**, s. 26-28.

[4] 'İmârî (Hasen), **el-İmam Fahruddîn er-Râzî**, Kahire 1388/1969, s. 197.

[5] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b.

[6] **el-Metâlib**, c. VII, s. 127

[7] Tûsî, a.e., vr. 137a.

[8] Bodleian Ktp./ Hunt, no: 534 nüshası. Bu ismi taşıyan eserin ismi ve içeriği hakkında bkz. Düzeltme 2.

[9] Bu konuda *el-Metâlib*'in ve *Şerhu 'Uyûni 'l-Hikme*'nin telif tarihlerine bakınız.

[10] **el-Mebâhis**, c. II, s. 557.

Daha önce *el-Mebâhis*'in mukaddimesinde, konuları tanıtırken de bu niyetini vurgulayan[1] Râzî'nin, bu iki ilim dalında İbn Sînâ'nın görüşlerini sunmak yerine, müstakil bir eser yazmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Düşünürümüz, konunun önemine binaen, amelî hikmete ait dalları bir kitapta toplamayı uygun görmüş olabilir. Yazacağı eseri, *el-Mebâhis*'e eklemeyi düşündüğüne göre, bu eserin içeriğinin yine, felsefî ağırlıklı nakil ve tenkitlerden ibaret olması muhtemeldir. Dolayısıyla, ele alacağı konular, Ahlâk ilmininin genel temelleri; insanî nefs ve güçleri, nefs ile bedenin irtibatı ve etkileşimleri; iyi ve kötü ahlâkın; fazilet ve reziletlerin açıklanması, kökenleri, şehevânî, gazabî ve nutkî güçler, kabiliyet ve meleke, nefs tezkiyesi ve ibadetlerin rolü gibi konular olacaktır. Diğer ifadeyle, insanı sadece fert olarak ele alıp, fazilet ve reziletler açısından ferde arız olan hususları ve ruhun kendi bedeniyle ilgili hallerini inceleyen "ahlâk" ilmi sunulacaktır. Bunun yanısıra, peygamberler tarafından insanların nasıl eğitildiği ile ilgili açıklamaların da yer alacağı, insanın diğer insanlarla (toplumla) ilişkilerini ele alan "Siyaset" ilmi sunulacak ve muhtemelen, insanın kendi ev halkıyla irtibatını ele alan "Tedbîru'l-Menzil" ilmine[2] de değinilecektir.[3] Çünkü, Râzî'nin ifadesine göre Siyaset ve Ahlâk ilmi tek eserde ele alınacaktır. Üstelik, Râzî'nin *Ahlâk Kitabı*'nın, İbn Miskeveyh'in kitabından daha geniş olduğu kaynaklarımızda belirtilmektedir.[4]

Yazma nüshası: Aşağıda sunacağımız şüpheler söz konusu olmakla birlikte, Râzî'nin *'İlmu'l-Ahlâk*'ı adıyla takdim edilen ve orijinalinde *en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhümâ* diye kayıtlı tek nüsha, (Oxford) Bodleian Ktp./Hunt, no: 534/2 (257a-195b, h.8 veya 9. asır)'de bulunmaktadır.

Baskılar: Yukarıda belirtilen tek nüsha asıl alınarak Muhammed Sağîr el-Ma'sûmî'nin tashihiyle yayımlanmıştır (İslâmâbâd, 1388/1968, Ma'hedi'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye yay., 191 s.). Daha sonra aynı şahıs tarafından zengin dipnotlarla İngilizce

---

[1] A.e., c. I, s. 93.

[2] **Levâmi'u'l-Beyyinât,** s. 211; **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme,** c. I, s.49; c. II s. 6, 12.

[3] Genelde, Tedbîru'l-Menzil ilmi, Ahlâk ilmi içerisinde, dolayısıyla, Ahlâk Kitapları içerisinde ele alınmış, birkaç eser hariç, müstakil eserler halinde işlenmemiştir. Bkz. **Keşfu'z-Zunûn,** c. I, s. 281.

[4] İbnu'l-Efkânî, a.e., s. 90; Kalkaşendî, **Subhu'l-A'şâ,** c.I, s. 479; Taşköprü Zâde, a.e., c. I, s. 384; Kannûcî, a.e., c. II, s. 34 (son üç kaynak muhtemelen, İbnü'l-Ekfânî'den iktibas etmişlerdir).

çevirisi yayımlanmıştır (İslâmâbâd, 1969, 1985; Yeni Delhi, 1978, 1981, 1992,324s.).[1]

Düzeltme 1: Bazı kütüphanelerimizde bulunan ve *el-Ahlâk* adıyla Râzî'ye nispet edilen ve bu yüzden, kütüphane kataloglarında da Râzî'ye ait gösterilen yazma nüshalar[2], düşünürümüzün eseri değildir, diyebiliriz. Çünkü, meçhul müellifin ifadesine, göre bid'at ve dalâletlerle dolu sûfî kitapları, ahlâk ilminden ve yakîn makamlarından sözettiği için, halk tarafından rağbet görmektedir. Bu yüzden, halkı o kitaplara muhtaç bırakmayacak ve üstelik, o kitaplarda bulunmayan hikmet ve ilimleri içerecek bir eser vücuda getirmeyi amaçlamıştır.[3] Halbuki, bu ifadeler, Râzî'nin sûfîlere yaklaşımıyla çelişmektedir.

Ayrıca, eserdeki konular, sadece iki yerde iki fıkıh kitabından kısa alıntılar[4] hariç, tamamiyle ayetler, hadisler, sahâbe ve tabiîn sözlerinin nakline dayalı olarak işlenmiştir. Ne felsefî, ne de kelâmî ve ne de tasavvufî ifadeler ve yorumlar içermektedir. Bu haliyle Râzî'nin üslûbunu taşımadığını, ona ait olmadığını söyleyebiliriz.

Eserde işlenen konular büyük ve küçük günahlar, namaz, zekât, oruç ve haccın faziletleri, kötü ve güzel ahlâklar, bunların sebepleri ve değişimleri, kalp, ruh ve havâtırdan ibarettir.

Düzeltme 2: Tek nüshaya dayalı olarak yayımlanan *'İlmu'l-Ahlâk* veya diğer adıyla *en-Nefs ve'r-Rûh* kitabının, Râzî'nin, tarihi kaynaklarda geçen *el-Ahlâk* kitabı olduğu naktasındaki bazı tereddütlerimizi, tez konumuzla doğrudan ilgili olduğu için, burada sunmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Eseri neşreden Ma'sûmî'nin bu konudaki kanaatine şöyledir: Yazma nüshanın 257a varağında, müstensih tarafından hazırlanmış olan içindekiler listesinin üzerine "*Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhumâ* ve hüve li'l-İmâm er-Râzî" diye ya-

---

[1] Mâcid Fahrî tarafından *el-Fikru'l-'Arabiyyü'l-Ahlâkî* (Beyrut 1987, Mektebetü'l-Elliyye) içerisinde, Râzî'ye ait olarak yayınlanan *en-Nefs ve'r-Rûh* eserini görmemiz mümkün olmamışsa da, Ma'sûmî'nin yayınladığı metnin tekrar baskısı olduğu anlaşılmaktadır.

[2] Topkapı/Emanet Hazinesi, no: 1296 (88 vr. 19 st., 11-12. yy., *el-Ahlâk ve Makâmâtü'l-'Ârifîn* adıyla), İzmir Milli Ktp., no: 1209/2 (40a-123a, 13 st., Râzî'ye nispet edilmeksizin ve aynı adla); Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., no: 4297/5 (44b-93b, 24 st., 966 h., *el-Ahlâk ve Makâmâtü'l-'Uşşâk* adıyla).

[3] **el-Ahlâk ve Makâmâtü'l-'Ârifîn**, (Topkapı nüshası) vr. 1b-2b.

[4] A.e., vr. 3b-83a.

zılmıştır. Kâtip Çelebi tarafından, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Rûh* adıyla Râzî'ye nispet edilmesi de dikkate alınırsa, eserin bir isminin bu olması gerekiyor. Yazma nüsha iki bölümden oluşmaktadır ve bu ismin işaret ettiği muhteva, ilk bölüm için tamamıyle uygundur. Kitabın ikinci, kısmı sınırlı da olsa Ahlâkla ilgili bazı konuları içerdiğinden ve daha önemlisi, eserin mukaddimesinde hamd ve salâtın ardından "Bu, Ahlâk ilmiyle ilgili bir kitaptır" (vr. 257b) ibaresi bulunduğundan, kitabın bir diğer adı *'Ilmü'l-Ahlâk* olmalıdır. Dolayısıyla, tarihi kaynaklarda *Kitâbu'n-Nefs* ve *Kitâbu'l-Ahlâk* şeklinde iki farklı isimle işaret olunan eser, bu eser olmalıdır. Ayrıca,, eser içindeki ifadeler Râzî'nin üslûbunu taşımakta ve onun *Tefsîr-i Kebîr*'indeki ve diğer eserlerindeki ifadelerle parelellik arzetmektedir. Her ne kadar, eserin girişinde "Bu kitap, kısımlar (aksâm, yani en az üç veya daha fazla bölümler) şeklinde düzenlenmiştir" deniyorsa da ve Kâtip Çelebi *en-Nefs ve'r-Rûh* adlı eserin Muhammed 'Alâî tarafından telhîs edilip "kısımlar" şeklinde düzenlendiğini belirtiyorsa da, doğrusu, bizzat Râzî tarafından eserin, iki kısım şeklinde düzenlenmiş olmasıdır.[1]

Bu değerlendirmeler makul görülebilirse de şu noktaların gözden kaçmayacağı da gayet tabiîdir:

Müellifi tarafından mukaddimesinde eser ismi belirtilmemiş olan nüshalarda, müstensihi veya sahibi veyahut da okuyucusu gibi, bir başkası tarafından kaydedilmiş isimlerin, isim belirlemede güvenirliği fazla değildir. Yazmalar üzerinde çalışan hemen herkes tarafından bu hususlar bilinir ve sıkça rastlanır. Başka yazarlara nispet edilen veya ismi farklı kaydedilen yazmaların sayısı az değildir (Çalışmamızın bu bölümünde bunun birçok örneği görülecektir). Müellif tarafından kendi isminin ve/veya kitap isminin zikredilmediği eserleri istinsah edenler veya okuyanlar, genelde, eserin muhtevasına ve üslûbuna bakarak, ya kaynaklarda geçen ya da muhtevaya işaret eden, bir isim belirlerler. Muhtemelen, *en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhümâ* ismi bu şekilde kaydedilmiştir.

Kâtip Çelebi'nin[2] ve muhtemelen ona dayanarak Bağdatlı İsmail Paşa'nın[3], *En-Nefs ve'r-Rûh* adlı bir eseri, Râzî'ye ait olarak zikretmelerine gelince, her ikisinin de Râzî devrine nispetle muahhar kaynaklar olmaları ve bu ismin sadece ikisi tarafından

---

[1] **en-Nefs ve'r-Rûh**, (Takdim bölümü) s. VI-VII; **'Ilm al-Akhlâq**, s. 25-26.

[2] Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. II, s. 1467.

[3] Bağdatlı, **Hediyyetü'l-'Ârifîn**, c. II, s. 108.

belirtildiğini hatırlatmalıyız. Üstelik. her ikisi de *en-Nefs ve'r-Rûh* eseriyle *el-Ahlâk* eserini ayrı ayrı eserler olarak kaydetmişlerdir.[1] Ayrıca, diğer kaynaklarımızda *en-Nefs* ve *el-Ahlâk* isimlerinin müstakil eserler olarak kaydedildiğini görmekteyiz.[2] Râzî de *el-Metâlib* içinde yerini almış olan[3] eserine *Kitâbu'n-Nefs*[4], *Kitâb fî İsbâti'n-Nefs*[5] diye atıfta bulunurken, esere bizzat kendisinin *el-Ervâhu'l-'Âliye ve's-Sâfile* adını verdiğini belirtir.[6] Üzerinde durduğumuz yazmanın ilk kısmının, yani nefsle ilgili bölümün yüzde yetmişi *el-Metâlib* içindeki bu eserden tamamıyle alıntılar şeklindeki bir telhîsten ibaret olduğunu tespit ettiğimize göre, ilk kısım için "nefs" ve "ruh" kelimelerini asıl alan bu isimlerden birinin verilebileceğini söyleyebiliriz.[7] Fakat, yazmanın girişindeki "Ahlâk ilmi" ifadesi sorun teşkil etmektedir.

Eserin ilk kısmını, Ahlâk ilminin küllî asılları anlamında, nefsle ilgili bilgilerin işlenmesi olarak kabul etsek bile, ikinci kısım da bizleri şaşırtmaktadır. Çünkü, bu kısım *el-İhyâ*'nın "Mühlikât" bölümünden, sınırlı bazı konuların özetlenmesi ve bazı yerlerde tenkidinden ibarettir. Bu yüzden, bir orjinallik içerdiği söylenemez.

Râzî'nin Ahlâk ve Siyâset ilmiyle ilgili müstakil bir eser yazmayı düşündüğünü *el-Mebâhis*'ten naklederek belirtmiş ve konularının neler olabileceğini tahmin etmeye çalışmıştık. Aristo ve Eflatun başta olmak üzere terceme eserler vasıtasıyla Yunan filozoflarından, bütün eserlerini tedkik ettiği anlaşılan İbn Sînâ'dan, *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ını okuduğu İbn Miskeveyh'ten[8], *er-Rasâil*'ini okuduğu İhvânu's-Safâ'dan[1] istifayle, en azından onların işledikleri kadar sistemli bir ahlâk kitabı yazabilecekken, teorik ve pratik ahlâkın birçok konularının işlenmesi bir yana, ahlâk tanımının dahi

---

[1] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 137; Bağdatlı, a.e., c. II, s. 107.

[2] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255-256; Cemîl, a.e., s. 152-153 (Hepsi de *Risâle fi'n-Nefs* adıyla kaydetmişledir). ("Risâle" kelimesinin, eserin mutlaka küçük hacimli olduğunu göstermediğini belirtmeliyiz. Örneğin *Kitâbu'l-Âyâti'l-Beyyinât*'ı sadece 10 varaktan ibaretken, *Risâle fi'n-Nübüvvât* 196, *Risâle fi'l-Heyûlâ* 215 sayfadan ibarettir.); Tûsî, a.e., Beyazıt/Veliyyüddîn, no: 2189, vr. 250a; Sül./Kılıç Ali Paşa, no: 313, vr. 375 a (Fihrist'in bu nüshalarında *el-Ervâhu'l-'Âliye ve's-Sâfile* adıyla).

[3] **el-Metâlib**, c. VII, s. 7-429.

[4] A.e., c. I, s. 55; c. VIII, s. 112, 137.

[5] A.e., c. VII, s. 255.

[6] A.e., c. VII, s. 220; c. VIII, s. 135.

[7] *el-Metâlib* içinde yer alan *Kitâbü'n-Nefs*'i Ma'sûmî'nin görmediği anlaşılıyor. Çünkü, tek nüsha üzerinde tashih yapmak yerine, bu eserden ve *el-Mefâtih*'ten, *Esrâru't-Tenzîl*'den yararlanarak kısmen de olsa tahkik yaparak eseri neşretmesi daha sağlıklı olabilirdi. Böylece tashihteki hataların önüne geçildiği gibi, konularla ilgili daha geniş açıklamalara da işaret olunabilirdi.

[8] A.e., c. VI, s. 98.

yapılmadığı bir eserin ona nispet edilmesi makul görünmemektedir. Eseri gördüğü anlaşılan ve ifadeleriyle kendisinden sonrakilere kaynaklık eden İbnü'l-Ekfânî (ö.749/1348), Râzî'nin *el-Ahlâk* kitabını, Ahlâk ilmi sahasındaki "mebsût" eserler arasında belirttiğine göre, gerek sadece ikinci kısım, gerekse her iki kısım birlikte olsun, sözü geçen yazma eser için, *Kitâbu'l-Ahlâk* ismini vermenin çok isabetli olmadığını söyleyebiliriz.

Dikkat çekici bir diğer hususa, Kâtip Çelebi'nin ilmi titizliğinden yola çıkarak işaret edebiliriz. Bilindiği üzere Kâtip Çelebi, kaydettiği bir eserin ismi veya müellifinin ismi, o eserin muhtevasına işaret etmede yetersiz kalıyor veya muhtevayı yansıtma açısından yanlış anlaşılmaya müsaitse, eserin hangi konuyla ilgili olduğunu belirtmeye çalışır. Özellikle de, o eserin yazmasını görmüş ise bu daha kesindir. Halbuki, *en-Nefs ve'r-Rûh* adını "Râzî, nefs ve ruh hakkında bir kitap yazmıştır" ifadesiyle zikretmekte, yani doğrudan doğruya konuyu belirterek isme işarette bulunmaktadır. Değindiği eser, Ahlâkla ilgili olsa idi buna dikkat çekmesi icab ederdi. Böyle yapmadığı gibi, eserin Muhammed 'Alâî tarafından, kısımlar (en az üç veya daha fazla bölüm) halinde telhîs ettiğini belirtmektedir. Bu ifade telhîs edilen eserin *el-Metâlib* içindeki geniş hacimli *en-Nefs* kitabı olduğunu teyid eder. Çünkü, kısmın ardından fasıl ve bâblar gelecektir ve elimizdeki yazma sadece iki kısma sahiptir. Üstelik, bu yazmanın sadece ilk kısmı, "telhîse gerek kalmayacak kadar ufak" hacimlidir. Daha doğrusu, zaten bu kısmın kendisi bir telhîs ve derleme görüntüsü arzetmektedir. Ayrıca,, bu telhîse (ilk kısım açısından) kaynak olan *el-Metâlib*'in *en-Nefs* kitabında, Râzî tarafından, *el-Ahlâk* kitabına, ileriye dönük şekilde atıfta bulunulmaktadır.[2] O halde, sözü geçen yazma nüshanın, *el-Ahlâk* kitabından farklı olduğu açığa çıkmaktadır.

Râzî'ye ait eserlerin yazma nüshalarını tedkikin ve karşılaştırmaların ulaştırdığı sonuçları göz önüne alarak, bu hususdaki kanaatimizi iki ihtimal şeklinde sunmak istiyoruz.

İki kısımdan ibaret bu eser, Râzî'nin, biri tamamlanmamış ve dolayısıyla, müsvedde halde kalmış olmak üzere, iki eserinin yazmalarından, öğrencisi veya bir başkasınca birleştirilerek istinsah edilmesinden ibaret olabilir. Daha açık söyleyecek o-

---

[1] A.e., c. VII, s. 343.

[2] A.e., c. VII, s.127.

lursak, nefsle ilgili bilgileri içeren *el-Ervâhu 'l-'Âliye ve 's-Sâfile (en-Nefs)* eserinin bazı bölümlerinin aynen, bazı bölümlerinin telhîs şeklindeki iktibasıyla hazırlanmış bir eserin, Gazâlî'nin *el-İhyâ*'sını telhîs etme amaçlı bir nâtamam eserle birleştirilmesinden meydana getirilmiş olabilir. Nitekim, Râzî'nin bazı eserleri böyle istinsah edilmiştir.[1] Yahut bir başkası tarafından Râzî'nin *en-Nefs, el-Mefâtîh, Esrâru 't-Tenzîl* ve günümüze ulaşmamış, ismi tespit edilememiş, diğer eserlerinden derleme suretiyle oluşturulmuş olabilir.[2]

Tabi ki bu ihtimallerin kesin sonuca ulaştırılabilmesi ve şüphelerin giderilebilmesi için, mezkur eserin, (eğer varsa) diğer yazma nüshalarının keşfedilmesi gerekmektedir. Aynı husus, 'Alâî'nin telhîsi için de geçerlidir. Yine, Râzî'nin talebesi Şemsüddîn el-Huveyyî (el-Hôyî)'nin, hocasının *en-Nefs* kitabının telhîsinden ibaret olan *es-Sefînetü 'n-Nûhiyye fi 's-Sekînetü 'r-Rûhiyye* adlı eserinin[3] tedkik edilmesi de bu hususlara açıklık kazandıracaktır.[4] Râzî'nin talebesi Efdaluddin el-Hûncî tarafından telhîs edilen *el-Metâlibu 'l-'Âliye*[5] içerisindeki *en-Nefs* kitabının da unutulmaması gerekir.

---

[1] Tamamlanmadığı gibi müsvedde halinde kalmış olan, *Şerhu Külliyati 'l-Kânûn*'un bir nüshası ve buna eklenen *Kitâb fi 'l-Ebhâsi 's-Sitte* ve *Kitâb fî 'Ileli 'l-'Ayn* nüshaları, *el-Cebr ve 'l-Kader* risalesinin ve *Te 'sîsü 't-Takdîs*'in bir nüshası bu şekilde istinsah edilmiş olup, diğer nüshalardan farklılık arzetmektedir.

[2] Râzî'nin çağdaşı Abdullatîf el-Bağdâdî 612/1215'de Halep'te yazdığı bir risalesinde şöyle demektedir: "İbnü'l-Hatîb'in *Şerhu 'l-Külliyâti 'l-Kânûn*'u Dımaşk'a ilk kez ulaştığında tecrübesiz kişilerin eline düşmüştü. Bu eseri büyük bir rağbetle, coşkuyla karşılamışlar, eser hakkında iyi düşünceler beslemişlerdi. Ben de eseri merak ettim ve görmek istedim. Fakat, hiç kimse esere bakmama müsaade etmedi. Nihayet, eserin nüshaları çoğaldı da ondan sonra görebildim...Hatta bir arkadaşım, bahsettiğim tecrübesiz kişilerin ne durumda olduklarını şöyle fark etmiş: Eseri istinsah ettikten sonra iyice kontrol ettiğinde görmüş ki, eserin istinsahında asıl alınan nüshanın varakları ve formaları yer değiştirmiş, birbirine karışmış halde! Kitap, bu halde olmasına rağmen, insanlar, düzenli hali budur düşüncesiyle istinsah etmişler!" (**Kelâmu 'Abdillatîf 'alâ Şey'in mimmâ Kâlehu İbnü'l-Hatîb 'alâ Ba'dı Kitâbi'l-Kânûn**. Bursa Eski Eserler / Hüseyin Çelebi, no: 823/1, vr. 1b). Bu tarihi olay, Râzî'nin eserlerinin ne kadar önemsendiğini ve fırsatçılar açısından büyük bir kazanç vesilesi olabileceğini göstermektedir. O dönemin şartlarını düşünürsek sahtekâr insanın, Râzî'nin eserlerinden faydalanarak derleme bir kitap yazması ve Râzî'ye ait diyerek meraklılara satması, uzak bir ihtimal değildir, diyebiliriz.

[3] Brockelmann, a.e., c. V, s. 372; Ziriklî, a.e., c. I, s. 121.

[4] Bu telhîsi yapan Muhammed 'Alâî'nin kim olduğundan ve eserinden söz eden herhangi bir kaynak tespit edemedik. 918/1512'de ölen Muhammed b. Ahmed el-'Alâî el-Hanefî (Bağdatlı, **el-Hediyye**, c. II, s. 226) ve 942/1035'de ölen Bedrüddîn Muhammed el-'Alâî'nin (Ğazzî, **el-Kevâkibü's-Sâire**, c. II, s. 71) ise böyle bir telhîs esere sahip oldukları zikredilmemektedir. Huveyyî'nin 1928'de Halep'te basıldığı belirtilen (Brockelmann, a.e., c. V, s. 372) mezkur eserine ulaşmamız da mümkün olmamıştır.

[5] Ahmed Teymur Paşa, **Nevâdiru'l-Mahtûtât**, Beyrut 1980, s.170.

Eser hakkındaki bu belirsiz noktalara rağmen, kesin olan tek husus şudur: Eser içindeki ifadeler, Râzî'ye aittir. Dolayısıyla, tez çalışmamızda bu esere atıfta bulunmamızın bir sakıncası yoktur. Fakat, sadece bu eserin asıl alınmaksuretiyle, Râzî'nin nefs ve ahlâk konusundaki görüşlerinin tespit edilmesi, hem yetersiz kalacağı, hem de bazı yanlış sonuçlara ulaşmaya neden olacağından, diğer eserlerinin de tedkik edilerek çalışılması daha sağlıklı ve elzem görünmektedir.

'ARÂİSÜ'L-MUHASSAL FÎ NEFÂİSİ'L-MUFASSAL[1] **(A)**

-- el-Muhassal fî Şerhi'l-Mufassal [2]

-- Şerhu'l-Mufassal [3]

Telif tarihi: 601/1205'ten önce. [4]

Telif sebebi: Oğlu Muhammed'in ısrarlı talebi üzerine yazdığını belirtir.[5]

Konu: Hârizm Türklerinin Arap Dili ve Edebiyatı sahasında ünlü bilgini Zemahşerî'nin (ö. 538/1075) Gramerle ilgili meşhur eseri *el-Mufassal*'ın şerhinden ibarettir. Bazı kaynaklara göre, bu şerh tamamlanmamıştır.[6]

Ta'likât: Ömrünü İşbiliyye'de geçirmiş Ömer b. Muhammed eş-Şelevbîn (562-645/1167-1274) adlı dil bilgininin bu eser üzerinde ta'lika şeklinde bir çalışması olduğuna dair kanaatler mevcuttur.[7]

Yazma nüshası: Bilinen tek yazma nüshası Medine Arif Hikmet Ktp./ Nahv, no: 146'da bulunmaktadır.

---

[1] Muhsin Abdulhamîd, **er-Râzî Müfessiran**, Bağdat 1394/1974, s. 47 (*'Arâisü'l-Muhassal*, Medine Arif Hikmet Ktp./Nahv, no: 146, vr. 1b'den naklen). Râzî'nin bizzat belirlediği orjinal isim bu olmalıdır.

[2] Kıftî,a.e., s. 192.

[3] Kıftî, **İnbâü'r-Ruvât 'alâ Enbâi'n-Nuhât**, Kahire 1371/1952 (Dâru'l-Kütübi'l-Mısrıyye), c. II, s. 42; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; İbn Hallikân, a.e., s. 249; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Taşköprü Zâde, a.e., c. II, s. 104; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1774; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 152.

[4] Kendisi için bu eseri telif ettiği oğlunun, 601 Receb'inde genç yaşta vefat ettiğini öğrendiğimiz (**el-Mefâtîh**, c. XVII, s. 183; c. XVIII, s. 84, 233; c. XIX, s. 77) oğul Muhammed olduğunu kabul edersek h. 583-598 arası tahmin edilebilir.

[5] Muhsin Abdulhamîd, a.g.e., s. 47 (*'Arâisü'l-Muhassal*, vr. 1b'den naklen).

[6] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255.

[7] Kâtip Çelebî'nin ifadesinden (c. II, s. 1774) bu şahsın Râzî'nin şerhine değil, *el-Mufassal*'a ta'lika yaptığını anlamak daha isabetli ise de, Bağdatlı (a.e., c. I, s. 786), Kehhâle (a.e., c. II, s. 577) ve Zerkân (a.e., s. 129) bunu tercih etmemişlerdir.

Düzeltme: Bazılarınca bu eserin Râzî'ye aidiyetinin tartışmalı olduğu belirtilir[1] ise de, hem yazma nüshanın mevcudiyeti hem de bu nüshada belirttiği telif sebebi, bu şüpheyi gidermek için yeterlidir. Ayrıca, Kıftî (ö. 646/1248) bu eseri incelemiş ve eserde Arap Dil bilimi ile Yunan Dil bilimini, diğer ifadesiyle, Mantık bilimini birleştirme çabasında bulunuyor gördüğü Râzî'ye ağır tenkitlerde bulunmuştur.[2]

EL-ÂYÂTÜ'L-BEYYİNÂT[3] (A)

-- el-Âyât ve'l-Beyyinât [4]

Râzî'nin bu adla anılan biri küçük diğeri büyük iki eseri mevcuttur. Her ikisi de Mantıkla ilgilidir.

Büyük olanı 597/1200 tarihinden önce yazılmıştır.[5]

Yazılış amacına uygun şekilde, çok muhtasar olan[6] küçük *el-Âyâtü'l-Beyyinât* on fasıldan ibarettir.

Şerh: İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258)[7], *el-Envâru's-Sâtı'ât* adıyla Necmuddîn el-Lebbûdî (ö. 666/1268)[8], *Gâyetü'l-Âyât* adıyla Sirâcüddîn el-Urmevî (ö. 682/1283)[9] tarafından şerh edilmiştir.

Telifi yarım kalan büyük *el-Âyâtü'l-Beyyinât* ise talebesi Şemsuddîn el-Hüsrevşâhî (ö. 652/1184) tarafından tamamlanmıştır.[10]

Küçük olanın yazma nüshaları: Sül./Carullah, no: 1260/3 (175b-185b, 21 st., 786 h.), Topkapı/Ahmed III, no: 3224/2 (174b-182a, 29 st., 627 h.), (İspanya)

---

[1] Zerkân, a.e., s. 129; Yavuz, **DİA**, c. XII, s. 94.

[2] Kıftî, **İnbâü'r-Ruvât,** c. II, s. 42-43.

[3] **Lübâbü'l-İşârât**, Kahire 1326/1908 (Matba'atü's-Sa'ade), s. 39; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470, 650; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 204; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 150; Brockelmann, a.e., s. 365.

[4] Tûsî, a.e., vr. 137a.

[5] Râzî, telif tarihi 597 C. Ûlâ/1201 Şubat olan *Lübâbü'l-İşârât*'ta bu eserine atıfta bulunduğuna göre ve atıfta bulunduğu konu küçük *el-Âyâtü'l-Beyyinât*'ta bulunmadığına göre, büyüğüne işaret etmiş olmalıdır.

[6] **el-Âyâtü'l-Beyyinât,** Sül./Carullah, no: 1260/3, vr. 185b.

[7] Brockelmann, a.e., c. V, s. 365.

[8] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 668; Bağdatlı, a.e., c.II, s. 524.

[9] Brockelmann, a.e. ,s. 365.

[10] İbn Ebî Usaybi'a, a.e. ,s. 650; Kütübî, **Fevâtü'l-Vefeyât**, c. II, s. 258; Sübkî, a.e., c.VIII, s.161; Safedî, a.e. ,c. XVIII, s. 74. Kâtip Çelebi (a.e., c. I, s. 204) ve Bağdatlı (a.e., c. I, s. 506) ise eserin tamamlanmış olduğunu ve Hüsrevşâhî tarafından telhis edildiğini belirtirler.

Escurial, no: 650/4 (43b-47b, 33 st., 798 h.), (Hollanda) Brill, no: 2917 (12 vr., 21 st., h. 8.asır).

Baskı: İbn Ebi'l-Hadîd'in şerhi içerisinde basılmıştır (Beyrut 1996, Dâr Sâder, tahkik: Muhtar Ceblî, İstanbul nüshalarından söz edilmeksizin).

Düzeltme: Kâtip Çelebi tarafından bu eserin ismi, tabii olarak alfabe sırasına uygun şekilde zikredilirken, bir eser ismi öncesindeki "Müteşâbih Ayetler İlmi" başlığı altına tesadüf etmesine dayanarak Brockelmann, Veccia Vagleri ve Anawati gibi bazı müsteşriklerce (eseri görmemiş olmalarından dolayı) Kur'ân âyetleriyle, Kelâmla ilgili olduğu belirtilmiştir.[1] Halbuki, diğer tarihi kaynaklarda belirtildiği üzere, eser tamamen Mantıkla ilgilidir.

EL-BERÂHÎNÜ'L-BAHÂİYYE [2] (F)

Telif arihi: 595-596/1199-1200 tarihlerinde[3].

İthaf: "Karşılaştığım saltanat sahiplerinin en faziletlisi ve dostumuz" diye kendisinden söz ettiği[4] Bâmyân sultanı Bahâuddîn Sâm b. Muhammed el-Gûrî (dönemi: 588-602/1192-1206) için telif etmiştir.[5]

Konu: *el-Erba'în*'in içeriği ile aynıdır. Kırk mesele altında kelâmî konuları inceler. Arapça *el-Erba'în*'in tam bir tercümesi olmakla beraber, sayısı fazla olmayan fakat, önemli ilave cümleler mevcuttur.

Yazma nüshalar: (Meşhed) Abdulhamîd Mevlevî Ktp., (Tahran) Meclis Ktp.nde en eskisi h. 690 tarihli olan taplam üç nüsha mevcuttur.[6]

Baskı: Tahran 1341/1962, nâşir: Seyyid Muhammed Bâkır Sebzevârî.

Düzeltme: Eser adının *el-Burhâni'l-Bahâiyye* veya *el-Berâhîni'l-Behiyye* olarak da takdim edilmesi[7], *et-Tarîkatü'l-Bahâiyye (en-Nihâyetü'l-Bahâiyye)* ile aynı

---

[1] İbn Ebi'l-Hadîd, **Şerhu Âyâti'l-Beyyinât**, (Muhakkik Muhtar Ceblî'nin takdim bölümü), s. 38.

[2] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 150.

[3] *el-Erba'în*'in yazımından hemen sonra olmalıdır. Bkz. *el-Erba'în*, telif tarihi.

[4] **el-Mefâtîh**, c. XXVII, s. 191.

[5] **el-Berâhinü'l-Bahâiyye**, c. I, s. 3.

[6] Munzevî, **Fihrist-i Nüshahây-ı Hattî-i Fârisî**, c. II, kısım: I, s. 764.

[7] Uludağ, a.e., s. 47.

kabul edilerek Fıkıh ve Fıkıh Usûlü hakkında bir eser olduğunun vurgulanması[1] isabetli değildir.

EL-BEYÂN VE'L-BURHÂN Fİ'R-RED 'ALÂ EHLİ'Z-ZEYĞ VE'T-TUĞYÂN[2]

-- El-Burhân fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve't-Tuğyân[3]

Râzî'nin *Tahsîlu'l-Hak*'daki ifadelerinden hareketle bu eser hakkında söyleyebileceğimiz tek şey Kelâm ilmiyle ilgili olduğudur.

Düzeltme: Kütüphane tespit fişlerinde Râzî'ye ait olarak *el-Beyân ve'l-Burhân* diye kaydedilmiş olan eser[4], yine yanlışlıkla, Râzî'ye nispet edilmiş olan Seyfüddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-Mübîn* adlı eserinden başkası değildir.

EL-CÂMİ'U'S-SAĞÎR[5]

Et-Tıbbu'l-Kebîr adıyla da bilinen *el-Câmi'u'l-Kebîr* adlı eserine ileride değinilecektir. Muhtemelen *el-Câmi'u's-Sağîr* de tıpla ilgili bir eser olmalıdır.

CÂMİ'U'L-'ULÛM[6] EL-ERBA'ÎN[7] (F)

Telif tarihi: 578/1182'den sonra.[8]

İthaf: Sultan Alâüddîn Tekiş adına ithaf edilmiştir.[9]

Konu: Râzî döneminde biliniyor olan 40 ilimle ilgili bilgiler içerir. Maalesef, bu ilimlerin tarifi yapılmamıştır. Fakat, farklı bir yöntem izlenerek her ilme ait üç adet "zâhir" (o ilmin tanıtıcı ana konuları), üç "müşkil" (o ilme ait problemli ve zor

---

[1] Zerkân, a.e., s. 99; Uludağ, a.e., s. 47; Yavuz, **DİA**, c.XII, s. 94.

[2] **Tahsîlü'l-Hak,** vr. 250b; Kıftî, a.e., s. 249; Kütübî, a.e., vr. 12a; Safedî, a.e., s. 255; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 262; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 150.

[3] Taşköprü Zâde, a.e., s. 104; Kıbrıs Mollası, a.e., s. 161. Her iki yazar da ismin ilk kelimesi olan *el-Beyân*'ı farklı bir eser ismi olarak sunarlar ki, bu yanlışlığın açıklanabilir bir sebebini tespit edemedik. Üstelik, her iki kaynakta *el-Beyân* ismi *et-Tibyân*'a dönüşmüş, sonuna da *fi'l-Me'ânî* kelimesi eklenerek dil bilimiyle ilgili olduğu belirtilmiştir. Ayrıca, Şerefüddîn Hüseyn b. Muhammed et-Tıybî'nin (ö. 743/1342) *et-Tibyân fi'l-Me'ânî* adlı bir eseri olduğu bildirilir (**Keşfu'z-Zunûn,** c. I, s. 341).

[4] İ. Ü. Merkez Ktp., no: 3614 nüshası. Aynı nüsha yine yanlışlıkla *el-İmân* adıyla da kayda geçmiştir.

[5] Tûsî, a.e., vr. 137b.

[6] Tûsî, a.e., vr. 137b; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 565; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 151; Brockelmann, a.e., s. 371. Râzî, eserin mukaddimesinde *Câmi'u'l-'Ulûm* ismini koyduğunu belirtir.

[7] Ayasofya 2205 nolu nüshası, 2a varağı kaydından.

[8] Bkz. Düzeltme 3.

[9] **Câmi'u'l-'Ulûm,** Sül./Ayasofya, no: 2205, vr. 3b-4a, 66b-67a. **Hadâiku'l-Envâr**, Sül./Carullah, no: 1131, vr. 1b-2a, 47b.

konular) ve üç "imtihan" (cevaplarını da içeren sorular) uygulaması gerçekleştirilmiş ve önemli görülen bazı ilimlerde bu sayı artırılmıştır.

Râzî'nin kendi ilmî ihatasını da göstermeye vesile olan bu "ilimler ansiklopedisi" içerisinde yer alan 40 ilim, o devrin anlayışında "ilim" olarak algılanan ve bazıları müstakil olmayan, bazıları da Râzî tarafından bile gerçek bir ilim olmadığı belirtilen "bilgi dalları"nı yansıtmaktadır. Sırasıyla bu ilimler şunlardır: (1) Kelâm, (2) Fıkıh Usûlü, (3) Cedel, (4) Hilâfiyyât, (5)Mezhep (Fıkhî mezhep uygulamaları), (6) Ferâiz, (7) Vesâyâ, (8) Tefsir, (9) Delâilü'l-İ'câz, (10) Kıraat, (11) Hadis, (12) Esmâü'r-Ricâl, (13)Tarih, (14) Megâzî, (15) Nahv, (16) Sarf, (17) İştikak, (18) Emsâl, (19) 'Arûz, (20) Kâfiye, (21) Bedî'u'ş-Şi'r, (22) Ma'ânî, (23) Mantık, (24) Tabî'iyyât, (25) Ta'bîr, (26) Firâse, (27) Tıp, (28) Teşrîh, (29) Saydane, (30) Havas, (31) İksîr (Kimya), (32) Ahcâr, (33) Tılsımlar, (34) Filâha, (35) Kal'u'l-Âsâr (Kirlerin Çıkarılması), (36) Baytarlık, (37) Bâzât (Şahincilik), (38) Hendese, (39) Misâha (Ölçüm), (40) Eskâl (Özgül Ağırlıklar).

Râzî'nin daha sonra, *Hadâiku'l-Envâr* adı altında 20 ilim daha ekleyeceği düşünülürse, bu eserin esasen eksik kalmış bir çalışma olduğu kabul edilebilir.

Tercüme: İ. Ü. Merkez Ktp., no: 4269 (67 vr., 17 st., h. 9-10. asır)'da meçhul biri tarafından Arapça'ya çevrilmiş eksik bir nüshası mevcuttur.

Yazmaları: Topkapı/Ahmed III, no: 2385 (168 vr., 18, 903 h.), Sül./Ayasofya, no: 2205 (168 vr., 15 st., 738 h.), Ayasofya, no: 3832 (246 vr., 15 st., 866 h.), Beyazıt/Veliyyüddîn, no: 3696 (150 vr., 15 st., 952 h.), Nurosmaniye, no: 3239 (261 vr., 19 st., 904 h.). Kütüphanelerimizde 5 nüshası daha mevcuttur.

Baskı: Bombay 1323/1905, Tahran 1346/1967.

Düzeltme 1: Sül./Ayasofya, no: 4795 (370a-371b) de bulunan ve *Hakîkatü'l-Kavâfî ve Aksâmühâ* adıyla Râzî'ye ait olarak kayıtlı bulunan risâle, *Câmi'u'l-'Ulûm*'un (ve *Hadâiku'l-Envâr*'ın) 20. ilmi olan "İlmü'l-Kavâfî"nin iktibasından ibarettir.[1]

Düzeltme 2: Sül./Süleymaniye, no: 1028/26 (320a-321b)'de *Te'vîlü'l-Ehâdîsi'l-Müşkile* adıyla Râzî'ye ait olarak kayıtlı bulunan ve Nasrullah Porcevâdî tarafından "maalesef başka bir nüshası bulunmadığı için" bu tek nüshaya dayalı ola-

[1] Bkz. **Câmi'u'l-'Ulûm**, vr. 87b-90b; **Hadâiku'l-Envâr**, vr. 62a-64a.

rak ve Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr*'ı ile ilgisi de uzunca bir takdimle sunularak yayınlanan risâle[1] aslında, *Câmi'u'l-'Ulûm*'un (ve *Hadâiku'l-Envâr*'ın) 11. ilmi olan "İlmü'l-Hadîs"in, "el-Usûlü'l-Müşkile" başlığı altında üç aslı içeren bölümünden başkası değildir.[2]

Düzeltme 3: *Câmi'u'l-'Ulûm*'un telif tarihi Edward Browne'un eserinden naklen 574/1178 olarak sunulmuştur.[3] Browne'un eserine baktığımızda, hiçbir kaynak göstermeksizin bu tarihi belirttiğini görmekteyiz.[4] Dolayısıyla, bu tarihi *Câmi'u'l-'Ulûm*'un bir yazma nüshasından mı aldığını, aldıysa bile, nüsha sonundaki ferağ tarihini doğru okuyup okumadığını bilemiyoruz.[5] Fakat, şu tespitler telif tarihinin 574'lerden daha sonra olduğu kanaatine ulaştırmaktadır:

Râzî bu eserin girişinde, Alâüddîn Tekiş (hükümdarlığı 568-596/1173-1200) için, "Sultan-ı selâtîn-i 'âlem, melik-i benî Âdem, pâdişâh-ı cihân, Hüsrev-i Îrân u Tûrân, Hârizmşâh-ı Kebîr, 'Alâü'd'-dünyâ ve'd-dîn, Ebû'l-Muzaffer, Tekiş...burhân-u emîri'l-mü'minîn" ifadelerini kullanmaktadır.

Resmî muhaberâtı içeren "münşeât" mecmualarında, Tekiş'e kadar olan Hârizmşâhlar hakkında "sultan" ünvanı hiç kullanılmadığı, o döneme ait sikkeler arasında Togan Şâh'a ait h. 577 tarihli sikkelerde Tekiş'in "sultan" ünvanıyla anıldığı görülmekteyse de, sultanlığının halife tarafından resmen tasdikinin 585/1189'da gerçekleştiği, Tekiş'in bu tarihte kendi sultanlığını kutladığı, birçok şairin ve edîbin bu münasebetle kasideler yazdığı belirtilir.[6]

Râzî bu eserinde "saltanat diyarı Hârizm'de üç seneden beri ilimlerin yayılıyor olduğu, gönül hoşluğu ve ilim neşri içerisinde burada bulunduğu" ifadelerine yer verir.[7] Hârizm'den ihrac edilmesi sonucu Maveraünnehir şehirlerine gidecek ve Buhara'da (580 Safer/1184 Mayısında vefat edecek olan) Nuruddîn es-Sâbûnî ile münâza-

---

[1] Porcevâdî "Fahr-i Râzî u Mişkâtü'l-Envâr-i Gazâlî", **Ma'ârif**, 1364/1985, S. II, s. 213-231 (Râzî'nin Risalesi s. 226-229 arası).

[2] Bkz. **Câmi'u'l-'Ulûm**, vr. 49a-51a; **Hadâiku'l-Envâr**, vr. 34a-36a.

[3] Zerkân, a.e., s. 112; Mecdûb, a.e., s. 41; Kurtuluş (Rıza), "Câmi'u'l-'Ulûm", **DİA**, c. VII, s. 134.

[4] Browne (Edward G.), **A Literary History of Persia**, Cambridge 1956, c. II, s. 484.

[5] Râzî, kendi tercihi gereği Farsça eserlerinin isimlerini ve ferağ tarihlerini de Arapça olarak belirlemektedir. Bu itibarla "574" sayısının Arapça kaydındaki "seb'în" ve "tis'în" yakınlığının (Browne tarafından) fark edilip edilmediğini bilemiyoruz. İkinci ihtimal söz konusu olursa h. 594 senesi ortaya çıkar.

[6] Kafesoğlu, **Harezmşahlar**, s. 112-113.

[7] **Câmi'u'l-'Ulûm**, vr. 3b; **Hadâiku'l-Envâr**, vr. 2a.

ra yapacaktır.[1] 583-584/1187-1188 yıllarında da hâlâ Maveraünnehir bölgesinde bulunduğunu daha önce belirtmiştik. 575-579/1179-1183 yılları arasında ise henüz, Tekiş ile irtibatı yerine, Kıvâmuddîn ile irtibatının olduğu ve eserlerini ona ithaf ettiğini bilmekteyiz. Tahminen 585-590/1189-1194 arası başta Gurlu sultanlar olmak üzere, Tekiş ile de yakın irtibatlarda bulunduğu söylenebilir. Daha sonrasında ise sultanlar yanındaki mevkii zaten üstün bir durumdadır.

Daha da önemlisi bu eserinde Râzî, Tekiş'in Karahitaylar ile olan meşhur mücadelesinden, onların tasallutu altına girmiş olan Buhara'yı ele geçirip, direnç gösterenleri dahi affedişinden söz etmektedir.[2] Şu halde bu eser Buhara'nın zaptından sonra yazılmış olmalıdır. Bu olay ise en erken ihtimalle 577-578/1181-1182 lerde İbnü'l-Esîr'e göre ise 594/1198 de gerçekleşmiştir.[3]

Her halükârda eserin telif tarihinin h. 574 olmadığı ve h. 578'den daha sonra yazıldığı açığa çıkmaktadır. Tarihin belirlenmesi hususunda bu kadar önemle durmamızın sebebi, diğer eserlerinde göremediğimiz halde, kısa olsa bile sistemli bir şekilde sunduğu Ahlâk ilmi bölümünün *Hadâiku'l-Envâr* içinde yer almasıdır.

EL-CEBR VE'L-KADER [4] (A)

-- el-Kadâ ve'l-Kader [5]

el-Metâlibü'l-Âliye'yi meydana getiren kitapların sonuncusudur (Telif tarihi için bkz. *el-Metâlib*).

Konu: Tamamlanabilseydi, *el-Metâlib*'in en geniş hacimli kitabı olması muhtemel bu eserin, üç bölüm üzere yazılması planlanmıştır: (1) Kulların fiillerinin yara-

---

[1] **el-Münâzarât**, s. 14-20.

[2] **Câmi'u'l-'Ulûm**, vr. 66b-67a; **Hadâiku'l-Envâr**, vr. 47b-478a.

[3] Kafesoğlu, a.e., s. 96-97. *Câmi'u'l-'Ulûm*'un bazı nüshalarında, Abbasî halifeleri sayılırken, 656/1258'de ölen son halife Musta'sım'a kadar ulaşılması, bu tarihler sonrasında eseri istinsah edenlerce yapılan bir eklemeden kaynaklanıyor olmalıdır. *Hadâiku'l-Envâr* nüshalarında ise 591/1195 yılına kadar Hârizmşâhlar tarihi hakkında malumat bulunduğu (Fuad Köprülü, "Harzemşahlar", **İA** (MEB), c. V/I, s. 294) düşünülürse, tespitimizin yerinde olduğu anlaşılır. Öztuna'ya göre ise Buhara'nın ele geçirilmesi 578/1182'de gerçekleşmiştir (**İslâm Devletleri**, s. 515).

[4] **el-Mefâtîh**, c. XIII, s. 127; **el-Metâlib**, c. II, s. 144; c. III, 357; c. VIII, s. 11; **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme**, c. III, s. 96; Tûsî, a.e., vr. 137a (*el-Cebr ve'l-Ezel* ismiyle).

[5] **el-Metâlib**, c. I, s. 107; Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 153. *el-Metâlib*'in konu fihristini içeren 633 h. tarihli bir yazmada (Sül./Bağdatlı Vehbi, no: 837, vr. 36a) yine bu isim sunulmaktadır. Râzî, eserin mukaddimesinde ise "Cebr ve kader meselesinde bilinmesi kaçınılmaz olan konuları içeren bu eser..." ifadelerine yer vermektedir (**el-Metâlib**, c. IX, s. 6).

tılışı, (2) irade meselesi, (3) husn ve kubh meselesi.[1] Fakat, talebesinin de belirttiği üzere[2], Râzî sadece ilk bölümü tamamlamış, daha birçok şey eklemek istemesine rağmen bunu tehir etmiş ve hastalığı nedeniyle de tamamlamak nasip olmamıştır.

Yazma nüshası: *el-Metâlib* nüshalarının haricinde müstakil olarak bulunan tek nüsha Sül./Esat Efendi, no: 1278/1 (1b-111b, 26 st., 606 Muharrem sonları)'de kayıtlıdır.

Baskı: *el-Metâlib* bünyesindeki baskıların haricinde müstakil olarak, Muhammed Mu'tasımbillah'ın tashih ve dipnotlarıyla, Beyrut 1410/1990'da (Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî) basılmıştır.

Not: *el-Metâlib*'in günümüze ulaşan kısımları itibariyle, başında ve diğer kitaplarında (bölümlerinde) hamd ve salâttan oluşan mukaddimeler bulunmamasına rağmen, bu son kitap uzunca bir mukaddime ile başlar.

EL-CEDEL (A)

Râzî'ye ait olarak gösterilen tek nüsha, Köprülü Ktp., no: 519/3 (123b-155b, 19 st., h. 7. yy.)'te eksik şekilde bulunmaktadır. Eser, kendi içinde fasıllara ayrılan iki kısımdan oluşmaktadır. Cedel ilminin esaslarını, usûllerini ve çeşitli ıstılahlarını ele alan eser, ikinci kısıma ait dördüncü faslın ikinci babına kadar ulaşmakta, buradan sonraki kısım ise (vr. 142a-155b arası) Zerkân'ın da tespit ettiği üzere[3] hem yazı stili hem de konu olarak değişmekte; İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-İrşâd* eserinden bir parça olarak devam etmektedir.[4]

Eser her ne kadar Râzî'nin üslûbundan uzak değil ise de bazı ifadeleri şüphe doğurmaktadır. Mesela cedel sırasında delil olarak kullanılması açısından hadislerin isnadı konusuna değinilirken şöyle belirtilir: "Eğer hadis metni (nass) meşhur ise, Buharî ve Müslim gibi tanınmış hadis kitaplarından birine veya meşhur olmuş fıkıh kitaplarına isnad edilmesi yeterlidir. 'An'ane şeklinde rivayetle senetteki isimleri saymaya gerek yoktur. Çünkü, bu işlem aslında muhaddislere özgüdür. Fakat, sadece fakihlerin notlarına (te'âlik) isnad etmekle de yetinilmemelidir. Eğer hadis "garîb"

---

[1] **el-Cebr ve'l-Kader**, Sül./Esat Efendi, no: 1278, vr. 1b.

[2] **el-Cebr ve'l-Kader**, Sül./Esat Efendi, no: 1278, vr. 111b (Talebesi Abdulcebbâr el-Cîlî'nin notu).

[3] Zerkân, a.e., s. 98.

[4] Belirtilen bölüm *el-İrşâd* kitabının sondan 19 sayfalık metnini içermektedir. (Beyrut 1416/1995, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, s153-172).

hadis ise, mutlaka muhaddislerin 'an'aneli kitaplarına isnad edilmeli, o kitaplara sadece isnad edilmekle yetinilmeyip, 'an'ane şeklindeki rivayetin de sunulması gerekir. Aksi taktirde herkesin, kendi muradına uygun düşen bir hadis uydurmasına kapı açılmış olur..."[1] Halbuki, Râzî'nin eserlerinde bu kaideye uyulmadığını müşahede ediyoruz.

Dolayısıyla, kesin sonuç için ciddi bir tahkik gerekmektedir. Bu eserin özellikle *el-Me'âlim*'in beşinci bölümü olup olmadığı da geniş bir çalışmaya ihtiyaç göstermektedir.

CEVÂBU'L-GAYLÂNÎ[2] (A)

Telif tarihi: 581/1185'den sonra 584/1188'den önce.[3]

---

[1] **el-Cedel**, vr. 8a.

[2] Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b.

[3] Râzî, hem *el-Münâzarât*'da (s. 59) hem de *el-Muhassal*'da (s. 133), Ferîd el-Gaylânî için "rahimehullah" ifadesini kullanır. Bu ifade müstensihlerce eklenmemiş ise, *el-Muhassal*'dan önce, yani o zat hayattayken *Cevâbu'l-Gaylânî*'nin yazıldığını gösterir. Râzî'nin münazara yaptığı Nûruddîn es-Sâbûnî'yi de (ö. 580 senesinin ilk ayı) yine rahmet ifadesiyle anar (**el-Münâzarât**, s. 14). Onunla yaptığı en son münazara sırasında Sâbûnî yaşlılık dönemindedir (a.e., s. 24). Münazaralarının büyük çoğunluğunun Buhara'da cereyan ettiğini ve h. 582'de hâlâ orada olduğunu (a.e., s. 32), daha sonra, en az üç sene kalacağı Semerkand'a geçtiğini ve oradan tekrar, Buhara'ya döndüğünü (a.e., s. 54) bilmekteyiz. Bunların ardından veya Semerkand'dan Buhara'ya dönmeden önce Hocend ve Benâkit'e uğramıştır (a.e., s. 7). Gazne'de bulunuşu ise Maveraünnehir şehirlerindeki ikametinden uzun seneler sonradır (a.e., s. 21). Semerkand'a gider gitmez görüştüğü Gaylânî'nin hem şöhretini hem de (1) *el-Mulahhas*, (2) *Şerhu'l-İşârât*, (3) *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* gibi eserlerini ders kitabı olarak okuttuğunu daha önce duymuştu (a.e., s. 60). Râzî, (4) *el-Mahsûl*'de (5) *Nihâyetü'l-'Ukûl*'a atıfta bulunur ki, *el-Mahsûl*'ün telif ferağı h. 575-576'dır. Bu beş eserin aynı senede veya birkaç senede telif edildiğini (atıflara dayanarak) daha önce göstermiştik. Bu bilgilerden yola çıkarak şu sonuçlara ulaşmamız tabiî görünmektedir: Eser 2, 4 ve 5'e atıfta bulunan *el-Muhassal*, eser 1, 2 ve 3'e atıfta bulunan *el-Münâzarât*, en erken h. 585-586'larda yazılmış olmalıdır. Eser 1, 2, 3, 4, ve 5 ise h. 575-576 yıllarında son şekillerini kazanmış olmalıdır. Şu anda üzerinde durduğumuz *Cevâbu'l-Gaylânî* ise h. 581-584 yılları arasında bir tarihte bir veya birkaç gecelik çalışmayla ortaya çıkmış bir eserdir. Râzî'nin bir gecede 29 satırlık ve başlıklar için dahi boşluk ayırılmaksızın tüm satırları dolu, orta ebatta yaklaşık 13-14 sayfa telif edebildiğini bildiğimize göre, *Cevâbu'l-Gaylânî*'nin azamî 20-30 sayfalık olduğu düşünülebilir.

Bu tespitlerimize ek olarak şu noktalara da dikkat çekilebilir: İbn Sînâ'nın öğrencisi Behmenyâr h. 458'de ölmüştür (Beyhakî, **Tetimmetü Sıvâni'l-Hikme**, s.92). Ebu'l-Abbas el-Levgerî, Behmenyâr'ın talebesidir (a.e., s.110). Efdalüddin (veya Feridüddin) Ömer b. (Ali b.) Gaylân el-Belhî'nin, Levgerî'nin talebesi olduğu belirtilir (Zebîhullah Safâ, **Târîhi Edebiyyât der Îrân**, c.II, s.279). Belhî'nin talebesi Feridüddin Dâmâd en-Nisâbûrî (?), Nasiruddin et-Tûsî'nin (h. 597-672) *el-İşârât*'ı okuduğu hocasıdır (Safâ, a.e., c.II, s.294). Râzî'nin yakın dostu Sadruddin Ali es-Serahsî (h.622'de sağ) de Belhî'nin talebesidir (Hânsârî, **Ravdâtu'l-Cennât**, c.I, s.509). Ömer İbnu'l-Hayyâm (ö.517 h.) da Behmenyâr'dan *el-İşârâtât*'ı okumuştur (Safedî, **el-Vâfî**, c.II, s.142-143) ve Levgerî'nin muasırıdır (Brockelmann, a.e., c.V, s.73). Kendi ifadesine göre Belhî, h. 523-524 Şevvalleri arasında Merv'deki Nizâmiyye medresesinden mezun olmuş ve bu tarihlerden önce de birçok dalda ilim tahsil etmiştir (Belhî, **Hudûsü'l-'Âlem**, *Arabica* içinde, s.339). bu durumda Belhî'nin doğum tarihini h. 505-506 tarihlerine ulaştırmamız mümkündür. Sonuçta, 37-40 yaşlarındaki Râzî'nin, 76-79 yaşlarındaki Belhî ile münazarada bulunduğunu söylememiz gerekmektedir. Ayrıca, Efdalüddin Ömer b. Gaylân el-Belhî diye meşhur olan şahsı, Râzî'nin niçin Feridüddin el-

Telif sebebi: el-Ferîd el-Gaylânî diye tanınan Efdalüddîn Ömer b. (Ali b.) el-Gaylan el-Belhî (tahminen, d.505-506/1111-1112, ö.582-585/1186-1189). İbn Sînâ'ya tenkitleriyle meşhur *et-Tavtie li't-Tahtie* ve *et-Tenbîh 'alâ Temvîhâti Kitâbi't-Tenbîhât* eserlerinin yazarıdır.[1] Bu zat ayrıca, İbn Sînâ'nın usûl-i dîn sahasındaki hatalarını göstermek amacıyla *Hudûsü'l-'Âlem* adlı bir risâle yazmıştır. Bu risale esas itibariyle İbn Sînâ'nın "mazi için zamanlı bir başlangıç olduğunu iddia edenlere cevap" mahiyetindeki bir risalesine reddiye olarak hazırlanmıştır.[2]

Semerkand'da (Kazvînî'nin hikaye edişine göre Buhara'da) bu zatı ziyaretinden bir önceki "gece içerisinde" İbn Sînâ'nın bu konuyla ilgili görüşlerini açıklayan bir eser yazarak Gaylânî'ye takdim eder.[3]

EL-CEVHERU'L-FERD [4] (A)

-- İsbâtü Cüz'in Lâ Yetecezzâ [5]

Telif tarihi: 590-595/1194-1199 arasında (tamamlanışı).[6]

Konu: Kelâmcıların, filozofların heyûla ve suretten ibaret cisim anlayışına alternatif olarak ortaya koydukları ve Yunan atomculuğundan bariz farklara sahip bir atomculuğu, daha doğrusu atomu meydana getiren parçaları savunan ve açıklayan bir eser olduğu anlaşılmaktadır. En az iki adedinin (birleşmesi değil) birlikteliğiyle cismi meydana getiren fakat, kendisi cisim olmayan, şekilsiz ve hacimsiz olan cevher-i ferd

---

Gaylânî diye andığı da şu an için çözülemez bir problem olarak önümüzde durmaktadır. Fakat, *Hudûsü'l-Âlem* adlı eserin muhtevası bu iki ismi aynı şahsa ait göstermek için yeterli ipuçları da sunmaktadır.

[1] Michot (Jean R.), "la Pandémie Avicennienne au VI e/XII e Siécle: Présentation, editio princeps et-traduction de L'introduction du Livre de L'advenue du monde (Kitâb hudûth al-'âlem) d'Ibn Ghaylân al-Balkhî", **Arabica**, c. XI, Leiden 1993, s. 291.

[2] Gaylânî, **Hudûsü'l-'Âlem**, s. 327; Râzî, **el-Münâzarât**, s. 60.

[3] el-Kazvînî, **Âsâru'l-Bilâd**, Beyrut trs., Dar Sader, s. 378. Râzî ise Semerkand'da Gaylânî ile olan münazarayı belirtir, *Cevâbu'l-Gaylânî* eserinden ve yazılışından bahsetmez (**el-Münâzarât**, s. 60).

[4] **el-Berâhin**, s. 271 (isim belirtmeksizin); **Hodaşinâsî**, s. 177; **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme**, c. II, s. 126; **el-Metâlib**, c. VI, s. 13, 32; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; **Şerhu'l-İşârât**, s. 4; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Bağdatlı, a.e., s. 107 (Yanlış olarak *Risâletü'l-Cevâhir* adıyla); Cemîl, a.e., s. 151.

[5] Bilinen tek yazma nüshasındaki ismin bu şekilde olduğu belirtilir (Bkz. Dâdbeh, **Fahr-i Râzî**, s. 28).

[6] Eserin mukaddimesindeki bilgilerden anlaşıldığına göre, Râzî bu eserin telifine, Maveraünnehir'deyken başlamıştır. Telifi yarım kalan eser, aradan geçen yedi seneden sonra, bir dostunun ricası üzerine Merv'de tamamlanmıştır (Dâdbeh, a.e., s. 28-29). Bu esere atıfta bulunduğu *el-Berâhîn* h. 596'da telif edildiğine göre bu tarihler arasında ve muhtemelen ilk tarihe yakın zamanda tamamlamış olmalıdır.

anlayışı, isbâtu'l-Vâcib âlemin hudûsü, arazlar, nefs, zaman ve hareket gibi önemli konularda yeni yorumlara zemin hazırlamıştır.[1]

Yazma Nüshası: Bilinen tek nüsha (Tahran) Meclis-i Şûrây-i Millî Ktp., no: 3998'de bulunmaktadır.[2]

Düzeltme: Hüseyin Nasr, bu eserin, cevher-i ferd teorisini reddetmek üzere kâleme alındığını belirtir.[3] Nasr, bu eseri görmeksizin bu ifadeleri kulanmış olmalıdır. Biz de esere ulaşabilmiş değiliz. Fakat, eserin ikinci ismi (yazmadaki kayıtlı isim) ve Râzî'nin ömrü boyunca cevher-i ferd fikrini savunduğu dikkate alındığında, Nasr'ın tahmininin doğru olmadığı açığa çıkmaktadır.

CÜMEL Fİ'L-KELÂM [4] (A)

Râzî'ye nispetle muahhar kaynak olan Kâtip Çelebi ve büyük ihtimalle ona dayanarak Bağdatlı ve Cemîl'in zikrettiği bu eser, büyük ihtimalle okurlarınca belirlenmiş olan bu isimden de anlaşılacağı üzere, çok kısa bir risale, daha doğrusu Râzî'nin bir eserinden alınan ufak bir not veya notlardan ibaret olmalıdır. Nitekim,, bilinen tek nüshası (Berlin, no: 5164/9), içerisinde toplam 46 risale bulunan bir yazma mecmuada sadece bir varaklık yer tutmaktadır.[5] Esere ulaşmamız mümkün olmadığı için, söylenilen ihtimal hakkında kesin bir sonuç belirtmekten mahrum bulunmaktayız.

ED-DELÂİL 'ALÂ İSBÂTİ'L-İLÂH (A)

el-Metâlib'in ilâhiyyât kısmının ilk kitabıdır.

Telif tarihi: Tamamlanışı 603 Zülka'de, Cuma / (Arabî ayın ilk Cuma günü asıl alınarak) 1 Haziran 1207.

Konu: Vâcibu'l-Vücûd'un ispatı niteliğinde geniş bir eserdir.

---

[1] Râzî, *el-Mebâhis* ve *Şerhu 'l-İşârât* gibi bazı eserlerinde; cevher-i ferdi kabul etmiyor, heyûla ve sureti ispat ediyor gözükür. Çünkü, bu eserlerde İbn Sînâ'nin görüşlerini, onun felsefî bakışı cihetinden tespit etmeyi ve açıklamayı amaçlamaktadır. Başlıklarda ve anlatımlardaki ifadeler de iyice incelendiğinde, bu üslûp açığa çıkmaktadır. Bu konudaki özgün fikirleri ise diğer eserlerinde daha net olarak karşımıza çıkmaktadır.

[2] Dâdbeh, **Fahr-i Râzî**, s. 28.

[3] Nasr, "Fahreddin Râzî", **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri** içerisinde, s.331.

[4] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 605; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 151.

[5] Ahlwarrdt (Wilhelm), **Verzeichnis der Arabischen Handschriften,** Berlin 1892, c. IV, s. 466. Bu katalogda eserin konusu hakkında hiçbir açıklamada bulunulmaması da, eserin müstakil bir eser olmadığına işaret kabul adilebilir.

Diğer bilgiler için bkz. *el-Metâlib.*

EL-ECVİBE [1] (=Mektup) (A)

Telif tarihi: 606 Muharrem-Ramazan /1210 Temmuz-28 Mart arası.[2]

Telif sebebi ve konu: Bu mektubu yazmasından 32-33 sene önce, onun adına *Şerhu Külliyâti'l-Kânûn*'u kâleme aldığı ve Nîsâbûr'daki ikameti sırasında büyük yardımlarını ve ikramlarını gördüğü tabip Sikatüddîn Abdurrahman es-Serahsî tarafından çözümü istenilen bazı müşkil meselelerin açıklamalarını içeren ufak bir eserdir. Esasen, cevap içeren bir mektup mahiyetinde yazılmıştır. Ateşin kuruluğu, mizac ve hayvanî ruh ilişkisi, varlık ve mahiyet ayırımı, beden gelişmesi ve 30 yaş sınırı, mizac kavramı, bedendeki tabiî ısı ile tabiî olmayan humma ısısının aynı anda nasıl bir arada bulunduğu, kusturucu ve müshil ilaçların beden içindeki durumu ve etkisi konularını "mes'ele" başlıkları altında inceler.

Yazmaları: Ülkemizde tespit edilebilmiş tek nüsha Topkapı/Ahmed III, no: 3063/3 (30a-43a, 15 st., h. 7. asır)'te bulunmaktadır. Ülkemiz dışında bilinen tek nüsha ise (Almanya) Osterreichischen National Bibliothek, no: 2310/3 (38b-55b, 13 st., h. 7. asır)'te bulunmaktadır.

ECVİBETÜ MESÂİLİ'L-MES'ÛDÎ (RİSÂLE FÎ...) [3] (A)

Telif tarihi: Muhtemelen 580-583/1184-1187 yıllarında yazılmış olan[4] bu eser, Râzî'nin, Buhara'dayken münazaralarda bulunduğu Şerefüddîn el-Mes'ûdî'nin sorularına veya ortaya attığı iddialarına cevap tarzında yazılmış olmalıdır.

Tûsî'nin kısa bir paragraf naklederek atıfta bulunduğu bu eserin, (nakledilen ifadelerin *el-Münâzarât*'ta (*Ecvibetü'l-Mesâili'l-Buhâriyye*'de) bulunmamasına dayanılarak) farklı bir eser olduğu söylenebilir. Fakat, kanaatimizce şu ihtimal de göz ardı

---

[1] Yazma nüshalarında belirlenmiş olan başlıktır. Eserin içinde geçen konuların çoğu, tıpla ilgili olduğundan İbn Ebî Usaybi'a'nın (a.e., s. 470) ve Cemîl'in (a.e., s. 154) *Mesâil fi't-Tıb* diye kaydettikleri eserin, *el-Ecvibe* adlı bu cevabî mektup olması muhtemel ise de, bu tespiti destekleyen sağlam ipuçları bulunmadığı için, *Mesâil fi't-Tıb* ikinci bir eser ismi olarak sunulmamıştır.

[2] Râzî, bu mektubunda, Sadruddîn Ali el-Hüseynî es-Serahsî'ye yazdığı diğer bir mektupta olduğu gibi, hasta olduğunu vurgulayan ifadeler kullanmaktadır. Nitekim, üçüncü meseleyi yanlışlıkla dördüncü mesele diye yazması ve ardından gelen meselelere numara koymaması belki de "hasta beden, yorgun hafıza, katılaşmış idrak, meccalsiz zihin ve dağınık fikir" diye anlattığı zorlu hastalık dönemının bir tesiridir. Telif tarihi için bkz. *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, telif tarihi.

[3] Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, s. 133.

[4] Râzî, o yıllarda, Şerefüddin el-Mes'ûdî ile münazaralarda bulunmaktadır. Bkz. **el-Münâzarât**, s. 31-47.

edilmemelidir: Râzî'nin en az iki üç sene kaldığı Buhara ve oraya çok yakın olan Semerkand birer ilim merkezi olduğuna göre, buralardaki münazaraları sadece dört beş kişiyle sınırlı kalmayacaktır. *el-Münâzarât*'ı ister kendisi kâleme almış, isterse sohbet şeklinde imlâ ettirmiş olsun, günümüze ulaşan kısmından daha büyük bir hacme sahip olması gerekir. Bu arada Râzî ile münazaraları çok hararetli geçtiği anlaşılan Mes'ûdî'ye yönelik cevapları da eser içinde büyük yer tutacağı cihetle, Tûsî tarafından eserin bu kısımları kastedilerek *Ecvibetü'l-Mesâil* isim verilmiş olabilir.

EL-ERBA'ÎN FÎ USÛLİ'D-DÎN [1] (A)

Telif tarihi: 595/1199.[2]

Telif sebebi: 601/1205'te ölecek olan büyük oğlu Muhammed için telif etmiştir.[3]

Konu: Kelâm ilmiyle ilgili 40 mesele, bazıları kendi içinde fasıllara ayrılarak doyurucu bir tarzda işlenmiştir.

Şerh: Şihâbüddîn Ahmed el-Karâfî (ö. 684/1285)[4] ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) (13'ten fazla meselesi üzerinde olmak üzere) şerh yazmışlardır.[5]

Telhîs: Râzî'nin takipçisi ve Anadolu temsilcisi Sirâcüddîn el-Urmevî (ö. 682/1283,)[6] ayrıca, Alâüddîn Ali el-Bâcî (ö. 714/1314) tarafından telhîs edilmiştir.[7]

Reddiye: (Özellikle imâmet konusu üzerinde durularak) Burhânüddîn Muhammed el-Hamdânî el-Kazvînî (613/1216'da sağ) tarafından *Tahsîsu'l-Berâhin* adıyla kısmî bir reddiye yazılmıştır.[8]

---

[1] Zerkân, a.e., s. 68, (Zerkân, *Esrâru't-Tenzîl*'den nakletmektedir. Okuduğumuz iki nüshasında ise geçmemektedir), **Levâmi'u'l-Beyyinât,** s. 224; **el-Mefâtîh**, c.XIII, s. 120; **el-Metâlib**, c. IV, s. 39; **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme,** c. III, s. 112; Kıtfî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., c. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; Kütübî, a.e., vr. 12a; Safedî, a.e., s. 252;Taşköprü Zâde, a.e., c. II, s. 104; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 161; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 150.

[2] Beyazıt/Veliyyüddîn, no: 1979 nüshası sonunda, müstensihin esas aldığı müellif nüshasınsdaki fe-rağ tarihinin h. 595 olduğu belirtilir (vr. 223b).

[3] Safedî, a.e., s.252.

[4] Bağdatlı, a.e., c. I, s. 99.

[5] Safedî, a.e., c. VII, s. 24.

[6] Telhîsinin adı, *Lübâbü'l-Erba'în*'dir. Bkz. Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 61. *Lübâbu'l-Erba'în*'in, Urmevî 32 yaşındayken Akşehir'de istinsah edilmiş olan kadîm tarihli (628 h.) bir nüshası, İ. Ü. Merkez Ktp. No: 4765'te mevcuttur.

[7] Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ**, Beyrut 1417/1997 (Dâru'l-Fikr), c. XVII, s. 415.

[8] Akâ Bozorg, **ez-Zerî'a**, c. IV, s. 4; s. 24; c. XXIV, s. 285.

Yazmaları: Sül./Damad İbrahim Paşa, no: 777 (208 vr. 17 st., 601 Hârezm), Köprülü, no: 790 (Mükerrer) (224vr., 23 st, 606 h.), Topkapı/Ahmed III, no: 1898/1 (1b-214b, 25 st., 608 h.), Atıf Efendi, no: 1213 (235 vr., 21 st., 611 h.), Beyazıt/Veliyyüddîn, no: 1980 (225 vr., 20 st., 614 h.). Bunların dışında 35 nüshası daha kütüphanelerimizde vardır.

Baskılar: Haydarâbâd 1353/1934, Kahire 1406/1986 (tahkik: A. Hicâzî es-Sekâ).

EL-ERVÂHU'L-'ÂLİYE VE'S-SÂFİLE [1] (A)

-- el-Ervâh [2]

-- en-Nefs (Kitâb...) [3]

-- en-Nefs (Risâle fî...) [4]

-- İsbâtü'n-Nefs (Risâle fî...) [5]

el-Metâlib'in yedinci kitabıdır.

Telif tarihi: Tamamlanışı 4 Receb 605/12 Ocak 1209[6] olup, bir önceki kitabın ferağ tarihi 12 C. Ahir 605/22 Aralık 1208 olduğuna göre 21 günde yazılmış (355 s.lık) bir eserdir.

Konusu: Sadece felsefî anlamda nefs ile ilgili konuları değil, aynı zamanda cin, şeytan, melek ve felekî nefsleri de geniş bir şekilde inceler.

Çalışmalar: Râzî'nin talebesi Şemsüddîn el-Huveyyî tarafından *es-Sefîneti'n-Nûhiyye fi's-Sekîneti'r-Rûhiyye* adıyla telhîs edilmiştir.[7] (Diğer çalışmalar için *el-Metâlib* ismine bakınız).

Yazma nüshalar: Eser esasen *el-Metâlib*'in yedinci kitabı olarak belirlenmiş olup, *el-Metâlib* nüshaları dışında müstakil olarak iki eksik nüshası vardır: İ. Ü. Merkez Ktp., no: 302 (1b-25b, sonu eksik, 21 st.); no: 1444 (1b-38b sonu eksik, 29 st.).

---

[1] **el-Metâlib**, c. VII, s. 220; Tûsî, a.e., Sül./Kılıç Ali, no: 313, vr. 375a; Beyazıt/Veliyyüddîn, no: 2189, vr. 250a.

[2] **el-Metâlib**, c. VIII, s. 135.

[3] A.e., c. I, s. 55; c. VII, s. 255; c. VIII, s. 112, 137.

[4] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 256; Cemîl, a.e., s. 152.

[5] İ. Ü. Merkez. Ktp., no: 302 nüshası.

[6] **el-Metâlib**, c. VII, s. 429.

[7] Ziriklî, a.e., c. I, s. 121.

Baskıları için *el-Metâlib* ismine bakınız.

EL-ESBÂBU'S-SİTTE (A)

Bilinen tek nüshası İ. Ü. Merkez Ktp., no: 4743/3 (169b-177b)'de bulunmaktadır. Talebesi Abdulcebbar el-Cîlî'nin istinsah ettiği *Şerhu Külliyâti'l-Kânûn*'un sonunda, yine talebesi tarafından Râzî'nin müsveddelerinden istinsah edilmiş olan üç kısa eserden biridir. Hava, mevsimler, bölgeler ve gıdalar gibi, insan sağlığına etki eden âmiller üzerinde durulur ki bu etkenler klasik Tıp biliminde "altı sebep" diye meşhur olmuştur.

ESRÂRU'T-TENZÎL [1] **(A)**

-- Esrâru't-Tenzîl ve Envâru't-Te'vîl [2]

-- Esrâru't-Tenzîl ve Ahbâru't-Te'vîl [3]

-- Esrâru't-Tenzîl ve Beyânü't-Te'vîl [4]

Telif tarihi: 595-596/1198-1199 yıllarında.[5]

Konu: Râzî bu eserini dört bölüm üzere yazmayı amaçlamıştır:

I. Bölüm: Usul ilmi (Tevhid, Kelâm).

II. Bölüm: Furu' ilmi (Fıkıh).

III.Bölüm: Ahlâk ilmi ve Kalp Tezkiyesi.

IV.Bölüm: Münâcât ve dualar.[6]

Kontrol edebildiğimiz 15 nüshadan yola çıkarak bu eseri tamamlayamadığını, henüz ilk bölümünü dahi tamamlamasının nasip olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.[7]

---

[1] **Levâmi'u'l-Beyyinât**, s. 33; Zerkân, a.e., s.62 (Râzî, *el-Erba'în*, s.92, 115'den naklen)

[2] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a; Tûsî, a.e., vr. 137a; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 83; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 150; Brockelmann, a.e., s. 364.

[3] Kütübî,a.e., vr. 12a; Safedî, a.e., s. 255.

[4] Kayseri Raşid Efendi, no: 645.

[5] Bu eserine atıfta bulunduğu *el-Erba'în*'in telif tarihi h. 595'tir ve iki eserde de bir diğerine atıf vardır. Ayrıca, *Esrâru't-Tenzîl*'deki (Rağıp Paşa, no: 20/1, vr. 235b) "Bu ağız elli senedir tesbih ve tehlil yeridir" sözü de bunu desteklemektedir.

[6] **Esrâru't-Tenzîl**, Ragıp Paşa, no: 34 vr., 1b-2a.

[7] İbnü'ş-Şa'âr (a.e., vr. 55a) eserin tamamlanmadığını, Kâtip Çelebi (a.e., c. I, s. 83) ise eseri tamamlayamadan vefat ettiğini ve eserin birinci bölüm sonlarında eksik şekilde kaldığını bildirir. Nitekim, Râzî de, ilk bölümde geniş şekilde ele alacağı bazı konular için ileriye dönük atıflarda bulunur (Kıyametin nasıl gerçekleşeceği, meleğin beşere üstünlüğü, imanın mahiyeti, sıfatlar konusu gibi. Bkz. **Esrâru't-Tenzîl**, Rağıp Paşa, no: 20/1, vr. 83b, 85b, 89b, 198a, 210b, 249a) ve ikinci bölümle ilgili konular hakkında da ileriye dönük atıfları vardır (Namaz, zekât, nikâh gibi. Bkz. a.e., vr. 211ab). İ-

Eğer tamamlamış olsaydı büyük hacimli bir eser olacağı muhakkaktır. Elimizde mevcut olan ilk ve eksik bölüm, bol miktarda ayet ve hadislerden, sahabe ve diğer büyük insanların sözlerinden alıntılarla, felsefî, kelâmî ve tasavvufî açıdan ne derece zengin ve uyumlu tarzda konuları işlediğine güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Yazma nüshaları: Sül./Esat Efendi, no: 34 (187 vr., 22 st., 687 h.), Rağıp Paşa, no: 21 (253 vr., 23 st., 686 h.), Topkapı/Ahmed III, no: 87 (179 vr., 27 st., 1008 h.), Atıf Efendi, no: 54 (324 vr., 17 st., 8. yy.), Köprülü, no: 39 (158 vr., 31 st., 1001 h.). Bunların haricinde 20 nüshası daha kütüphanelerimizde tespit edilmiştir.

Baskılar:

Tam baskı: Bağdat 1411/1990, Dâru Vasıt, tahkik: M. Ahmed Muhammed ve diğerleri (606 s.).

Eksik baskı: Beyrut 1412/1992, Dâru Cîl, tahkik: A. Hicâzî es-Sekâ (114 s.)[1]

Düzeltme 1: *'Acâibu 'l-Kur'ân* adıyla Râzî'ye ait olarak yayınlanmış olan eser[2] *Esrâru 't-Tenzîl*'in eksik şeklindeki baskısından ibarettir.[3] Ayrıca, metin arasına sokuşturulmuş olan ve Râzî'nin üslûbunu taşımayan 46 sayfalık bir kısım mevcuttur.[4] Dolayısıyla, bu adla baskısı yapılmış olan eser bazılarınca müstakil bir eser olarak gösterilmiş[5] ise de bu doğru değildir.

Düzeltme 2: Bazılarınca müstakil bir eser olarak sunulmuş[6] olan ve çeşitli adlar altında "müstakil risale" halinde yazmaları bulunan eser de, aslında *Esrâru 't-Tenzîl*'den alınmadır.[7] Risale halindeki bu alıntının bazı yazmaları kütüphanelerimizde mevcuttur.[8]

---

leriye dönük atıfların işaret ettiği bu konular, yazma nüshalarda mevcut değildir. Fakat, buradan hareketle, Râzî'nin bu eseri son yıllarında yazdığı sonucuna ulaşmak doğru görünmemektedir.

[1] Bu baskıda, asıl alınan nüsha hakkında bilgi sunulmadığı gibi, ne tashih ne de tahkik çalışması içermektedir.

[2] Kahire 1402/1982, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, tahkik: Abdulkadir Ahmed 'Atâ, Beyrut 1404/1984, Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye. Metin karşılaştırmasına asıl aldığımız baskı, ikinci baskıdır.

[3] Krş. **'Acîbu'l-Kur'ân**, s. 7-175; **Esrâru't-Tenzîl,** Sül./Esat Efendi, no: 34, vr. 2a-37b.

[4] **'Acîbu'l-Kur'ân**, s. 127-173.

[5] Uludağ, a.e., s. 46; Yüce, **Razî'nin Tefsirinde Tasavvuf**, s. 67; Yavuz, **DİA**, c. XII, s. 94.

[6] Brockelmann, a.e., c. V, s. 365; Zerkân, a.e., s. 120; Uludağ, a.e., s. 54, 65.

[7] **Esrâru't-Tenzîl,** Sül./Esat Efendi, no: 34, vr. 23a-26a. Müstakil risale görüntüsündeki eser, *Esrâru 't-Tenzîl*'deki birinci aslın "Lâ İlâhe İllallah Kelimesiyle İlgili Konuların Açıklanması" başlığını taşıyan beşinci faslının aynen iktibasıdır.

[8] *Risâle* (veya: *Mebâhis*) *fî Kelimeti Lâ ilâhe İllallah* (veya: *fî Kelimeti 'ş-Şehâde*, veya: *fî Tefsiri Lâ İlâhe İllallah* (veya: *fî Kelimeti 't-Tevhîd*), *Şerhu Kelimeti 't-Tevhîd* adları altında Sül./Hacı Beşir A-

Düzeltme 3: Ulaşabildiğimiz tarihi kaynaklar arasında sadece Kıftî'nin *"Tefsîru'l-Kur'âni's-Sağîr* ki (Râzî) onu *Esrâru't-Tenzîl* diye isimlendirdi" şeklindeki ifadesine[1] dayanılarak, Râzî'nin bu kitabının bu iki adla da tanındığının belirtilmesi[2] ve Kıftî'nin ifadesi pek makul görünmemektedir. Çünkü, bu eser, tefsir nitelemesinde bulunulacak mahiyette değildir. Ayrıca, Kıftî'nin (ö. 646/1248) çağdaşı İbnü'ş-Şa'âr (ö. 654/1256) *Esrâru't-Tenzîl* ile *et-Tefsîru's*-Sağîr'i ayrı eserler olarak kaydetmiştir.[3] Dolayısıyla, bu eserin Râzî'nin tefsir sahasındaki eserlerinden biri olarak gösterilmesi[4] isabetli olmamaktadır.

EL-EŞRİBE [5] (A)

İbn Ebî Usaybi'a tarafından Râzî'nin tıpla ilgili diğer eserleri arasında belirtilmesi göz önüne alınırsa, tıpla ilgili olduğu düşünülebilir.

FADÂİLÜ'S-SAHÂBE [6] (A)

-Fadâilü'l-Ashâb [7]

Tarih ve menkıbe açısından olduğu gibi, kelâmî açıdan da sahabenin üstünlüklerini konu edinen bir eser olduğu düşünülebilir.

EL-FİRÂSE [8] (A)

--'İlmu'l-Firâse [9]

-- el-Me'âkıd fî 'İlmi'l-Firâse [10]

ğa, no: 660/2, Reşid Efendi, no: 1015/2, Fatih, no: 5310/4, Rağıp Paşa Ktp., no: 1120/5, Millet Ktp. no: 1364/1'de mevcut olup, bunların haricinde beş nüsha daha tespit edilmiştir.

[1] Kıftî, a.e., s. 191.

[2] Uludağ, a.e., s. 51; Yavuz, **DİA**, c. XII, s. 94.

[3] İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 54b, 55a.

[4] Abdulhamid (Muhsin), **er-Râzî Müfessiran,** Bağdat 1394/1974, s. 38; Zerkân, a.e., s. 62, 120.

[5] İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 153.

[6] Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255.

[7] Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 153

[8] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137b; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1241; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 152.

[9] İbn Hallikân, a.e., s. 249; İbnu'l-Ekfânî, a.e., s. 65; Taşköprü Zâde, a.e., c. I, s. 310.

[10] Sül./Esat Efendi, no: 1278/3 nüshası bu isimle kayıtlıdır. Bu isim Râzî tarafından değil müstensih veya okuyucu tarafından belirlenmiş olmalıdır. Zira, Râzî, eserin mukaddimesinde "Hâzihi risâletün müştemiletün 'alâ me'âkide kaliletin fî 'ilmi'l-firâse" ifadesine yer vermektedir. Bkz. **el-Firâse**, Sül./Esad Efendi, no: 1278/3, vr. 176b, Sül./Yahya Tevfik, no: 443/2, vr. 71b.

Konu: İnsanın gözle görülebilir hallerinden yola çıkarak, onun ahlâkıyla ilgili sonuçlara ulaşmak[1] anlamındaki Firâse ilmini; çeşitleri, yöntemleri, genel kaideleri ve çeşitli uzuvların delâletleri şeklinde ele alan bir çalışmadır.

İbnü'l-Ekfânî'ye göre, Aristo'nun *el-Firâse*'sinin değerli ek bilgilerle desteklenmiş bir özetinden ibaret olan bu eser[2], aynı sahada çok daha yaygın olarak kullanılmış olan Şeyhu'r-Rebve Muhammed el-Ensârî'nin (ö. 727/1328) *es-Siyâse fi'l-'İlmi'l-Firâse* adlı eserinin dokuz kaynağından biridir.[3]

Tercümeleri: Lutfullah Azîz-i Herevî[4], Ebû'l-Fadl Münşî-i Şirâzî[5] ve meçhul bir mütercim tarafından[6] Farsça'ya çevrilmiştir.

Yazmaları: Sül./Esat Efendi, no: 1278/3 (176b-192b, 23 st., 604 Hârizm), Sül./Esat Efendi Medresesi, no: 103/2 (14b-44a, 17 st.), İ. Ü. Merkez, no: 4507 (68 vr. 12 st.), Rağıp Paşa, no: 1280/66 (294a-314b, 21 st., 764 h.), Topkapı/Ahmed III, no: 2472/9 (110b-151b, 13 st., 891 h.). Ayrıca, kütüphanelerimizde 8 nüsha daha tespit edilmiştir.

Baskılar: Halep 1347/1929 (nşr. M. Rağıb et-Tabbâh), Paris 1939 (tahkik ve Fransızca tercüme Yusuf Murad).[7]

Düzeltme: Anawati tarafından İbn Sînâ'ya ait gösterilen[8], Ergin ve Mehdevî tarafından bunun şüpheli olduğu ve (İran) Meclis Ktp., no: 634'teki nüshasının Fârâbî'ye atfolunduğu belirtilen[9] Sül./Esat Efendi no: 3774'teki eser, Râzî'nin *el-Firâse*'sidir.

---

[1] **el-Firâse**, Kahire 1407/1987, s. 20.

[2] İbnu'l-Ekfânî, a.e., s. 65; Taşköprü Zâde, a.e., c. I, s. 301; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1241.

[3] Ensârî, a.e., Sül./Şehit Ali Paşa, no: 2752/3, vr. 339b.

[4] Münzevî, **Fihrist-i Nüshahây-ı ...**, c. I, s. 439; Âkâ Bozorg, a.e., c. XVI, s. 153.

[5] Münzevî, a.e., c. I, s. 454.

[6] Sül./Fatih, No: 5426 (vr. 216a-229a) nüshası.

[7] Brockelmann, a.e., c. 371.

[8] Anawati, **Müellefâtu İbni Sînâ**, s. 152.

[9] Ergin, **İbn Sînâ Bibliyografisi**, s. 67; Mehdevî, **Fihrist-i Nüshahây-ı Musennefât-i İbn-i Sînâ**, s. 284. Muhtemelen Kâtip Çelebi de (a.e., c. I, s. 879-880) gördüğü nüshalardan birinin İbn Sînâ'ya ait gösterildiğine dayanarak, *Risâletü'l-Firâse* adındaki eseri İbn Sînâ'ya ait olarak ayrıca, kaydedecektir. Eserin giriş cümlesi ve tertibine dair verdiği bilgiler ise Râzî'ye ait olduğunu gösterir.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

HADÂİKU'L-ENVÂR FÎ HAKÂIKI'L-ESRÂR [1] (F)

Hakâiku'l-Envâr fî Dakâikı'l-Esrâr [2]

--Sittînî (Kitab-ı Sittînî)[3]

~ Tetimmetü'l-Erba'în [4]

Kitâbü's-Sittîn, *Câmi'-i Sittînî* isimleriyle de anılmış olan bu eser, daha önce bilgi verilmiş olan *Câmi'u'l-'Ulûm*'un metnini aynen içermekte olup, ayrıca 20 ilim eklenmiş halinden ibarettir. Bu ilimler şunlardır: (41) Harp Aletleri, (42) Hind Hesabı, (43) Hisabü'l-Hevâî (Çarpma İşlemleri), (44) Cebr ve Mukabele, (45) Aritmatikî, (46) Vefk Sayıları, (47) Menâzır, (48) Mûsıkî, (49) Hey'e, (50) Ahkâm-ı Nücûm, (51) Reml, (52) Azimetler (Teshîr-i Cin), (53) İlâhiyyât, (54) Milel ve Nihal, (55) Ahlâk, (56) Siyaset, (57) Tedbîr-i Menzil, (58)Ahiret (Tasavvuf), (59) Dualar, (60) Âdâb-ı Mülûk.

Yazmaları: Çorum, no: 3120 (108 vr., 21 st., 732 h.), Sül./ Ayasofya, no: 1759 (183 vr. 19 st., 732 h.), Esat Efendi, no: 2559 (138 vr., 19 st., 975 h.), Carullah, no: 1131 (168 vr. 19 st.), İ. Ü. Merkez, no: 392 (193 vr., 19 st., 995 h.).

Telif tarihi ve diğer bilgiler için bkz. *Câmi'u'l-'Ulûm*.

EL-HÂDİYE Lİ'T-TAKLÎD EL-MÜEDDİYE İLE'T-TEVHÎD [5] (A)

-- el-Kasîdetü'l-Hâdiye [6]

-- el-Kasîdetü'l-Nûniyye [7]

Telif tarihi: 602-603/1206-1207.[1]

---

[1] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 633; c. II, s. 1095; Kannûcî, a.e., c. II, s. 5; Hânsârî, a.e., s. 43; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 151; Brockelmann, a.e., c. 365.

[2] Radavî Ktp., no: 6362'deki nüshanın bu isimle kayıtlı olduğu belirtilir. Munzevî, **Fihrist-i Nüshahây-ı...** c. I, s. 657.

[3] Safâ, a.e., c.2, s.306.

[4] Tûsî, a.e., vr. 137b. Sadece Tûsî'nin zikrettiği bu isimle, *el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*'in değil, *Câmi'u'l-'Ulûm*'un tetimmesi (ikmâl, zeyl) kastedilmiş olmalıdır. Zira, 40 mesele ihtiva eden *el-Erba'în*'in tetimmesine rastlanılmadığı gibi, diğer kaynaklarda da işaret olunmaz. Fakat, 40 ilim içeren *Câmi'u'l-'Ulûm*'un tetimmesi mahiyetinde *Hadâiku'l-Envâr*'ın yazıldığını bilmekteyiz. Nitekim, *Câmi'u'l-'Ulûm*'u kaydeden Tûsî, *Hadâiku'l-Envâr* ismini kaydetmemiştir. Bununla birlikte, *el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*'i kaydetmiş olması, *Câmi'u'l-'Ulûmi'l-Erba'în* veya *Tetimmetü Câmi'i'l-'Ulûm* gibi bir kayıtta bulunmaması kesin bir sonuca ulaşmayı engellemektedir.

[5] Safedî, a.e., s. 258.

[6] İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 57a.

[7] Safedî, a.e., s. 258. Safedî, *Nûniyye Kasidesi*'ne bu ismin bizzat Râzî tarafından verildiğini belirtir. İbnü'ş-Şa'âr ise *el-Hâdiye* lakabını verdiğini söylemekle iktifa eder.

İthaf: Bâmyân ve Tohâristan'da hüküm süren ve Gurlu hükümdarlarının (Bahâüddîn Sâm'dan sonra) en önemli ve mümtaz yöneticisi olan Sultan Celâlüddîn Ali (dönemi: 602-612/1206-1215) için kâleme almıştır.[2]

Konu: Ana konu Allah'ın tevhidi ve tenzihi hakkındadır. Bunun yanısıra münacât ifadeleri, kendi hayat tecrübesinden hareketle insanlar, devletler ve dünya hayatıyla ilgili karamsar tespitler ve sultana övgüler de yer almaktadır. Toplam beyit sayısı 45'tir.

Yazma nüshası: Müstakil bir eser olarak bulunamayacak kadar kısa olan bu kaside, İbnü'ş-Şa'âr sayesinde kaybolmaktan korunmuştur, denilebilir.[3] Safedî ise sadece ilk iki beytini nakleder.

Ölümünden 3-4 sene önce Râzî'nin içinde bulunduğu psikolojik durumu ve dünyaya bakış açısını yansıtması cihetiyle bu kaside önemli addedilebilir.

EL-HALK VE'L-BA'S [4] (A)

Telif tarihi: 591-595/1195-1199 arası.[5]

Konu: Bir mukaddime ve kendi içinde fasıllara ayrılan sekiz bab üzere, âlem ve içindekilerin hudûsünden yola çıkarak, Allah'ın varlığını ispata yönelik kelâmî bir eserdir.

Yazma nüshaları: Sül./ayasofya, no: 2257 (69 vr., 25 st., 618 h.), Köprülü, no: 816 K (111 vr., 15 st., 7. yy.), İ. Ü. Merkez Ktp., no: 3615 (442 vr., 15 st., 1315 h.).

HALKU'L-KUR'ÂN BEYNE'L-MU'TEZİLE VE EHLİ'S-SÜNNE (A)

Tarihi kaynaklarda bu adla zikredilmemiş olan eser, A. Hicâzî es-Sekâ tarafından dayandığı yazma nüsha hakkında hiçbir bilgi verilmeksizin neşredilmiştir. (Beyrut 1413/1992, Dâru'l-Cîl).

---

[1] İthaf edildiği sultanın, başa geçtiği ilk sene (603/1206) içinde yazılmış olması daha makul görünmektedir. Râzî, kasidenin 32. Beytinde, kendi yaşını kastederek "Henüz 60 tamam olmadan..." ifadesine yer vermektedir.

[2] Sultanın ismi açıkça belirtilmemiş ise de 41. beyitte "Celâlinin gölgesi hep devam etsin, genişlesin..." şeklindeki ifadesinden çıkarmak mümkün olmaktadır.

[3] İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 57a-58b

[4] **el-Berâhîn,** c. I, s. 54; **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme,** c. III, s. 94; Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56b; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; Kütübî, a.e., vr. 12a; Safedî, a.e., s. 255; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 153.

[5] Eserin mukaddimesindeki ifadelerine ve *el-Cevheru'l-Ferd* adlı eserine isim vermeksizin atıfta bulunmasına dayanılarak bkz. **el-Halk ve'l-Ba's**, Sül./Ayasofya, no: 2257, vr. 28a.

Baskıda kullanılan isim Râzî'nin isimlendirmesinden ziyade naşirin belirlediği bir isim izlenimi doğurmaktadır (Nâşirin bu tavrı sergilediği iki eser daha vardır). Râzî'nin bir başka eserinden iktibas olunduğundan şüphelenmekle beraber, bunu kesinleştirecek bir tespitte bulunmamız mümkün olmamıştır.

Eser için belirlenmiş isimden anlaşılacağı üzere Allah'ın kelâm sıfatı ve Kur'ân'ın yaratılmışlığı konusu işlenir. Metnin orta boy 15 sayfadan ibaret olması yukardaki şüpheyi haklı çıkarmaktadır.

Adı geçen naşirin dipnotları ve uzun mukaddimesiyle yayınlanmıştır.

EL-HAMSÎN[1] FÎ USÛLİ'D-DÎN [2] (F)

-- el-Mesâilu (veya: **el-Fusûlu [3])'l-Hamsûn [4]**

Telif tarihi: 599-602/1203-1206 arası.[5]

İthaf: Gurlu sultan Mu'izzüddîn (Şihâbüddîn) Muhammed'e hediye edilmiştir.[6]

Konu: Kelâmla ilgili önemli bazı konula, 50 "mesele" halinde ana hatlarıyla sunanulmuştur. Eserde, Ebû Yezîd el-Bestâmî'nin ve Hüseyn el-Hallâc'ın şatahâtlı sözlerinin, ittihâd ve hulûl iddiasından uzak olduğunu, işaret etmek istedikleri noktaların birçok te'vilinin yapılabileceğini belirtmesi ve ariflerin bu tür sözleri ile, gerçekten hulûlü ve ittihâdı savunan yanlış inançlı kişilerin sözlerini aynı tutmamak gerektiğini işaret etmesi önemlidir.[7]

Şerh: Şemsüddîn Muhammed b. Hasen el-Hârezmî el-Fârâbî eş-Şâsî (781/1379'da sağ) tarafından şerh edilmiştir.[8]

Eser Arapça'ya çevrilmiştir ve birçok nüshası Arapça çevirisi şeklinde bulunmaktadır. (Bkz. Düzeltme).

Yazmalar: Farsça olarak: Sül./Reşit Efendi, no: 333/1 (1b-46a, 13 st., 906 h.), Arapça çevirisi halinde: Topkapı/Ahmed III, no: 1351 (26 vr., 15 st., 7. Yy.), no:

---

[1] Kütübî, a.e., vr. 12a; Safedî, a.e., s. 255.

[2] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 725; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 151.

[3] Tûsî, a.e., vr. 137a.

[4] Müderris, a.e., s. 300; Brockelmann, a.e., c. 366; Zirikli, a.e., s. 313 ve baskılar.

[5] İthaf edildiği sultanın hükümdarlık dönemi içinde yazıldığına dayanılarak.

[6] Bu bilgi sadece Farsça nüshada mevcuttur. Sül./Reşit Efendi, no: 333/1, vr. 1b.

[7] **el-Mesâilu'l-Hamsûn**, Kahire 1328/1910, s. 358.

[8] Bağdatlı, a.e., c. II, s. 170.

1898/2 (215b-233b, 19 st., 7. Yy.), Beyazı Veliyyüddîn, no: 2143/1 (1b-14b; 25 st., 1020 h.), Sül./Yozgat Yazmaları, no: 6/3 (198a-210b, 35 st.). Ayrıca, dört nüshası daha kütüphanelerimizde mevcuttur.

Baskılar: Kahire 1328/1910 (*er-Resâilü'l-Tûrâsiyye* içinde, 15. Risale, s. 329-387), Kahire 1410/1989, tahkik: Ahmed Hicâzî es-Sakâ (78 s.).

Düzeltme: Eserin yukarıdaişaret olunan Farsça nüshasının metin başlangıcının hemen üzerinde *Kitâbu'l-Hamsîn fî 'Usûli'd-Dîn* yazılı olmasına rağmen (vr. 1b), eseri inceleyenlerce *Terceme-i Hamsîn der Usûl-i Dîn* notu düşülmüş ve tespit fişine de bu şekilde geçmiştir. Hatta, bu eserin içinde bulunduğu mecmuada, Ahî Evren'e ait iki eserin bu eserin peşinden geliyor olmasından hareketle, Ahî Evren tarafından Arapça'dan Farsça'ya tercüme edildiğine hükmedilmiştir.[1] Halbuki, eserin Farsça yazılmış olduğunu Kıftî ve İbnü'ş-Şa'âr belirtmektedirler[2] ve Gur Sultanı Mu'izzüddîn'in ünvanları mukaddimede sıralanmaktadır. Ayrıca, eserin orijinal metninde tercüme bir eser olduğuna dair herhangi bir ifade bulunmamaktadır.

EL-HENDESE [3]

Geometri ile ilgilidir (ayrıca, bkz. *Şerhu Musâderâti Oklîdes).*

EL-HEYÛLÂ [4] **(A)**

El-Metâlib'in altıncı kitabıdır.

Telif tarihi: 12 C. Âhir 605/22 Aralık 1208'de tamamlanmıştır.[5] Bir önceki bölümün (5. kitap) tamamlanış tarihi 17 C. Evvel 605/27 Kasım 1208[6] olduğuna göre, 25 günde yazılmış (145 s.lık bir eser) olmaktadır.

Konu: Heyula ve suret, atom ve cevher-i ferd; cisim ve tanımı, mahiyeti ve özellikleri hakkındaki görüşleri geniş bir şekilde ele alır.

Yazmaları ve baskıları için bkz. *el-Metâlibu'l-'Âliye.*

---

[1] Bayram (Mikail), **Tasavvufî Düşüncenin Esasları: Ahi Evren.** Ankara 1995 (TDV yay.), s. 91. 101.

[2] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a.

[3] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a; İbn Ebi Usaybi'a, a.e., s. 470; Cemîl, a.e., s. 193; Müderris, a.e., s. 300; Zirikli, a.c., s. 313.

[4] **el-Metâlib**, c. VII, s. 14; Tûsî, a.e., vr. 137a.

[5] **el-Metâlib**, c. VI, 215; Taşköprü Zâde, a.e., c. II, s. 105; Kıbrıs Mollası, a.e., s. 162.

[6] **el-Metâlib**, c. V, s. 185; Taşköprü Zâde, a.e., c. II, s. 105;

HIFZU'S-SIHHA [1] **(F)**

-- Hıfzu'l-Beden [2]

Kendi içinde fasıllara ayrılan 8 makaleden ibaret bu eser, oldukça sistemli bir şekilde, kadîm tıptaki "esbâb-i sitte"yi, yani sağlığı doğrudan etkileyen hususları ele alır. Râzî'nin üslûbunu andırır tarzda bol miktarda "mesele" ve "cevap"ları içeren bu eserin, ona ait olduğunu kesinleştirecek herhangi bir ip ucu tespit edilememiştir. Sadece bir yerde, "İmam İsmail Seyyid" şekliyle rahmet okunarak geçen ismin[3], meşhur *Zahîre-i Hârizmşâhî*'nin yazarı Zeynüddîn İsmail el-Hüseynî el-Cürcânî (ö. 531/1137) olduğu düşünülürse, eserin en azından bu tarihten sonra yaşayan biri tarafından yazıldığı söylenebilir. Fakat, böyle teorik ağırlıklı bir sahada en az üç-beş kaynak ve yazar ismini zikretme ve görüşleri tartışma adeti olan Râzî göz önüne getirilince, aidiyyet konusu tereddüt kazanmaktadır. Kesin sonuç, tahkike muhtaçtır.

İki nüshası tespit edilmiştir: Sül./Hacı Beşir Ağa, no: 518/6 (78a-91b, 39 st.) ve Sül./Ayasofya, no: 3694 (134 vr., 13 st.).

EL-HİS VE'L-MAHSÛS [4] **(A)**

Râzî, bu kitabına, yalnızca *el-Metâlib*'te atıfta bulunmuştur. Bu atıflar, geriye dönük atıflardır. Şu halde iki ihtimal söz konusu olmaktadır:*el-His ve'l-Mahsûs* kitabı, ya müstakil bir kitaptır, ya da *el-Metâlib*'in (günümüze ulaşmayan) tabiiyyât bölümünü oluşturan kitaplardan birisidir.

HODÂŞİNÂSÎ (RİSÂLE DER...) [5] **(F)**

-- Râh-ı Hodâşinâsî [6] (veya:... **Hodâşinâhten)** [7]

-- et-Tevhîd (Risâle fî...) [8]

Telif tarihi: 594-595/1198-1199 veya daha sonrasında.[1]

---

[1] Hacı Beşir Ağa nüshası.

[2] Ayasofya nüshası.

[3] Ayasofya nüshası, vr. 84b.

[4] **el-Metâlib**, c. VII, s. 98, 321.

[5] Naşir tarafından baskıda belirtilen isim.

[6] Brockelmann, a.e., s. 368.

[7] Berlin nüshasında kayıtlı isim bkz. Wilhelm Pertsch, **Die Handschriften Verzeichnisse Der Königlichen Bibliothek Zu Berlin / Persischen Handschriften**, Berlin 1888, s. 20.

[8] Sül./Fatih nüshasında kayıtlı isim. Bu isimlerin, eserin mukaddimesinde geçen cümleden yola çıkılarak başkalarınca belirlenmiş isimler olduğu ve Râzî'nin bizzat isim belirtmediği anlaşılmaktadır.

Telif sebebi: Samimi bir dostunun isteği üzere, hiçbir ön çalışmada bulunmaksızın, irticalî olarak kâleme alınmıştır.[2]

Konu: Râzî'nin tasavvufî yönünü belki de en net şekilde aksettiren bu ufak eser, altı fasıl içerisinde marifetullah yolunun zorluğu ve bu konuda aklın zayıf kalışını, bu yolda ilerleyen grupların yöntemleri ve bunlar arasında sûfîlerin durumunu, Vâcibu'l-Vücûd'un varlığının delillerini, peygamberliğin ve dirilişin sırlarını, teklifin hikmetini konu edinir.

Yazmaları: Sül./Fatih, no: 5426/2 (15b-27b, 21 st., 727 h.), Bursa Eski Eserler/Hüseyn Çelebi, no: 1184/1 (1b-14a, 21 st., 756h.). Ülkemiz dışında Berlin, no: 7/10, (Tahran) Meclis-i Şûrâ/ Tabatabâî, no: 599 ve (Tahran) Milli Ktp., no: 3966'da mevcuttur.[3]

Baskı: Hüseyn Çelebi nüshası ve İran nüshaları asıl alınarak Ahmed Tâhirî-i 'Irâkî tarafından yayınlanmıştır (*Tahkîkât-i İslâmî*, Tahran 1987, c. III, S. 1, s. 155-183).

EL-HÜDÂ [4]

Telif tarihi: 605/1208 veya daha öncesi.

Konu: Sadece *'Uyûnu'l-Hikme* şerhinde atıfta bulunduğu bu eserin, atıfta bulunduğu konular dikkate alındığında, mantık ve hikmet konularını geniş hacimli olarak ele aldığı tahmin edilebilir. Daha önceki eserlerinde bu esere atıfta bulunmadığı düşünülürse ve telif tarihinin *el-Metâlib*'in mantık ve tabî'iyyat bölümlerinin telif tarihleriyle birlikteliği göz önüne alınırsa, muhtemelen bu iki bölüme özel bir ad olarak *el-Hüdâ* veya en şerefli ve en önemli ilim olduğunu belirttiği İlahiyyât (Kelâm) bölümüne hazırlık mahiyetinde olduğu için *el-Hüdâ ile'l-Metâlibi'l-'Âliye* diye isimlendirmiş olması muhtemeldir. [5]

---

[1] Râzî, bu eserinde (s. 177) *el-Cevheru'l-Ferd* isimli eserine atıfta bulunur. Bkz. *el-Cevheru'l-Ferd*, telif tarihi.

[2] **Hodâşinâsî**, s. 155.

[3] Naşirin takdiminden (s. 154).

[4] **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme,** c. I, s. 83, 119, 181, 183; c. II, s. 187.

[5] *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme* 'nin kesin telif tarihinin h. 605'in son ayı ile h. 606'ın ilk ayı arasında olduğunu bilmekteyiz.

İHKÂMU'L-AHKÂM [1] **(A)**

Düzeltme: Bu eserin *el-Ahkâmu'l-'Alâiyye* ile aynı eser olduğunu göstermek[2] için geçerli bir neden olmadığı gibi, kaynaklarımızın çoğu bu ikisini ayrı eserler olarak takdim etmektedir.

'İLELÜ'L-'AYN (A)

Tespit edebildiğimiz tek nüshası, talebesi Abdulcebbar el-Cîlî tarafından istinsah edilmiş olan *Şerhu Külliyâti'l-Kânûn* sonuna eklenmiş ve Râzî'nin müsveddelerine dayanılarak yazılmış olan üç kısa eserin sonuncusu olarak yerini almıştır (İ. Ü. Merkez Ktp., no: 4743/4 (177b-180b, 24 st., 608 h.), bu üç eser, tespit fişlerinde ve diğer kaynaklarda ve kataloglarda belirtilmemiştir). Göz kapaklarından başlayarak gözün 13 tabakasına arız olan hastalıklar ve tedavileri hakkında eksik kalmış bir çalışmadır.

'İLMU'L-HEY'E [3] **(A)**

Bilinen tek nüshası, Zâhiriyye Ktp./İmu'l-Hey'e, 5428 nolu mecmua içerisinde bulunmaktadır (15 vr., 23 st.).[4]

Düzeltme: İ. Ü. Merkez Ktp., no: 2951 (26b-43b, 21 st.)'daki aynı adı taşıyan taşıyan risale, *Mefâtîhu'l-Gayb*'da (Bakara Suresi 164. ayetin tefsiri içerisinde) sunulan bilgilerin naklinden ibarettir.

İLMU'L-KEF [5] **(A)**

~ Ma'rifetü Hutûti'l-Kef [6]

~ es-Saf fî 'İlmi'l-Kef [7]

---

[1] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 150.

[2] Uludağ, a.e., s. 53.

[3] **el-Mefâtîh,** c. XIV, s. 115-128; c. XXVI, s. 120; Tûsî, vr. 137a.

[4] Hûrî (İbrahim), **Fihrisu Mahtûtâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye/'İlmü'l-Hey'e ve Mulhakâtuh.** Dımaşk 1389/1969, s. 23-24. Esere ulaşmamız mümkün olmamıştır. Fakat, Râzî'nin tefsirinde işaret ettiği konular ve o konular üzerinde genişçe durulduğunu bildirmesi dikkate alındığında bu yazma nüsha ile Râzî'nin atıfta bulunduğu eserin farklı olduğu düşünülebilir.

[5] Berlin, no: 4258 (36b-43a)'teki bu nüshanın Tumtum el-Hindî ve Tengelâşâ'dan nakiller içerdiği belirtilir. Bkz. Ahlwarrdt, **Verzeichnis der Arabischen Handschriten**..., c. III, s. 572.

[6] Vatikan, no: 938/14 (99-100)'deki bu ufak eser hakkında yeterli açıklamada bulunulmamıştır. Bkz. Rossiani (B. Borgiani), **Manoscritti Arabi İslamici della Biblioteca Vaticana**, Roma 1935, s. 89.

[7] Berlin, no: 8490/2 (33b-38a) nüshasındaki isim. Bkz. Ahlwarrdt, a.e., c. VII, s. 472. Brockelmann tarafından (a.e., s. 370) işaret olunan (Milano) Ambrosiana nüshası hakkında, ilgili kataloğa ulaşılamadığından herhangi bir bilgi sunmak mümkün olmadı. Yine Brockelmann'ın (s. 370) işaret ettiği

Râzî'ye göre ilmî temellere dayandırılması mümkün olmayan öncekilerden rivayet olunan tecrübelerden başka kaynağı bulunmayan ve daha çok Araplar ile Hintliler arasında yaygın olan el ve ayak çizgilerinden hüküm çıkarma işlemi, Firâse ilmiyle benzeşmektedir.[1]

Yazmaları ülke dışında bulunan bu eserin metnine ulaşmamız mümkün olmadığı gibi, kataloglarda da yeterli açıklamalar mevcut değildir. Fakat, toplayıcı bir üslûpla, Râzî'nin böyle bir eser yazmış olması uzak bir ihtimal değildir.

İSBÂTÜ'N-NEFS VE BAKÂÜHÂ VE FÂİDETÜ'Z-ZİYÂRE [2] (A)

-- Risâle mine'l-Kelâm [3]

-- Fâidetü'z-Ziyâre [4]

Nefsin ispatı, cüzîleri idrak ettiği, ölümden sonra bakî kalacağı ve kabir ziyareti esnasında ziyaret eden ile ziyaret edilenin karşılıklı istifade edişlerini çok kısa şekilde ele alan bu risale 4 fasıldan ibarettir. Râzî'nin bir başka eserinden iktibas veya telhîs edilmiş olması da uzak bir ihtimal değildir. Hatta, içinde sergilenen bazı fikirlerin Râzî'nin görüşleriyle uyuşmadığı düşünülürse, ortak sonuca hizmet eden farklı görüşleri, "destek amaçlı" kullandığı veya bu ufak eserin Râzî'ye ait olmadığı da tahmin edilebilir. Fakat, son ihtimali destekleyecek yeterli delilimiz bulunmamaktadır.

Yazmalar: Sül./Fatih, no: 1432 (116 b-117a), Sül./Hasan Hüsnü Paşa, no: 1129 (87b-88a), Nurosmaniye, no: 2342 (128b-129b), (Dımaşk) Zahiriyye/Felsefe, no: 5433 (239b-240b).

'İSMETÜ'L-ENBİYÂ [5] (A)

-- Beyânu 'İsmeti'l-Enbiyâ [6]

(Kahire) Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, no: 32/6 nüshasını gören Zerkân, o nüshanın Râzî'ye ait olmadığını belirtmiştir. Bkz. Zerkân, a.e., s. 134.

[1] **el-Firâse**, s. 25, 29.

[2] Hasan Hüsnü ve Nurosmaniye nüshalarında başkalarınca belirlenmiş olan isim.

[3] Fatih nüshasında başkalarınca belirlenmiş kayıt.

[4] Zâhiriyye nüshasında kayıtlı isim. (Abdulhamid Hüseyn, **Fihrisu Mahtûtâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye/ Felsefe ve'l-Mantık**, Dımaşk 1970, s. 60).

[5] **el-Mahsûl**, c. III, s. 228; Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Kâtip Çelebi, a.e., c.II, s. 1141; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cenûl, a.e., s. 153; Brockelmann, a.e., c. 365.

[6] Sül./ Şehit Ali Paşa, no: 1630 nüshası..

Telif tarihi: 575/1179'dan önce olmalıdır.[1]

Telif sebebi ve konu: İsmet sıfatıyla ilgili ayetleri te'vil etmeksizin sadece zâhirdeki anlamlarını esas alarak peygamberlere çeşitli günahlar isnad eden Haşeviyye ağırlıklı olmak üzere, Mu'tezile'nin ve aşırı Şî'a gruplarının görüşlerini tenkit etmeye ve cevaplamaya yönelik bir çalışmadır. Bu arada hadis bilginleri de tenkitlerden nasiplerini almışlardır.

Yazma nüshaları: Sül./Şehit Ali Paşa, no: 1630 (62 vr., 17 st., 1015 h.), Lâleli, no: 2286/3 (67a-116b, 17 st., 1105 h.), İ. Ü. Merkez Ktp., no: 3623 (53 vr., 19 st.), Topkapı/Emanet Hazinesi, no: 228 (38 vr., 21 st., 11. yy), Beyazıt/Veliyyüddîn, no: 2003/3 (168b-210a, 19 st., 1185 h.).

Baskılar: Kahire 1355/1936 (el-Matba'atü'l-Münîriyye), Humus 1389/1969 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye, tahkik: 'Abdul'azîz 'Uyûnu's-Sûd), Kum 1364/1985 (el-Kütübü'n-Necefî), Cidde 1406/1986 (Dâru'l-Matba'ati'l-Hadîse), Beyrut 1409/1988 (Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye).

İŞÂRÂTÜ'N-NUZZÂR İLÂ LETÂİFİ'L-ESRÂR[2] **(A)**

--İrşâdü'n-Nuzzâr ilâ Letâifi'l-Esrar[3]

~Tenbîhu'l-İşâre[4]

Telif tarihi: 565-574/1170-1179 yılları arası bir tarihte yazılmış olabilir.[5]

Konusu: Kelâmla ilgili olan bu eser, dört babdan ibaret bir mukaddime ardından her biri üçer babdan müteşekkil olan beş fasıldan oluşmaktadır. Allah'ın varlığının ispatı, sıfatları, isimleri, fiilleri, peygamberlik ve diriliş, bu eserin içeriğini tanıtan ana başlıklar olarak belirtilebilir.

---

[1] *el-Mahsûl*'ün telif tarihi h. 575'tir.

[2] **Tahsîlü'l-Hak**, vr. 250a; Tûsî, a.e., vr. 37a (*İşâretü'n-Nuzzâr* şeklinde).

[3] İbn Hallikân, a.e., s. 249; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Taşköprü Zâde, a.e., c. II, s. 104; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 67; Kıbrıs Mollası, a.e., s. 161; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemûl, a.e., s. 150.

[4] Kıftî, a.e., s. 191.

[5] Râzî'nin eserleri arasında istinsah tarihi en eski olanı şu an için bu eserin yazma nüshasıdır. Musul'daki Fahriyye Medresesi'nde h. 588'de istinsah edilmiştir. Eserde, hiç tenkit etmeksizin büyük övgülerle Eş'arî'nin ve onun mektebinin görüşlerini öne çıkarması, filozoflara karşı tamamen tenkitçi olarak tavır takınması göz önüne alınırsa, *Nihâyetü'l-'Ukûl*'dan (h. 575-576) önce yazıldığı kesindir. Bu eserde rahmetle andığı babasının (**el-İşâre**, Köprülü, no: 793/1, vr. 52a) h. 557'deki ölümünün ardından, kendisinden uzun süreli ilim tahsil ettiği ve ikinci hocası olan Mecdüddîn el-Ciylî'de asgarî 4-5 sene okuduktan sonra eser vermeye başladığı düşünülecek olursa yukarıdaki tarihler arası ve muhtemelen ilk tarihe yakın zamanlarda yazıldığı düşünülebilir. Her halukârda ilk eserlerinden biri olduğu kesindir.

"Kelâmcıların üstadı" (şeyhu'l-mütekellimîn) diye nitelediği[1] ve adını her zikredişinde "üstadımız" ifadesini kullandığı[2] Eş'arî'nin ve dolayısıyla, onun mektebini devam ettirenlerin şekillendirdiği Eş'arî fikirlerinin ağırlığı, eserin tüm konularında kendisini hissettirmektedir. Râzî'nin ilk eserlerinden günümüze ulaşabileni sadece bu eserdir, denilebilir.

Yazmalar: Köprülü Ktp., no: 793/1 (91 vr., 19 st., 588 h.), *el-İşâre fî Usûli'l-Kelâm* adıyla, Köprülü, no: 519/2 (58a-121b, 21 st., 676 h.) *el-İşâre fî'İlmi'l-Kelâm* adıyla.

KASÎDE-İ NÛNİYYE (F)

Bilinen tek nüshası (ABD) Princeton Üniversitesi Ktp./Fire Stone, 3559 numaralı mecmuada (vr. 106-108) mevcut olup. M. Takî Dâniş Pijûh tarafından yayınlanmıştır.[3] Çok özet mahiyette üç bölüm halinde mantık, ilâhiyyât ve tabiiyyât konularına değinen bu kaside 53 beytten ibarettir. Fakat, Pijûh'un da dikkat çektiği üzere, bu kasidenin Behmenyâr'ın öğrencisi ve Horasan'da felsefî ilimlerin yayılmasında büyük emeği geçen Levkerî diye meşhur filozof ve edip Ebu'l-'Abbâs Fadl b. Muhammed el-Mervezî'ye ait olması[4] ihtimali vardır. Bu yüzden kesin sonuç, tahkike muhtaçtır.

KAVLU BA'DI'L-'ULEMÂ (RİSÂLE FÎ...)[5] (A)

~ Tahkîku'l-Musavverât[6]

Orijinal ismi bilinmediğinden ilk adla kayda geçmiş olan ve Sül./Ayasofya no:4862 (151b-158b, 26st., 726 h.)'de bulunan bu eser "tasavvur" ve "tasdik" konusunda, çoğu, soru-cevap tarzındaki açıklamalardan ibarettir. Cemîl el-'Azm'ın *Tahkîku'l-Musavverât* ismiyle işaret ettiği eser, bu eser olabileceği gibi Kutbuddin er-Râzî'nin aynı konudaki meşhur risalesi de olabilir.

---

[1] **el-İşâre**, Köprülü Ktp., no: 793/1, vr. 52a.

[2] A.e., vr. 5b, 12a, 21b, 35 b, 39ab, 51b, 59a, 63b, 70b, 88a.

[3] **Râhnumây-i Kitâb**, Tahran 1352/1974, s. 649-653.

[4] Beyhakî, **Tetimmetü Sıvâni'l-Hikme**, s.110-111.

[5] Ülkemizde tespit edilebilen tek nüsha olan Ayasofya nüshası.

[6] Cemîl, a.e., s. 151.

EL-KIDEM VE'L-HUDÛS [1] (A)

-- el-Hudûs ve'l-Kıdem [2]

-- Mebâhisü'l-Hudûs [3] veya: **el-Hudûs [4]**

-- ed-Dehr ve'l-Ezel [5]

~ Hudûsü'l-'Âlem [6]

Bu eser, *el-Metâlib*'in dördüncü kitabıdır.

Telif tarihi: Tamamlanışı [2] C. Evvel, 605 Çarşamba / (Arabî ayın ilk Çarşambası kastedildiği düşünülerek:) 12 Kasım 1208.[7] Üçüncü kitabın ferağ tarihi 6 R. Âhir 605 / 18 Ekim 1208 olduğuna göre[8] 25 günde yazılmış (350 s. lık) bir eserdir.

Konu: Birçok "makale" içeren iki "kısım" altında, âlemin kıdemi ve hudûsü hakkındaki görüşleri geniş şekilde inceler.

Yazmalar ve baskılar: *el-Metâlib*'in yazmaları ve baskıları içinde yerini almış olan bu eserin, ülkemiz kütüphanelerinde müstakil bir yazma nüshasını tespit edemedik. Leipzig Ktp. no: 856'da kayıtlı *Hudûsu'l-'Âlem*[9] ise muhtemelen bu eser olmalıdır.

EL-KÜNÛZ Fİ'L-HAKÂIK VE'R-RUMÛZ Fİ'D-DAKÂIK (F)

İ. Ü. Merkez Ktp./Farsça, no: 1069'da (55vr.) mevcut olduğunu tespit ettiğimiz bu nüshayı, bütün gayretlerimize rağmen, görmek mümkün olmamıştır. Kaynaklarda bu isimle Râzî'ye ait gösterilen bir eser mevcut değildir. Yanlışlıkla Râzî'ye nispet edilmiş olması veya Râzî'nin bir başka eserinin bu isimle kaydedilmiş olması muhtemeldir.

---

[1] **el-Metâlib**, c. I, s. 163, 191, 198; c. V, s. 100; c. VI, s. 206; Tûsî, a.e., Sül./Kılıç Ali Paşa, no: 313 nüshası vr. 375a ve Beyazıt/Veliyyüddîn, no: 2189 nüshası vr. 250a.

[2] A.e., c.I, s. 214; c. VII, s. 202; c. I, s. 231.

[3] Bağdatlı, a.e., s. 108.

[4] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b. İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470;Bağdatlı, a.e., s. 107 (ayrı bir eser zannıyla). Cemil, a.e., s. 152.

[5] Tûsî, a.e., vr. 137a.

[6] Leipzig nüshası.

[7] **el-Metâlib**, c. IV, s. 427.

[8] Taşköprü Zâde, a.e., s. 105; Kıbrıs Mollası, a.e., s. 162.

[9] Zerkân, a.e., s. 71.

EL-LETÂİFU'L-GIYÂSİYYE [1] Fİ'L-MEBÂHİSİ'L-İLÂHİYYE [2] (F)

Telif tarihi: 599/1202.[3]

İthaf: Önceleri, Kerrâmiyye mezhebine bağlı olan fakat, daha sonra Râzî'nin de katkılarıyla Şafi'î mezhebine giren, sûfîler için ribât ve hangâhlar yaptırdığı gibi, Herat'taki büyük cami yakınında Râzî için özel bir medrese yaptıran[4] Gurlu sultan Gıyâsüddîn Muhammed b. Sâm için "kalıcı bir hediye" olarak telif edilmeye başlanmıştır.[5] Gıyâsüddîn'in C. Evvel 599/Ocak 1203'teki ölümüyle birlikte, eserin de yarım kaldığı düşünülebilir.

Konu: Daha önce Arapça olarak kâleme aldığı ve dört bölüm üzere yazmayı planladığı fakat, ilk bölümünü dahi tamamlayamadığı *Esrârü't-Tenzîl* adlı eserindeki konuları (Tevhid; Fıkıh, Ahlâk, dua ve şartları) ele almak üzere yazılmaya başlanılmıştır. Dört bölümü geniş şekilde ele almaya niyetlenmiş[6], fakat, henüz ilk bölüm tamamlanamadan bu eser de yarım kalmıştır. Allah'ın varlığının ve tekliğinin delilleri çeşitli yönlerden ve zengin örneklerle anlatılırken dinî, felsefî, tasavvufî ve pozitif ilimlerden istifade edilmiştir.

Yazma nüshaları: Sül./Ayasofya, no: 2341 (72 vr., 22 st., 728 h.) (Eser içerisinde forma değişiklikleri mevcuttur. Metin varakları arasına *er-Risâletü'l-Kemâliyye*'den olduğunu tahmin ettiğimiz varaklar girmiştir.) Topkapı/Emanet Hazinesi, no: 1168 (88 vr., 21 st.) (varak 1a da eserin Râzî'ye ait olduğu belirtilmiş, hemen altına "yanlıştır" notu eklenmiştir. Eser ismine dair hiçbir ibare olmamasına rağmen kütüphane kataloğuna hazırlayanlarca *Fedâilu'l-'Ulûm* ismi (muhtemelen ilk makelenin "ilmin faziletleri" konusunu işlemesine dayanarak) verilmiş ve tüm kayıtlara böyle geçmiştir.), Mevlana Müzesi Ktp., 1724, (Tahran)

---

[1] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, 1553 (müellifi zikretmeksizin); Bağdatlı, a.e., s. 108; Cemîl, a.e., s. 153; Brockelmann, a.e., c. 388

[2] Tûsî, a.e., vr. 137a.

[3] Râzî bu eserinin mukaddimesinde kırk senedir dinin hizmetinde olduğunu belirtir. Ayrıca, h. 593-595'te yazılmış olan Bakara sûresinin 106. ayetine işarette bulunmaktadır (vr. 19b). Gıyâsüddîn h. 558 ile ölüm tarihi olan h. 599 arası sultandır. Onun ölümüyle eserin yarım kaldığı düşünülürse kesin tarih 599/1202 olarak karşımıza çıkar.

[4] Sıddîkî (Hüseyn), "Gurlular", **DİA**, c. XI, s. 210.

[5] **Letâifü'l-Gıyâsiyye**, Topkapı/Emanet Hazinesi, no: 1168, vr. 2a.

[6] A.e., vr. 2ab.

Dânişgâh/Sipehsalar, no: 6310 (58 vr., 22 st., 631 h.), Danişgâh/Merkez, no: 2274 (150 vr., 16 st., 1090 h.).[1]

Baskılar: Haydarâbâd 1323/1905, (*Fevâid-i Ğıyâsiyye* adıyla); Tahran 1301/1883 (*Letâif-i Ğıyâsiyye* adıyla).[2]

Düzeltme 1: Mevlana Müzesi Ktp., no: 1724'te bulunan ve ismi tespit edilemediği için "hikmete ait bir kitap" diye kayda geçirilen[3] Farsça eserin Râzî'ye ait olduğunu kesinlikle söyleyebiliriz. Bu *Letâif-i Ğıyâsiyye*[4], düşünürümüz Râzî'nin eseri olmalıdır. Zira, eserin muhtevası hakkında verilen bilgiler, bu kanaatimizi desteklemektedir.[5]

Düzeltme 2: Mikail Bayram tarafından doğru isimle (*Letâif-i Ğıyâsiyye*) tespit edilen fakat, yazarının Ahî Evren olduğu sanılan[6] bu eserin muhtevası incelendiğinde Râzî'nin eseri olduğu görülecektir.

Düzeltme 3: Bu eserin *Esrâru't-Tenzîl*'in Farsça tercümesi olarak takdim edilmesi[7] doğru değildir. Her ne kadar bölüm ve konu başlıkları benziyor olsa da metin içeriği karşılaştırıldığında aynı olmadıkları görülecektir.

Düzeltme 4: Brockelmann tarafından, Britanya Müzesi Ktp. Kataloğundaki bilgilere dayanılarak, Londra nüshasının (üzerine iki kez, Fahr-i Râzî'ye nispet edilerek *Letâif-i Ğıyâsiyye* diye kayıt düşülmüş olmasına rağmen) Râzî'ye ait olmayacağının, çünkü, yazmanın başında Sultan Muhammed b. Melikşâh'a (493-511/1104-1117 arası hükümdar) ithaf edildiği kaydının mevcut olduğunun, dolayısıyla, Râzî'nin doğumundan öncesine ait olduğunun ileri sürülmesi[8] tarihî bir yanlış anlamadan ibarettir. Konuyu, (Kahire) Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye/Teymûriyye Ktp.ndeki nüshadan tedkik eden Zerkân, Râzî'ye ait olduğu kaydı düşülen nüshanın girişinde "Ğıyâsuddîn Ebû'l-Feth Muhammed b. Melik Şâh'a" ifadesinin yeraldığına dayana-

---

[1] Münzevî, **Fihrist-i Nüshahây-ı ...** c.I, s. 681-682.

[2] Âkâ Bozorg, a.e., c. XVIII, s. 316-317.

[3] Gölpınarlı (Abdulbâki), **Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu**, Ankara 1971 (TTK), c.II, s.47.

[4] Bayram, **Tasavvufî Düşüncenin Esasları**, s. 53, 97.

[5] Fakat, Mikail Bayram tarafından eserin görüldüğü ve incelendiği anlaşılmaktadır.

[6] Bayram, a.e., 53, 97.

[7] Dellâî (Mehdî), **Fihris-i Kütüb-i Hattî-i Kütübhâne-i Merkezî-i Âsitan-ı Kuds-i Rıdavî**, c. XI, s. 13-14; Bozorg, a.e., s. 316; Münzevî, a.e., s. 681.

[8] Brockelmann, a.e., s. 366.

rak, ne Londra ne de Teymûriyye nüshalarının, Râzî'ye ait olamayacağını kesin bir dille açıklar.[1]

Her iki durumda da yanlışlık ya o nüshalardaki istinsah hatasından ya da okurlardan kaynaklanmaktadır. Zira, "Gıyâsüddîn" lakabını alan Gurlu Sultanın adı "Muhammed b. Sâm'dır. Râzî, "Sâm" isminin başına, onun da hükümdar olduğunu vurgulayan "melik" kelimesini yerleştirmiş böylece "Muhammed b. Melik Sâm" ibaresi, yazı karekterine bağlı olarak (çeşitli yanlış okuma ve yazılışlar sonucu) "Melik Şâh" olarak algılanmıştır. Dolayısıyla, bu iki nüsha da Râzî'ye aittir.

Düzeltme 5: Eserin tamamlanmadığına işaret etmeksizin, Kelâm, Fıkıh, Ahlâk ve dua bölümlerinden meydana geldiğini belirtmek[2] ve bu konuların hepsini işliyor izleniminde bulunmak araştırıcıları yanıltabilmektedir. Halbuki, son üç bölüm, kaleme alınmadığı gibi, birinci bölüm de eksik kalmıştır.

Düzeltme 6: Bu eserin fikha dair eserler arasında sunulması[3] da anlaşılacağı üzere, doğru bir tespit değildir.

LEVÂMİ'U'L-BEYYİNÂT FÎ (TEFSÎRİ)'L-ESMÂ VE'S-SIFÂT [4] (A)

-- Levâmi'u'l-Beyyinât fî Şerhi Esmâillâh ve's-Sıfât [5]

-- Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ [6]

-- Tefsîru Esmâillâhi Te'âlâ [7]

Telif tarihi: 595/1198.[1]

---

[1] Zerkân, a.e., s. 115. Halbuki, söz konusu Selçuklu sultanının, zamanın adeti gereği çeşitli nitelemeleri içerir şekildeki ismi "Gıyâsüddîn Ebû Şucâ' Muhammed b. Mahmud b. Melik Şâh Kasîmu Emîri'l-Mü'minîn" diye zikredilirken (Muhammed er-Ravendî, **Râhatü's-Sudûr**, çev: Ahmed Ateş, Ankara 1960, c. II, s. 248; Sadruddîn el-Huseynî, **Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye**, nşr. Muhammed İkbâl, Beyrut 1404/1984, s. 79.) hem tarihi kaynaklarda hem de Râzî'nin adı geçen eserinin mukaddimesinde Gurlu sultanın adı "Gıyâsüddîn Ebû'l-Feth Muhammed b. Melik Sâm Kasîmu Emîri'l-Mü'minîn" şeklinde zikredilir. Dolayısıyla, bazı ünvanları ortak da olsa isim silsilesindeki farklılık gözden kaçmayacak bir husustur.

[2] Kâtip Çelebi, a.e., c.II, s.1553; Zerkân, a.e., s. 115; Uludağ, a.e., s. 55.

[3] Yavuz, **DİA**, c. XII, s. 94.

[4] **Mefâtîh**, c. XV, s. 70; c. XXII, s. 15; **el-Metâlib**, c. IX, s. 152.

[5] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a; İbn Ebî Usaybi'a a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, 1035; Bağdatlı, a.e., s. 108; Cemîl, a.e., s. 153; Brockelmann, a.e., c. 365; Ziriklî, a.e., s. 313.

[6] İbn Hallikân, a.e., s. 249; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Taşköprü Zâde, a.e., s. 104; Ziriklî, a.e., s. 313.

[7] Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a (*Tefsîru Şerhi...* şeklinde). Bu iki müelliftin ve Ziriklî'nin iki ayrı eser ismi vermeleri, Râzî'nin bu sahada iki ayrı eser yazdığı izlenimi bırakmaktadır.

İthaf: Gurluların Bâmyân kolu sultanlarından Bahâüddîn Sâm b. Muhammed (hakimiyeti 588-602/1192-1206) adına ithaf edilmiştir. Kendisine çok büyük imkanlar, nimetler ve rutbeler ulaşmasına vesile olan, çok sevdiği ve "candan dostu" diye nitelediği Sultan Bahâüddîn'e şükrân-ı nimet kabilinden, bir âlimin hediyesi olarak takdim etmiştir.[2]

Konu: Eserin isimde belirtildiği üzere, Allah'ın isimleri ve sıfatları hakkında kelâmî ve daha da önemlisi tasavvufî açıklamalara yer vererek özgün fikirlerini yansıttığı müstesna eserlerinden biridir. Tabi ki, Gazâlî'nin etkisi ağırlığını hissettirmektedir.

Şerh: Burhânüddîn Muhammed en-Nesefî'nin (ö. 687/1288) bu esere şerh yaptığı belirtilir.[3]

Yazmalar: Rağıp Paşa, no: 525 (99 vr., 25 st., 595-597 arası olmalıdır), (Konya) Yusuf Ağa, no: 4713 (78 vr., 25 st., 740 h.), Topkapı/ Ahmed III, no: 145 (136 vr., 19 st., 771 h.), Sül./Şehit Ali Paşa, no: 414 (90 vr., 21 st., 738), no: 1224/1 (1b-128b, 15 st., 913 h.) Kütüphanelerimizde, 18 nüsha daha bulunmaktadır.

Baskılar: Kahire 1323/1905, Tahran 1364/1945, Kahire 1396/1976, Beyrut 1404/1984 ve 1410/1990. (Hepsi de Kahire baskısını asıl alarak ve aynı metin hatalarını tekrarlayarak)

Düzeltme: Bu eserin konusunun tılsımlarla ilgili olduğu iddiası[4] doğru değildir.

LÜBÂBU'L-İŞÂRÂT[5] (A)

Telif tarihi: 597 C. Evvel/1201 Şubat[1]

---

[1] Bu eserde atıfta bulunduğu *el-Erba'în*'in telif tarihi h. 595'tir. *Mefâtihu'l-Gayb*'da Râzî tarafından kaydedilmiş ferağ tarihlerinin en eskisi 595'tir ve Fâtiha tefsiri sırasında Allah'ın isim ve sıfatları üzerinde geniş şekilde durmasına rağmen *Levâmi'u'l-Beyyinât*'a işaret etmemesi (ki en azından Fatiha tefsirinin 595 öncesine, 594 veya 593 lere uzantığını gösterir) ve ayrıca, Ragıp Paşa nüshasının 597'de ölen Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî tarafından istinsah edilmiş olması dikkate alındığında, bu eserin 595 yılı içinde tamamlandığı sonucuna ulaşabiliriz.

[2] **Levâmi'u'l-Beyyinât,** Kahire 1323/1905, s. 2.

[3] Brockelmann, a.e., c. V, s. 129. Diğer tarihi kaynaklarımızda Nesefî'nin böyle bir şerhi olduğuna dair bir bilgi tespit edilememiştir.

[4] İbn Hallikân, a.e., c.IV, s.249; Safâ, a.e., c.II, s.306.

[5] **el-Mefâtîh,** c. XXXI, s. 178; Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; Safedî, a.e., s. 255; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 94; Cemîl, a.e., s. 153 Bağdatlı, a.e., s. 108; Brockelmann, a.e., c. V, s. 23, 26. Fakat, Bağdatlı, *Lübâbü'l-İşârât* isminden sonra *fi Telhîsi Şerhi'l-İşârât* ifadesini yerleştirmiştir ki, bu ek ifade hem isimle tezat oluşturmakta hem de eserin muhtevasını vurgulaması açısından yanıltıcı olmaktadır. Çünkü, bu eserin, *el-İşârât*'ın sadece özeti olduğu bizzat Râzî tarafından vurgulanmaktadır.

Telif sebebi: Bazı önde gelenlerin (sâdât) isteği üzerine kâleme alınmıştır.[2]

Konu: Adından anlaşılacağı üzere *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ın özeti, özü (lübâb) niteliğindedir. Fakat, "tehzîb" şeklindeki bu özet, esasen yine Râzî tarafından yapılan şerhin bir özeti niteliğinde değildir. Bu eseri, İbn Sînâ'nın eserinde yer alan "yazar ve okuyucu" diyalogu ifadelerinin kaldırılmasından, uzun cümlelerin (ana hatlarıyla sonuca ulaştırır şekildeki) özetlemelerinden ibaret görmek gerekir. *Şerhu'l-İşârât*'dakine kıyasla çok az sayıda ve işaret kabilinden tenkitler içermiyor, değildir. Fakat, dikkat edilecek husus, bu eserin yine İbn Sînâ düşüncesinin tespitleri şeklinde algılanmasının gerektiğidir. Sessiz kaldığı yerlerde Râzî'nin o ifadeleri olduğu gibi kabul ettiği düşünülmemelidir. Zira, bu konuların bir çoğu *Şerhu'l-İşârât*'ta onun tenkitlerinden nasibini almıştır. İşte, bu yüzden, geniş açıklamalar için *Şerhu'l-İşârât*'a müracaat edilmesini ister ve *el-Lübâb*'da *"el-İşârât*'takilerin doğrusuyla yanlışıyla sadece özetleneceği, ancak bazı ek bilgilerden de uzak kalınmayacağı"nı ifade eder.[3]

Yazmalar: Millet/Feyzullah Efendi, no: 1210/1 (1b-99b, 21 st., sonu eksik), (Konya) Yusuf Ağa Ktp., no: 5544/1 (1b-58b, 25 st., 633 h.), Rağıp Paşa, no: 851, Sül./Yeni Cami, no: 764.[4]

Baskılar: Kahire 1299/1882, 1326/1908 ve 1355/1936, ayrıca, Tahran'da 1339/1960'da *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ile birlikte basılmıştır.[5]

EL-MAHSÛL MİN (veya: **FÎ) 'İLMİ'L-USÛL**[6] **(A)**

Telif tarih: 576/1180.[7]

Konu: Fıkıh Usûlü ile ilgilidir ve meşhurdur.

---

[1] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 94.

[2] **Lübâbu'l-İşârât**, s. 2.

[3] A.e., s. 52.

[4] Son iki eseri kütüphane tespit fişlerinde tespit edemedik. Fakat, Brockelmann bunlara işaret etmektedir (c.V, s. 23).

[5] Rifâ'î (Abdulcebbar), **Mu'cemu'l-Matbû'âti'l-'Arabiyye fî Îrân,** s. 160.

[6] **Nihâyetü'l-'Ukûl**, vr. 162a, 177a, 192a, 403 b, 405a; **el-Berâhîn**, s. 250; **el-Mefâtîh**, c. III, s. 248; c. V, s. 16; c. XI, s. 44; c. XXII, s. 92, 197; c. XXIX, s. 282; **el-Me'âlim fî Usûli'l-Fıkh**, vr. 43b; **el-Metâlib**, c. VIII, s. 89; ve diğer tarihi kaynakların tümü.

[7] (Halep) Ahmediyye Ktp., no: 416'daki nüshanın hâtimesinde müellifin ferağ tarihinin 576 h. olduğu belirtilmiştir (Bkz. Ulvanî, **el-Mahsûl** takdimi, c. I, s. 48). Fakat, aynı eserin ilk baskısı kapak resminde 575 h. olduğu belirtilmektedir.

Çalışmalar: Bu eser Râzî tarafından "intihâb" edilmeye başlanmış, bazılarına göre tamamlanmış, bazılarına göre ise, talebelerinden Ziyâüddîn Hüseyn (?) tarafından tamamlanmıştır. *el-Müntehab* veya *Müntehabu'l-Mahsûl* diye tanınmıştır. (Bkz. *el-Müntehab).*

el-Mahsûl üzerinde 8 telhîs, 8 şerh ve ta'likât çalışması tespit edilmiş olup[1] bunların dışında aynı sahada yazılmış birçok esere de kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır.

Nüshalar: Topkapı/Ahmed III, no: 1251/1-2 (185+213 vr., 21 st., 617 h.), Sül./Şehit Ali Paşa, no: 668 (234 vr., 27 st., 621 h.), Rağıp Paşa, no: 338/275 vr., 29 st., 631 h.), Köprülü, no: 524 (251 vr., 32 st., 631), Millet/Feyzullah, no: 635 (377 vr., 21 st., temellük 633 h.). Bunların dışında kütüphanelerimizde beş nüshası daha bulunmaktadır.

Baskılar: Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Ulvânî tahkikiyle Riyad'da (1399/1979) 6 cilt halinde ilk baskısı, Beyrut'ta (1412/1992, Müessesetü'r-Risâle) ikinci baskısı yapılmıştır.

EL-MANTIK (RİSÂLE FÎ...) (A)

Orijinal ismi hakkında herhangi bir işaret taşımayan ve tespit edilebilmiş tek nüshası Sül./Laleli, no: 3774/2 (25a-70b, 15 st., h. 6-7. asır)'de bulunan mantıkla ilgili bu eser bir mukaddime ve iki kısımdan meydana gelmektedir. Bir başka nüshayla karşılaştırılmış olduğu anlaşılan eser, Râzî'nin üslûbunu taşıyor görünmektedir. Kesin sonuç için yine de tahkike ihtiyaç vardır.

EL-MANTIKU'L-KEBÎR[2] (A)

Râzî'nin *el-Mulahhas*'daki ifadelerine göre, o sırada bu eser henüz tamamlanmış değildir. Fakat, isminde de vurguladığı üzere, Mantık ile ilgili çok geniş muhtevalı bir eser olması amacıyla yazıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, başlangıç tarihinin 576/1180 olduğunu söyleyebiliriz.[3]

---

[1] Bu çalışmaların kimlere ait olduğu hususunda bkz.Brockelmann, a.e., s. 360-362; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1615; Bağdatlı, a.e., c. I, s. 99, 109, 716; c. II, 125, 126, 136, 716.

[2] **el-Mulahhas**, vr. 53a, 87a; **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme,** c. I, s. 163; Tûsî, vr. 137b; İbnu'l-Ekfânî, a.e., s. 34; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, 1864; Bağdatlı, a.e., s. 108; Cemîl, a.e., s. 153.

[3] *el-Muhallas*'ın ferağ tarihine dayanılarak.

Düzeltme 1: Brockelmann'ın şerhli halde dediği ve Berlin 5165 numarada bulunduğunu belirttiği[1] ve şu anda Tübingen Staatsbibliothek'te 1251 numarada bulunan, baştan eksik olmak üzere 3 sayfadan (18a-19b) ibaret olan *el-Mantıku'l-Kebîr* adlı eser[2], ayrıca, ülkemiz kütüphanelerinde bu adla Râzî'ye nispet edilen (Balıkesir, no: 430/1 (1b-7a, 117 st., 1117 h.), (Antalya) Elmalı, no: 601/11 (209b-213a, 17 st.), no: 602/2 (31b-36a, 17 st.)[3]) nüshalar, giriş ve bitiş cümleleri dikkate alındığında büyük ihtimalle, Şemsüddîn Muhammed es-Semerkandî'nin (ö. 690/1291'den sonra) *Adâbu'l-Bahs ve'l-Münâzara* adlı risalesi olmalıdır.[4] Kesin bir tespitin yapılabilmesi halen tahkike muhtaçtır.

Düzeltme 2: Topkapı/Ahmed III, no: 3401 (371 vr., 29 st., 680 h.)'de bulunan ve Râzî'ye ait olduğunu gösteren güvenilir bir kaydı bulunmayan nüsha, Râzî'ye ait olarak kaydedilmiş ve aynı hata başkaları tarafından da[5] tekrarlanmıştır. Eserin mikrofilmini gören Zerkân, vr. 1a'daki kayıtlara dayanarak ve haklı olarak, bu aidiyette şüphe bulunduğunu belirtmiştir.[6] Gerçekten de eserin 1a varağında, bu kitabın Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvinî'ye (ö. 675/1277) ait olduğunu gösteren kayıt, eserin müstensihinin hattıyla yazılmıştır ve eserin üslûbu da dikkate alındığında bu eserin Râzî'ye ait olmayacağı kesinlik kazanmaktadır.

EL-ME'ÂLİM [7] (A)

-- Me'âlimu Usûli'd-Dîn [8]

-- el-Me'âlim fî'l-Usûleyn [9] = el-Me'âlimeyn [10]:

1) el-Me'âlim fî Usûli'd-Dîn [1] (...fî 'İlmi'l-Kelâm) [2]

---

[1] Brockelmann, a.e., s. 368; Ahlwarrdt (Wilhem), **Verzeichnis der Arabischen Handscriften**, Berlin 1892, c. IV, s. 467-468, 472.

[2] Falaturi (Cevad), "Fakhr al-Din al-Râzî's Critical Logic", **Yâdnâme-i Îrâniy-i Minorsky**, Tahran 1969, s. 52.

[3] TUYATOK/Antalya-II, s. 1067.

[4] Bkz. Kâtip Çelebi, a.e., c.I, s.39.

[5] Uludağ, a.e., s. 56; Yavuz, **DİA**, c. XII, s. 94 (Her iki yazar da Zerkân'ın ifadelerini görmüş olmalarına rağmen, durumun şüpheli olduğuna işaret etmemişlerdir).

[6] Zerkân, a.e., s. 91.

[7] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; Sübkî, a.e., s. 87; Askalânî, a.e., s. 427; Handemir, a.e., s. 331; Kıbrıs Mollası, a.e., s. 161.

[8] İ. Ü. Merkez Ktp., no: 3613, vr. 1a.

[9] Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a.

[10] Kütübî, a.e., vr. 12a.

2) el-Me'âlim fî Usûli'l-Fıkh [3]

-- el-Me'âlim fî 'İlmi'l-Hilâf [4] **ve'l-Cedel** [5]

-- Zübdetü'l-Me'âlim fi'l-Kelâm [6]

Konuyu belirtmek amacıyla *el-Me'âlim* isminin sonuna eklenmiş ifadeler, beş ilim dalında yazılması planlanmış eserin beş bölümünden dördüne işaret etmektedir. Bu bölümler çoğukez ayrı nüshalar halinde bulunduğundan isim ekleri de değişiklik arzetmiş olmalıdır.

Telif tarihi: Usûl-i Dîn, yani Kelâm ile ilgili olan ilk bölümün tamalanış tarihi 7 C. Evvel 605/17 Aralık 1208'dir.[7] Usûl-i Fıkh ile ilgili ikinci bölüm ve eğer yazılmış ise diğer bölümler bu tarihten sonra olmalıdır. İbn Ebî Usaybi'a' bu eserin Râzî tarafından yazılan küçük hacimli eserlerin sonuncusu olduğunu belirtmiştir.[8]

Konu: Râzî bu eserinde beş önemli ilim dalını muhtasar şekilde işlemeyi düşünmüştür. Bunlar (1) Usûl-i Dîn, (2) Usûl-i Fıkh, (3) Fıkıh, (4) Hilâfiyyât, (5) Nazar ve Cedel ilmidir.[9] Günümüzde ilk iki ilme yönelik yazmalar mevcut ise de, diğerlerine ait nüshalar tespit edilememiştir veya Râzî o bölümleri kâleme almamış olabilir.

Çalışmalar:

a) Birinci bölüm (Usûl-i Dîn) üzerinde: 'İmâdüddîn el-Mâzenderânî (689/1299'da hayatta) reddiye[10], 'Alâüddîn el-Konevî (ö. 729/1329) ihtisar şeklinde.[1]

b) İkinci bölüm (Usûl-i Fıkh) üzerinde: Necmüddîn el-Makdisî (ö. 638/1240) şerh,[2] İbnu't-Tilmisânî (ö. 644/1246) ta'lika,[3] Şerefüddîn el-Ermevî (ö. 757/1356) şerh şeklinde.[4]

---

[1] Safedî, a.e., s. 255; İbn Kâdî Şühbe, a.e., s. 66; Taşköprü Zâde, a.e., c.II, s. 104; c.I, s.283, 556; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 1726; Cemîl, a.e., s. 154.

[2] İbn Hallikân, a.e., s. 249; Cemîl, a.e., s. 154.

[3] İbn Hallikân, a.e., s. 249; Safedî, a.e., s. 255; İbn Kâdî Şühbe, a.e., s. 66; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1561, 1726; Cemîl, a.e., s. 154.

[4] Taşköprü Zâde, a.e., c. I, 283; c. II, 556.

[5] Kannûcî, a.e., c. II, s. 278.

[6] Kâtip Çelebi, a.e., c. II, 954.

[7] **Me'âlimu Usûli'd-Dîn**, İ. Ü. Merkez Ktp., no: 3613, vr. 82b.

[8] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470.

[9] **el-Me'âlim,** Mısır 1323 (*el-Muhassal*'ın hâmişinde), s. 3.

[10] Âkâ Bozorg, a.e., c. XXIV, s. 285.

c) Her iki bölüm birlikte: İbn Kemmûne (ö. 676/1277) ta'lika[5], Necmüddîn İbnu'l-Lebbûdî (ö. 666/1268) ihtisar[6], İbrahim el-Münâvî (ö. 757/1356) şerh şeklinde.[7]

Yazma nüshalar:

a) Birinci bölüm: Sül./Ayasofya, no: 2257 (69 vr., 15 st., 618 h.), Lâleli, no: 2240/2 (10b-60a, 19 st., 1099 h.), Topkapı/Ahmed III, no: 1302 (99 vr., 15 st., 605 h.), İ. Ü. Merkez Ktp., no: 3613 (84 vr., 15 st., 611 h.).

b) İkinci bölüm: Topkapı/Ahmed III, no: 1301 (104 vr., 15 st., 609 h.).

c) Her iki bölüm birlikte: Köprülü, no: 529 (1b-36a+37b-76b, 19 st, 707 h.).

Tercüme: Sadece birinci bölüm, *İslâm İnancının Ana Konuları* adıyla Nadim Macit tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Erzurum 1996, İhtar yay. 143 s.).

Baskılar:

a) Birinci bölüm: Kahire 1323/1905 (Hüseyniyye Matbaası (*el-Muhassal* hâmişinde) 183 s.), Kahire 1400/1979 (Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, tahkik: Tâhâ Abdurrauf Sa'd, 156 s.), Beyrut 1404/1984 (Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 160 s., aynı tahkikle), Beyrut 1403/1982 (Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, takdim ve ta'lik: Semih Duğaym), Beyrut 1413/1992 (Dâru'l-Mısri'l-Lübnânî, aynı baskı tekrarı).

b) İkinci bölüm: İbnü't-Tilmisânî'nin ta'lîkâtı, *Şerhu'l- Me'âlim fi Usûli'l-Fıkh* içerisinde, Beyrut 1419/1999 ('Âlemü'l-Kütüb, iki cilt).

Düzeltme 1: Kütüphane tespit fişlerinden ve kataloglarından hareketle ve yazma nüshası da kontrol edilmediğinden ötürü *Kitâb fi'l-Kelâm* adıyla Râzî'nin bir başka eseri olarak takdim edilen[8] Sül./Ayasofya, no: 2257'deki nüsha *el-Me'âlim*'in birinci bölümünden ibarettir.

---

[1] Bağdatlı, a.e., c. I, s. 717.

[2] Bağdatlı, a.e., c. I, s. 93.

[3] Topkapı/Ahmed III, no: 1353. Sübkî ise iki bölümü şerh ettiğini belirtir. (Sübkî, a.e., c.VIII, s.160).

[4] Askalânî, **ed-Düreru'l-Kâmine**, c. III, s. 25.

[5] Sül./Esat Efendi, no: 1932.

[6] Bağdatlı, a.e., c. II, s. 524.

[7] İbn Kâdi Şühbe, a.e., c. III, s. 6.

[8] Zerkân, a.e., s.122; Abdulhamid, a.e., s. 43; Uludağ, a.e., s.54. Son iki yazar Zerkân'dan alınuşlardır.

Düzeltme 2: *en-Nev'u'l-Evvel mine'l-Me'ânî* adıyla, aynı sebeplerden ötürü, Râzî'nin bir başka eseri sanılan[1] Sül./Lâleli, no: 2240/2'deki nüsha da aslında *el-Me'âlim*'in birinci bölümünden başkası değildir. Bu eseri barındıran yazma mecmuanın 1a varağında yazar ve eser ismi doğru şekilde (*el-Me'âlim* li'r-Râzî) belirtilmiş olmasına rağmen, 10a varağındaki şu ibare eserin isim tespiti ve kaydında asıl alınmıştır: "*en-Nev'u'l-Evvel mine'l-Me'ânî*". Bu kaydı düşenin yazı karekterinden doğan hata, "el-Me'âlim" kelimesinin "el-Me'ânî"ye dönüşmüş olmasıdır. Râzî, eserin mukaddimesinde "Bu (eser), beş mühim ilim nev'ini içeren bir muhtasardır" dedikten ve bu beş ilmin isimlerini verdikten sonra, birinci bölüme başlarken "ilk nev' (en-Nev'u'l-Evvel): Usûlü'd-dîn" başlığını kullanmıştır. Yazma nüshanın sadece bu ilk bölümü ihtiva ettiğini gördüğünden dolayı, kaydı düşen kişi, bu duruma işaret için doğru bir karar vererek "en-Nev'u'l-Evvel min *el-Me'âlim*" notunu düşmeye çalışmıştır.

MEBÂHİSU'L-CEDEL[2] **(A)**

~ el-Kâşif 'an Usûli'd-Delâil ve Fusûli'l-'İlel[3]

Telif tarihi: Muhtemelen 575-579/1179-1183 arası.[4]

Telif sebebi: Kendisine birçok ihsanlarda bulunan Sadr Kıvâmüddîn'in isteği üzerine yazdığı anlaşılmaktadır.[5]

Konu: Fıkhın, usul ve furu sahalarındaki örneklerini de içerecek tarzda istidlal ve cedel yöntemlerini, pratiklerini Şâfi'î tarafını tutarak işleyen dört bölümden ibaret bir eserdir.

Bilinen tek nüsha (Köprülü Ktp., no: 519/1 (1b-56a, 19 st., 676 h.) asıl alınarak baskısı yapılmıştır (Beyrut 1413/1992, Dâru'l-Cîl, tashih: A. Hicâzî es-Sekâ).

---

[1] Zerkân, a.e., s.139; Abdulhamid, a.e., s.45; Uludağ, a.e., s.61. Son iki yazar Zerkân'dan almışlardır.

[2] Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a; Cemil, a.e., s. 154.

[3] Müstensihi veya okuru tarafından vr. 1a'da "*el-Cedel* ve *el-Kâşif 'an...*" şeklinde belirtilmiş olan isim kaydından hareketle baskıda bu isim kullanılmıştır. Yazmadaki isim kaydında geçen *el-Cedel* ismiyle, aynı yazma mecmuanın üçüncü ve eksik olan eseri kastedilmiştir. *el-Kâşif 'an...* ismi ise mecmuanın ilk eserindeki mukaddimede geçen "Cedel ilmi hakkında muhtasar bir eser ortaya koyulmasını, delillerin asıllarını ve (değişebilen hüküm) temellerinin ayırt edici özelliklerini açıklayan bir kitap (Kitâbun Kâşifun 'an...) yazılmasını isteyen emri bana ulaştı..." cümlesinden istihraç edilmiş olmalıdır. Râzî tarafından isim değil, konu belirtilmiş olmaktadır.

[4] Kıvâmüddîn'e ithaf ettiği diğer eserlerin talif tarihleri ve diğer tarihi karinelere dayanılarak. İlk tarih daha yakın bir ihtimaldir.

[5] **el-Kâşif,** s. 17-18.

MEBÂHİSÜ'L-HUDÛD [1]

Felsefe, Kelâm veya Fıkıh ile ilgili terimleri açıklayan bir eser olduğu düşünülebilir.

EL-MEBÂHİSU'L-'İMÂDİYYE [2] **Fİ'L-METÂLİBİ'L-ME'ÂDİYYE** [3] **(A)**

-- el-Me'âd (Risâle...) [4]

Yönetici ve sultanlara ithaf ettiği diğer eserlerin isimlerinden yola çıkarak, bu eserin 'İmâdüddîn lakabıyla anılan bir zat için kâleme alındığı söylenebilir.[5] Diriliş konusunu işleyen bu kelâmî eser, Râzî'nin, Sadr Kıvâmüddîn'e ulaşmadan önceki ve ilk eserlerinden biri olmalıdır. Telif tarihi ise, *İşâretü'n-Nuzzâr*'da atıfta bulunulduğu göz önüne alınırsa, 565-568/1170-1173 tarihleri arası veya daha önce olabilir.

EL-MEBÂHİSÜ'L-MEŞRİKIYYE [6] **(A)**

-- el-Hikmetü'l-Meşrikıyye [7]

-- Şerhu'l-Hikmeti'l-Meşrikıyye [8]

~ el-Hikmetü'l-Kıvâmiyye [fi'l-Mebâhisi'l-Meşrikıyye] [9]

---

[1] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Safedî, a.e., s. 256; Cemîl, a.e., s. 154.

[2] Kütübî, a.e., vr. 12b; Taşköprü Zâde, a.e., s. 104

[3] İbn Hallikân, a.e., s. 249; Safedî, a.e., s. 255; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, 1577; Bağdatlı, a.e., s. 108.

[4] **İşârâtü'n-Nuzzâr**, vr. 85b-89a.

[5] Râzî'nin *İşâretü'n-Nuzzâr* adlı eserinin, bugüne nüshası ulaşan eserlerinin en eski istinsah tarihlisi ve muhtevası göz önüne alındığında, ilk eserlerinden biri olduğunu belirtmiştik. Râzî'nin babasının h. 556-557'de ölümü ve ardından iki hocasından ders aldığı yıllardan sonra hem münazaraları hem de ithafta bulunduğu eserleri ile, o dönemin gereği olarak, kendisini adeta ispat etme niteliğindeki çalışmalara girdiği düşünülürse h. 565 ve izleyen tarihlerde İmâdüddîn adıyla tanınan bir âlim veya devlet adamı olup olmadığına bakmamız gerekiyor. Nîsâbûr'da saltanat süren Mücyyed Ay Apa'nın lakabı 'İmâdüddîn'dir. Tekiş'in kardeşi ve rakibi olan Sultan Şâh'a yardım ettiği için 568/1173'te öldürülmüştür (Sümer, **Türk Devletleri Tarihinde...** c. II, s. 617; Kafesoğlu, **Harezmşahlar,** 86). Tabi ki "el-İmâdiyye" kelimesi, meâd konusundaki önemli ve aslî noktaları vurgulamak için kullanılmış bir ifade olabilir. Fakat, Râzî'nin eser isimlendirme üslûbuna dayanarak bunun zayıf bir ihtimal olduğunu belirtmeliyiz.

[6] **Nihâyetü'l-'Ukûl**, vr. 56b (*el-Hikmetü'l-Kıvâmiyye* olarak), 180 b, 181a, 244a; **Şerhu'l-İşârât**, s. 150; **el-Mulahhas**, vr. 96a, 214a, 232b, 255a, 373a; **el-Münâzarât (Ecvibetü'l-Mesâili'l-Buhâriyye)** , s. 60; **Tahsîlu'l-Hak**, vr. 250a; **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme,** c. II, s. 187; **el-Halk ve'l-Ba's**, vr. 29a; Kıftî, a.e., s. 191; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; Taşköprü Zâde, a.e., c. I, 297, 317; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, 1577; Bağdatlı, a.e., s. 108; Cemîl, a.e., s. 154; Brockelmann, a.e., s. 366.

[7] İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a; Safedî, a.e., s. 155.

[8] Kütübî, a.e., vr. 12b.

[9] *el-Hikmetü'l-Kıvâmiyye* belki ayrı bir eserin ismi olabilir. Fakat, bu ismin geçtiği tek eseri *Nihâyetü'l-'Ukûl*'ün bazı nüshalarında (mesela: Sül./Hamidiyye, no: 782, vr. 45a) bu ismin yerinde *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye* ismi yer almakta, bazı nüshalarda ise (mesela: Sül./Yeni Camii, no: 579, vr. 36a, Sül./Reisü'l-Küttâb, no: 564, vr. 58b; Kayseri Raşid Efendi Ktp., no: 504, vr. 56b) *el-*

Eserin isminde geçen "el-Meşrikıyye" kelimesindeki "mim" harfinin harekelenmesindeki iki ihtimal ele alınarak çok farklı yorumlarda bulunulmuştur. Özellikle müsteşriklerden bazıları "el-Meşrikıyye" kelimesini asıl alarak İbn Sînâ'nin teşebbüs ettiği Doğu Felsefesi (el-Hikmetü'l-Meşrikıyye) kurma çabasının devamı olarak kabul etmişler, bazıları ise "el-Müşrikıyye" şeklinde asıl alarak, İşrâkîlik ile irtibatlandırmışlardır. Hatta, bazı müsteşriklerce bu kelime "er-Rûhâniyye" diye tercüme edilmiş (Recherches Spiritualistes), bazılarınca, tasavvufla ilgili gösterilerek "es-Sûfiyye" diye takdim edilmiş (Mystische Untersuchungen), bazılarınca ise bu eserin Kelâm ilmiyle ilgili olduğu belirtilmiştir.[1]

Kanaatimizce, bu yorumların yanlışlığını anlamak için *el-Mebâhis*'i okumak yeterlidir. Bizce doğruya en yakını, Zerkân'ın da (tereddüt ederek) belirttiği şu ihtimaldir: Râzî bu eseri, doğum yeri olan Rey'e nispetle doğuda kalan bölgelerde telif etmiştir. Fakat, Zerkân buraların, Hint veya Afganistan bölgesi olabileceğini belirtmektedir.[2] Daha önce belirttiğimiz tespitlerimize göre ise, *el-Mebâhis* Nîsâbûr'da yazılmış ve Kıvâmuddin'e ithaf edilmiştir. (Bu arada, Buhara'daki münazaralarını ele aldığı *Ecvibetü'l-Mesâili'l-Buhâriyye* ismini de hatırlamalıyız). Fakat, Râzî tarafından bu ismin verilmesinde, Nîsâbûr'un Rey'e nispetle doğuda kalmasının tek sebep olarak görülmesi de uygun gözükmemektedir. Buna ilaveten şu ihtimal düşünülebilir: es-Sadr Kıvâmuddîn, Togan Şah'ın veziridir. Nîsâbûr merkezli ve hatırı sayılır genişlikteki bölgenin hâkimi olan Togan Şah "Hüsrev-i Şark, Melik-i Şark" unvanlarıyla tanınmıştır.[3] Dolayısıyla, o dönemde Irak'a ve Rey'in de içinde bulunduğu Irak-ı Acem'e nispetle, "doğu" denildiğinde Horasan anlaşılmakta, Horasan'ın merkezi ise Nîsâbûr görünmektedir. Yani, sadece coğrafî açıdan değil, siyasî, sosyal, kültürel ve ilmî faaliyetler açısından da o dönemdeki "şark" kavramı özel anlamlar kazanmaktadır.[4]

Hikmetü'l-Kıvâmiyye ismi yer almakta olduğu için bu ismin aynı esere ait bir diğer isim veya isimden bir parça olduğu kanaatine ulaştık.

[1] Geniş bilgi için bkz. Zerkân, a.e., s.85-86; Bağdâdî (M. Mu'tasımbillah), **el-Mebâhisu'l-Meşrikıyye** (takdim), c.I, s.76-82.

[2] Zerkân, a.e., s.88.

[3] Browne, **A Literary History of Persia**, c.II, s.414.

[4] Râzî döneminde de devam etmekte olan ve felsefe alanında "doğulular" ile "batılılar" arasındaki ayrımın, sadece coğrafik bir farklılığa değil, kültür ve anlayış farklılığına dayanması, Râzî öncesinde, İbn Sînâ'ya, Fârâbî'ye, hatta, Kindî'nin talebesi Ebu Zeyd el-Belhî'ye (ö.322/934) kadar uzanmaktadır. Bu ayrımda kastedilen "batılılar", Kuzey Afrika ve İspanya'daki Mağripliler değil, Bağdat merkezli Iraklılar olmaktadır. Nîsâbûr merkezli Horasanlılar ile Buhara (ve Semerkand) merkezli

Telif Tarihi: 575-576/1179-1180 [1]

İthaf ve telif sebebi: Râzî bu eserini, dinî, ilmî ve idarî yönden örnek ve seçkin bir şahsiyet olarak gördüğü, üstad diye nitelediği ve kendisinden çok ikramlar gördüğü anlaşılan, adil sadr, büyük sahib, vezirler meliki Kıvâmüddîn Ebû'l-Me'âlî Süheyl İbnü'l-Azîz el-Müstevfî'ye, kütüphanesine hizmet amacıyla, ithaf etmiştir.[2]

Eserin yazılış amacına ve konuları anlatım üslûbuna daha önce değinilmişti. Ayrıca, İbn Sînâ'ın tesirinde kalarak birçok meselede onun felsefesini izlediği ve savunduğu, fakat, son dönem eserlerinde bunun aksi fikirlere sahip olduğu şeklindeki kanaatlerin doğru olmadığına da işaret olunmuştu.

Eserin sahip olduğu farklı özellikler, bu eser üzerinde şerh, ihtisar, ta'lîka, reddiye vb. çalışmaların yapılmamış olmasındaki âmiller arasında görülebilir. İbn Sînâ'nın görüşlerini özetleme ve belirleme (takrîr) amaçlı olarak yazılsa da, bazı noktalardaki tenkitleri göze çarpar. Fakat, hem kendi tercihlerinin daha belirgin olarak sunulduğu, hem de farklı görüşleri daha zengin şekilde ele aldığı özet eserleri (*el-Mulahhas, el-Muhassal* gibi), klasik çalışmalar açısından tercih edilmiştir. Belirtilen özellikleri sebebiyle *el-Mebâhis*'in, Gazâlî'nin *Makâsıdü'l-Felâsife*'si ile kısmî bir benzerlik içerdiğini söyleyebiliriz.

Yazmalar: Sül./Yeni Camii, no: 774 (417 vr., 27 st., 617 h.), Topkapı/Ahmed I-II, no: 3257 (440 vr., 25 st., 675 h.), Millet/Feyzullah, no: 1212 (345 vr., 27 st., 681

Mâverâunnehir düşünürleri ise "doğulular" sınıfında görülmektedir. hem bu hususta, hem de İşrâkiliğin İbn Sînâ ve Sühreverdî'deki farklı anlamları için bkz. Muhammed 'Âbid el-Câbirî, **Nahnu ve't-Turâs**, Fas 1986 (ed_dâru'l-Beydâ), s.93-166; İzzet Bâli, **el-İtticâhu'l-İşrâkî fî Felsefeti İbn Sînâ**, s.32-109, 263-270, 262-276.

[1] Bu eserinde *Şerhu Külliyâti'l-Kânûn*'a atıfta bulunur (c. I, s. 386, c. II, 212, 270, 420) Yine eserlerindeki atıflara ve diğer tarihi karinelere dayanarak *el-Mahsûl, Nihâyetü'l-İcâz, el-Mebâhis, Şerhu'l-İşârât, Nihâyetü'l-'Ukûl, el-Mulahhas* adlı eserlerinin yukarıdaki tarihler arasında yazıldığı sonucuna ulaşıyoruz. Özellikle sön dört eserin birbirlerine atıflarda bulunması bunların aynı veya yakın seneler içinde yazıldığını göstermektedir.

[2] Bu zatın, Sadr (Burhân, Mâze) Ailesi ile ilgisi olup olmadığı konusuna, Râzî'nin hayatını anlatırken değinmiştik. Sadr Kıvâmüddîn'in, Nîsâbûr hâkimlerinin ikincisi olan Togan Şâh'ın (ö. 581 Muharrem/1185 Nisan) 576/1180 de Sultan Tekiş'e sadakat ve tâbiiyyet bildirmek üzere gönderdiği iki kişiden biri olduğunu biliyoruz (Kafesoğlu, **Harezmşahlar**, s. 99). Togan Şâh'ın yerine geçen, çocuk yaştaki oğlu Sancar Şâh döneminde, bağlı emirlerin çoğu, Tekiş'in kardeşi ve hasmı olan Sultan Şâh'ın hizmetine geçtikleri ve muhtemelen bunlar arasında Kıvâmüddîn'in de bulunduğu, bir süre sonra (582/1186'da) Tekiş'in Nisabur'u alarak bu devlete son verdiği düşünülürse, Tekiş ile iyi ilişkiler içine girme durumundaki Râzî için *el-Kıvâmiyye* ismini kullanmaksızın sadece *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* ismiyle işarette bulunmasını normal karşılamamız gerkiyor. Nitekim, aynı sebepten dolayı *el-Muhassal* adıyla tanınan *el-Envâru'l-Kıvâmiyye* eserinin bazı nüshalarında Kıvâmüddîn'e ithaf edildiği gayet sarih şekilde belirtilirken, bazı yazmalarda ise "faziletli âlimlerden bir grup" diye değiştirilmiş olması da bunu göstermektedir.

h.), Sül./Ayasofya, no: 2454 (180 vr., 38 st., 686 h.), Sül./ Fatih, no: 3218 (310 vr., 25 st., 692 h.). Kütüphanelerimizde 10 nüsha daha mevcuttur.

Baskılar: Haydarâbâd 1343/1924, Tahran 1386/1966, Beyrut 1410/1990.

MENÂKIBÜ'(L-İMÂMİ') Ş-ŞÂFİ'Î [1] (A)

-- Fedâilü'(l-İmâmi') ş-Şâfi'î [2]

-- Tercîhu Mezhebi'ş-Şâfi'î ve Ahbâruh [3]

-- İrşâdü't-Tâlibîn ile'l-Menheci'l-Kavîm [4]

-- Nusratü Mezhebi'ş-Şâfi'î [5]

Telif tarihi: 27 Safer 597/ Aralık 1200.[6]

Telif sebebi: Önde gelen dost ve sevdiklerinden bir topluluk, İmam Şâfi'î'nin faziletleri ve mezhebinin diğer mezheplere tercih edilmesi konusunda muhtasar bir eser yazmasını talep ederler. O da isteklileri sağlam ve doğru yola iletmesi (irşâdu't-tâlibîn) ümidiyle bu eseri kâleme alır.[7]

Konu: Dört bölümden oluşan eserde önce, tarihi açıdan Şafi'î'nin hayatı sunulur. İkinci bölümde, onun ilmî yönü ele alınır. Üçüncü bölümde, Şafi'î mezhebinin diğer mezheplere göre üstünlükleri çeşitli açılardan ele alınırken, son bölümde bu mezhebe karşı yöneltilen tenkitlere cevaplar verilir.

Yazmalar: Köprülü, no: 1127 (139 vr., 17 st., 694 h.), no: 1128/1 (1b-105a, 27 st., 729 h.), Samsun, no: 955 (111 vr., 25 st., 793 h.), Sül./Yozgat Yazmaları, no: 6/7 (317b-361a, 39 st., 1000 h.), Sül./Hacı Beşir Ağa, no: 4590 (146 vr., 23 st., 1105 h.). Ayrıca, kütüphanelerimizde üç nüsha daha mevcuttur.

Baskı: Kahire 1289/1872 (taşbaskı), Kahire 1406/1986, Beyrut 1413/1993 (her ikisi de A. H. es-Sekâ tahkikiyle).

---

[1] Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; İbn Hallikân, a.e., s. 249; Taşköprü Zâde, a.e., s. 104; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1840; Bağdatlı, a.e., s. 108; Brockelmann, a.e., s. 359.

[2] Cemil, a.e., s. 153; Brockelmann, a.e., s. 359.

[3] Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255.

[4] **Menâkıbu'ş-Şâfi'î**, Beyrut 1413/1993, s. 464.

[5] Samsun Gazi İl Halk Ktp., no: 955 nüshası. Anlaşılacağı üzere Râzî bu eserine özel bir ad vermemiş olup, bu farklı isimler mukaddime ve muhtevadan hareketle türetilmiş isimlerdir.

[6] **Menâkıbu'ş-Şâfi'î**, s. 538; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1840

[7] A.e., s. 18.

MESÂİL Fİ'T-TIB [1]

Tıpla ilgili bazı konulara değinen bu eserin, risale türünde veya cevâbî bir mektup tarzında, ya da müsvedde halde kalmış ufak bir çalışma olduğu tahmin edilebilir. Şu halde, bu isim, Râzî tarafından değil, müstensihler veya okurlar tarafından belirlenmiş ve konu bildiren bir isimlendirme sonucunda ortaya çıkmış olabilir.

EL-METÂLİBU'L-'ÂLİYE [2] **Fİ'L-HİKME** [3] (veya:...**FÎ USÛLİ'D-DÎN** [4], veya:...**FÎ 'İLMİ'L-KELÂM**[5]) **(A)**

-- Osôlôciyâ [Teolocia][6]

Telif tarihi: Külliyât türündeki bu eser çeşitli kitaplardan (bölüm) teşekkül etmesi planlanarak yazımına başlanılmıştır.[7] Tamamlanamadığı belirtilen[8] bu hacimli eseri oluşturan kitapların telif tarihlerine değinirken, onu oluşturan kitapların neler olduğu ve neler olması gerektiğine açıklık kazandırmak gerekli görünmektedir.

Günümüze ulaşan bazı yazma nüshaları esas alınarak yapılmış baskısına göre[9] eser, şu dokuz kitaptan meydana gelmektedir:

1. *ed-Delâil 'alâ İsbâti'l-İlâh:* İki kısımdan oluşan bu kitabın ferağ tarihi [3] Zülka'de 603 Cuma[10]/(Arabî ayın ilk cuma günü kastedildiği düşünülerek) 1 Haziran 1207'dir.

2. *et-Tenbîh 'alâ Delâli't-Tevhîd ve't-Tenzîh:* Bu kitap da iki kısımdan oluşur ve ferağ tarihi R. Evvel'in ikinci yarısı, 605[11]/ (Arabî ayın ikinci yarısından, ayın 15 ilâ 16'sı kastedildiği düşünülerek) 27-28 Eylül 1208'dir.

3. *es-Sıfâtü'l-İcâbiyye*: Dokuz babdan oluşur. Ferağ kaydı yoktur.

---

[1] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Cemil, a.e., s. 154.

[2] **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme**, c.II, s. 87; c. III, s. 100; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137b; Taşköprü Zâde, a.e., s. 104; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1714; Brockelmann, a.e., s. 364.

[3] Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a.

[4] Kütübî, a.e., vr. 12a; Safedî, a.e., s. 255.

[5] İbn Hallikân, a.e., s. 249; Bağdatlı, a.e., s. 108; Cemil, a.e., s. 154.

[6] İbnu'l-Ekfânî, a.e., s. 37.

[7] **el-Metâlib**, c. I, s. 63-64.

[8] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470.

[9] Ahmed Hicâzî tahkiki ile yayınlanan baskısı (Beyrut 1407/1987, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî).

[10] **el-Metâlib**, c. I, s. 331; Taşköprü Zâde, a.e., s. 105; Kıbrıs Mollası, a.e., s. 162.

[11] **el-Metâlib**, c. II, s. 151; Taşköprü Zâde, a.e., s. 105; Kıbrıs Mollası, a.e., s. 162.

4. *Mebâhisü'l-Hudûs ve'l-Kıdem* (veya: *ed-Dehr ve'l-Ezel*): Bu kitap da iki kısım üzere düzenlenmiş olup, ferağ tarihi [2] C. Evvel 605 Çarşamba[1]/ (Arabî ayın ilk çarşambası diye asıl alınarak) 12 Kasım 1208'dir.

5. *ez-Zemân ve'l-Mekân*: İki makaleden ibarettir. Ferağ tarihi 17 C. Evvel 605 Cumartesi[2]/ 27 Kasım 1208'dir.

6. *el-Heyûlâ*: Dört makale üzere tertip olunmuştur. Ferağ tarihi 12. C. Âhir 605 Pazartesi[3]/22 Aralık 1208'dir.

7.*el-Ervâhu'l-'Âliye ve's-Sâfile (en-Nefs)*: Beş makaleden oluşan bu kitabın ferağ tarihi 4 Recep 605 Pazartesi[4]/ 12 Ocak 1209'dur.

8. *en-Nübüvvât*: Üç kısım üzere tertip olunan bu kitabın ferağ tarihi yoktur.

9. *el-Ceber* (veya: *el-Kadâ*) *ve'l-Kader*: *el-Metâlib*'i meydana getiren diğer sekiz kitapta müstakil bir eser olduklarını vurgulayacak tarzda müellif mukaddimesi dahi bulunmazken, bu kitabın uzunca bir mukaddimesi bulunmaktadır. Kendi içerisinde bablara ayrılan üç meselenin işlenmesi amaçlanmış olmasına rağmen, sadece ilk meseleyi dokuz bab üzere ele alan bu eksik çalışmanın ferağ tarihi yoktur. Fakat, Râzî hayattayken, talebesi Abdulcebbâr el-Cîlî tarafından yazılan nüshanın istinsah ferağı 606 Muharrem sonlarıdır ve Râzî'nin hattından istinsah edilmiştir.

el-Metâlib'i oluşturan kitapların ferağ tarihlerini sunan Taşköprü Zâde ve Kıbrıs Mollası'na göre ise, *el-Metâlib* altı kitaptan ibarettir. Baskıda ve dolayısıyla, baskıya esas teşkil eden yazmalarda, üçüncü kitabın ferağ tarihi mevcut değilse de, bu tarihin 6. R. Âhir 605 Pazartesi/18 Ekim 1208 olduğunu bu iki kaynaktan öğreniyoruz.[5] Ayrıca, bu iki müellifin *el-Metâlib*'in sadece altı kitabı içeren nüshalarını görmüş olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

el-Metâlib'i meydana getiren kitapların birbirlerine yönelik atıflarından hareketle, baskıdaki sıralamanın doğru olduğu belirtilebilir.[6] *Mefâtîhu'l-Gayb*'da *el-*

---

[1] **el-Metâlib**, c. IV, s. 427; Taşköprü Zâde, a.e., s. 105; Kıbrıs Mollası, a.e., s. 162.

[2] **el-Metâlib**, c. V, s. 185; Taşköprü Zâde, a.e., s. 105.

[3] **el-Metâlib**, c. VI, s. 215; Taşköprü Zâde, a.e., s. 105; Kıbrıs Mollası, a.e., s. 162.

[4] **el-Metâlib**, c. VII, s. 428-429.

[5] Kıbrıs Mollası, a.e., s. 162; Taşköprü Zâde'nin eserinde ise (s. 105) ay ismi R. Evvel olarak geçmektedir ki bu bir hata sonucu olmalıdır.

[6] Bu atıflar hakkında dokuz kitabın isimleri ayrı ayrı belirtilirken bilgi sunulmuştur.

Metâlib'in dokuzuncu kitabı olan *el-Cebr ve'l-Kader*'e atıfta bulunulduğu[1], ayrıca, 603 Zülkâde/1207 Haziran ayı başlarında Sâd sûresi tefsirinin tamamlandığı[2] dikkate alınırsa, Râzî'nin hem Kur'ân tefsirini, sure sıralarına sürekli riayet ederek yazmadığı, hem de *et-Tefsîru'l-Kebîr*, *el-Metâlib* ve üstelik, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme* gibi diğer çalışmalarını içiçe yürüttüğünü söyleyebiliriz. Bu ise, büyük bir telif hızını gerektirmektedir.[3] Şimdi, Râzî'nin aynı tarihlerde birden fazla eserin telifiyle meşgul olmasına ve hızlı ve ince hatlı yazı yazmasına da dikkat çekmek suretiyle, şu tespitlere değinebiliriz:

Râzî *el- Metâlib* gibi külliyat niteliğindeki büyük eserine, hamd ve salâttan müteşekkil bir mukaddime dahi sunmadan başlamış gözüküyor. Halbuki, bu husus Râzî'nin üslûbuyla uyuşmamaktadır. Şu halde, böyle bir mukaddime, bu külliyatı oluşturan önceki kitabın veya kitapların ilkinin başında yer almış olmalıdır. Nitekim, bu büyük eserin başında "'İlmü'l-Mantık" kısmının olduğunu gösteren atıflar vardır.[4] *el-Metâlib*'in ilk parçası olması gereken *'İlmü'l-Mantık* kitabında, bu geniş mukaddime yer alıyor olmalıdır ki, bugün için nüshasına rastlanmış değildir.

Ayrıca, Râzî'nin bizzat işaret ettiği üzere *el-Metâlib*'in sadece "'İlmü'l-İlâhî" kısmının (yani bu güne ulaşmış şekliyle *el-Metâlib*'in) oluşturacak olan kitaplar on kitaptan meydana gelmesi tasarlanmıştır.[5] Bu on kitabın tasarıdaki sıralanışı, baskıdaki (ve yazmalardaki) sıralanışından farklıdır. Baskıda 6. kitap *el-Heyûlâ* iken, tasarıda *el-Ervâh (en-Nefs)*'dır. Baskıda 7. kitap *el-Ervâh* iken, tasarıda *ez-Zemân ve'l-*

---

[1] **el-Mefâtîh**, c. XIII, s. 128.

[2] **el-Mefâtîh**, c. XXVI, s. 237.

[3] Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Ğayb*'ının baskısını esas alarak, 29 satırlık orta boy sayfalar üzerinden ve Râzî dönemi tarzına uygun olarak, arada satır boşlukları olmaksızın, günde ortalama kaç sayfa yazdığını tespit amacıyla yaptığımız çalışmada Fussilet suresi tefsirinin 2 günde 40 sayfa, Şûra'nın 4 günde 50 sayfa, Zuhruf'un 3 günde 37 sayfa, Duhan'ın 1 günde 15 sayfa, Câsiye'nin 3 günde 18 sayfa, Ahkâf'ın 3 günde 30 sayfa, Feth'in 2 günde 30 sayfa olarak yazıldığını görebilmekteyiz. Şu halde, Zülhicce ayının 2'sinden 20'sine kadar geçen 18 günde 220 sayfa yazılmıştır ki, gün başına ortalama 12.5 sayfa düşer. Ayrıca, *el-Metâlib*'in kitaplarına aynı hesabı uyguladığımızda 3. kitabın 21 günde 300 sayfa, 4. kitabın 25 günde 350 sayfa, 5. kitabın 16 günde 160 sayfa, 6. kitabın 25 günde 145 sayfa, 7. kitabın 21 günde 355 sayfa olarak yazıldığını görüyoruz. 605 senesi R. Evvel ayı ortasından Recep ayı başına kadar geçen 107 gün içinde, 1310 sayfa yazmış olmaktadır ki, gün başına ortalama 12 sayfa düşer. Sonuç olarak, gündüzleri ders vermekle meşgul olan Râzî'nin, (ferağ tarihlerinin çoğunda belirtildiği üzere) gecelerini telife ayırabildiği düşünülürse, gece başına en az 10 sayfa yazabildiği ortaya çıkar.

[4] **el-Metâlib**, c. I, s. 81, c. III, s. 13, 103, 104; c. VII, s. 75.

[5] **el-Metâlib**, c. I, s. 63-64. Ayrıca, bu kitapların elimizde olanlarının bazılarının, hem başında hem de sonlarında, bu kitapların *el-İlmü'l-İlâhî* kısmına ait kitaplar olduğu vurgulanır. Bkz. **el-Metâlib**, c. I, s. 331; c. IV, s. 9; c. V, s. 7, c., VIII, s. 7.

Mekân'dır. Baskıda 9. kitap *el-Cebr ve'l-Kader* iken tasarıda *el-Ahlâk*'dır. Yazılamadığı anlaşılan 10. kitap, tasarıda *el-Me'âd* olarak belirlenmektedir. Baskıda 9. kitap olarak bulunan *el-Cebr ve'l-Kader* ise tasarıda 4. kitabın üçüncü konusu olarak belirlenmektedir. Günümüze ulaşan *el-Metâlib* kitapları içerisinde, müellif mukaddimesine sahip tek kitab olan *el-Cebr ve'l-Kader*'in müellif ferağ tarihinin bulunmadığını belirtmiştik. *el-Cebr ve'l-Kader*'e yönelik atıflar ise, eserin yazım tarihi hakkında proplem ortaya çıkarmaktadır.[1] Bununla birlikte, bu kitabın, *el-Metâlib*'in telif süresi içinde başlanılmış değil, h. 601-603 arasında fasılalarla yazılıp, sonradan düzenlenerek *el-Metâlib*'e yerleştirilmiş olduğunu kabul etmek de mümkündür. Böylece, Râzî'nin yazmaya ömrü yetmediği düşünülen *el-Ahlâk* kitabını, ayrıca, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*'yi yazması için yeterli vakit kaldığı görülecektir. Zira, Râzî'nin elimizdeki eserlerinde, *el-Ahlâk* kitabına "geriye dönük" bir atıfta bulunulmamakta fakat, *el-Metâlib*'in 9. kitabı olarak yazılacağına dair "ileriye dönük" atıfta bulunulmaktadır[2]. Tarihi kaynaklar da onun bu konuda hacimli bir eser yazdığını belirttiğine göre, *el-Metâlib*'in ilâhiyyât kısmının *el-Ahlâk* kitabıyla son bulduğunu[3], telifi planlanan *el-Me'âd*'ın[4] ise yazılamadığını söyleyebiliriz.

Şimdi, *el-Metâlib*'deki geriye dönük atıfların bir kısmına[5] dayanarak, esasen bu büyük eserin, öncekilerin eserlerinde ve Râzî'nin *el-Mulahhas*'ında olduğu gibi, kendi içerisinde kitaplardan müteşekkil bir silsile halinde, şu tertip üzere yazıldığını söyleyebiliriz: (1) Mantık, (2) Genel Konular: Vücûd, mâhiyet, vücûb, imkân, illet,

---

[1] *Mefâtihu'l-Gayb*'da (c. XIII, s. 127) bu eserin tamamlanmış bir eser olarak zikredildiği görülür. *el-Cebr ve'l-Kader*'e atıfta bulunulan En'âm suresi tefsiri, 601 Ramazan'ında tamamlanan Tevbe suresi tefsirinden (c. XVI, s. 244) yazılmış (c. XIII, s. 4) ve A'raf tefsirinden ise önce yazılmıştır (c. XII-I, s. 138). A'raf tefsiri ise 603 Zülka'desinde tamamlanan Saffat tefsirinden (c. XXVI, s. 174) önce yazıldığına (c. XXVI, s. 124) göre, En'âm suresi, 601 Ramazanından sonra ve 603 Zülka'desinden önce yazılmış olmalıdır. Dolayısıyla, *el-Cebr ve'l-Kader* adlı eser *el-Metâlib*'in telifinden önceki bu tarihler arası veya muhtemelen, 602-603 arası yazılmış gözüküyor. Fakat, *el-Metâlib*'deki atıflara göre (c. I, s. 107; c. III, s. 357; c. VII, s. 11, 19) ise, dokuzuncu kitap olarak belirlendiği kesin görünmektedir. Belki, bazı eserlerde olduğu gibi, *el-Cebr ve'l-Kader* eseri de daha önceki senelerde yazımına başlanılıp bazı eklemeleri tehir edilerek veya daha geniş bir düzenlemeye tabi tutularak *el-Metâlib*'e yerleştirilmiş olabilir. Aksi taktirde bu adla anılan iki ayrı eser yazmış olduğunu söylememiz gerekecektir.

[2] **el-Metâlib**, c. VII, s. 127.

[3] *'Ilmü'l-Ahlâk* adıyla Râzî'ye ait gösterilerek yayınlanan kitabın bu eserden farklı olduğunu daha önce göstermiştik.

[4] **el-Metâlib**, c. I, s. 119.

[5] Atıfta bulunduğu konuların *el-Metâlib*'in günümüze ulaşan kitaplarında mevcut olmadığı anlaşılmaktadır. Bkz. c. I, s. 81, 170, 197, 229, 294, 302; c. II, s. 18, 48, 87; c. III, s. 13, 103, 104; c. VII, s. 75, 345.

ma'lûl vb., (3) Tabiî ilimler, (4) (Ahlâk da dahil) İlâhiyyât (Kelâm) konuları.[1] Fakat, eser üzerinde yapılan telhîs çalışmaları da dahil, bu kitaplar silsilesinden günümüze ulaşabilenler sadece ilâhiyyât kısmına ait olanlardır.

Çalışmalar: Râzî'nin talebelerinden Efdalüddîn el-Hûncî (ö. 646/1249) tarafından bazı ibareleri şerh edilmek suretiyle telhîs edilmiştir.[2] İstanbullu Çelebi (veya: Halebî) Zâde Abdurrahman Efendi tarafından şerh edildiği (!) belirtilir.[3]

Yazma nüshaları: Nüshaların bazıları, içerdiği kitap sayısı açısından noksan, bazıları tamdır. Tam nüshaların çoğu, ülkemiz dışındadır. Sunacağımız nüshalar, tahkikli baskıda kullanılmamış olan Türkiye kütüphanelerindeki nüshalardır: Rağıp Paşa, no: 810 (515 vr., 25 st.,), no: 811 (436vr., 44 st.,), no: 812 (346 vr., 41 st.), Nurosmaniye, no: 1804 (419 vr., 35 st.), (Kayseri) Raşid Efendi, no: 503 (385 vr., 35 st.). Ayrıca, Sül./Hamidiye, no: 717, Sül./Yeni Camii, no: 755, Sül./ Fatih, no: 3145, Sül./Aşir Efendi, no: 558, Atıf Efendi, no: 1368; (Konya) Yusuf Ağa, no: 682; (Bursa) Eski Eserler/Hüseyin Çelebi, no: 301'de de nüshaları mevcuttur.

Baskılar: Ahmed Hicâzî es-Sekâ'nın tahkikiyle 9 kitap halinde basılmıştır (Beyrut 1407/1987, Dâru'l-Kitâbi'l-'Ârabî, 5 mücelled). Aynı tahkikli metin, tahkikte belirtilen nüsha farklılıklarına yönelik dipnotlar kaldırılarak tekrar basılmıştır (Beyrut 1420/1999, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3 mücelled). Sekizinci ve dokuzuncu kitabın müstakil baskıları da vardır (Bkz. *en-Nübüvvât, el-Cebr ve'l-Kader*).

EL-Mİ'RÂC (RİSÂLETÜ'L-Mİ'RÂC)[4] (A ve F)

-- Tefsîru Hadîsi'l-Mi'râc[5]

-- İsbâtü'l-Mi'râci'l-Cismânî (Risâle fî...)[6]

Miraç hadisesinin rüya âleminde, ruhanî bir sefer olduğunu savunan görüşlere karşı, hem ruhanî hem de bedenî bir sefer olduğunu ispat etmek amacıyla yazıldığı tahmin edilebilir.

---

[1] Zerkân da aynı tespiti savunmaktadır (a.e., s. 94-95).

[2] Ahmed Teymur Paşa, **Nevâdiru'l-Mahtûtât**, Beyrut 1980, s. 170.

[3] Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1714. Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, c. I, (Ulema kısmı), s. 270.

[4] Safâ, a.e., c.II, s.271; Dânişgâh Ktp. Nüshası.

[5] Uludağ, a.e., s. 66 (İbn Teymiyye, **Nakzu'l-Mantık**, Kahire 1951, s. 53'den naklen).

[6] Tûsî, a.e., vr. 137b.

Beş fasıl halinde ve birçok "mesele" başlığı altında konuyu ele alırken, cismânî miracın delillerini iki grup halinde sunmuş, hikmetlerine, faydalarına değinmiş ve arada Farsça şiirler eklemiştir.[1] Bilinen tek yazma nüshası (Tahran) Danişgâh Ktp. No: 359'da (147 vr., 1095 h.) mevcuttur.

EL-MUHARRER FÎ HAKÂİKİ'N-NAHV [2] (A)

-- el-Muharrer fî'n-Nahv [3]

~ el-İ'râb

Telif tarihi: 575/1179'dan önce olmalıdır.[4] Arapça grameriyle ilgili olan eserin bilinen yegane yazmasının, Chester Beatty Ktp., no: 3374'te (143 vr., 780 h.) *el-İ'râb* adıyla kayıtlı olan nüsha olması güçlü bir ihtimal olarak düşünülebilir.[5]

EL-MUHASSAL FÎ USÛLİ'L-FIKH [6] (A)

Râzî *el-Muhassal* (*el-Envâru'l-Kıyâmiyye*)'da "Allah'ın marifeti hususunda nazarın gerekliliği meselesi" hakkındaki görüşlerini sunarken "Bu konudaki açıklamalar Usûl-i Fıkh içerisinde sunulacağı üzere..." diye belirtmektedir.[7] Yine, Allah'ın fiillerinin ele alındığı üçüncü kısmın ikinci meselesinde "Emretmenin her zaman, 'istemek' anlamına geleceğini kabul etmiyoruz. Bunu, Fıkıh Usûlü kitabında açıklayacağım" demektedir.[8] Bu durumda *el-Muhassal*'ın sonunda Fıkıh Usûlü ile ilgili bir kısım olması gerekiyor ki yoktur. Yahut, *el-Muhassal* adını taşıyan Fıkıh Usûlü ile ilgili müstakil bir eseri olması gerekiyor ki herhangi bir nüshası tespit edilebilmiş değildir. *El-Mahsûl fî Usûli'l-Fıkh*'ın telif tarihi ise *el-Muhassal*'dan daha öncedir.

---

[1] **Fihrist-i Nüshahây-ı Hattî-i Kütüphânc-i Dânişgâh-ı Tahran,** c. III, kısım I, s. 361-362.

[2] **el-Mahsûl**, Beyrut 1412/1992, (Müessesetü'r-Risâle), c. I, s. 239; Tûsî, a.e., vr. 137a.

[3] Kütübî, a.c., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255.

[4] Bu esere atıfta bulunduğu *el-Mahsûl*'ün telif tarihi h. 575'tir.

[5] Bu yazmanın başka bir nüshasına rastlanılmadığı belirtilir. Bkz. Arberry (Arthur), **Fihrisu'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye fî Mektebeti Chester Beatty**, Arapçaya çev. Mahmud Şâkir Sa'îd, Dublin 1956, c. II, s. 55.

[6] Bağdatlı, a.c., s. 108; Zerkân, a.c., s. 128.

[7] **el-Muhassal**, s. 62.

[8] A.e., s. 289.

EL-MUHASSAL[1] FÎ 'İLMİ'L-USÛL[2] (A)

--Muhassalu Efkâri'l-Mutekaddimîn ve'l-Müteahhirîn[3] mine'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimîn [4]

--El-Envâru'l-Kıvâmiyye fi'l-Esrâri'l-Kelâmiyye [5]

Belirtilen son ismin, bizzat Râzî tarafından belirlenmiş orjinal bir isim olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Diğer isimler ise eserin mukaddimesinde geçen bir cümleden[6] hareketle başkalarınca belirlenmiştir ve *el-Muhassal* ismiyle (hem tarih boyunca hem de günümüzde) meşhur olduğu için orijinal ismini ilk sırada sunmadığımız tek eser budur). Fakat, ulaşabildiğimiz eserlerinde Râzî'nin bu eserine hiçbir atıfta bulunmamış olması da dikkat çekicidir. Halbuki, Râzî'nin ölümünden sonra en çok meşhur olan eserleri arasında *el-Muhassal*'ın yer aldığını bilmekteyiz. Bu esere atıfta bulunacağı konuların *Nihâyetü'l-'Ukûl*, *el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye*, *Şerhu'l-İşârât* gibi diğer eserlerinde daha geniş şekilde ele alınmış olması nedeniyle bu esere atıfta bulunmamayı tercih etmiş olduğu düşünülebilir.

Telif tarihi: 582-586/1186-1190 arası.[7]

İthaf: Önemli birçok eserini ithaf ettiği Sadr Kıvâmüddîn için bu eserin yazıldığı, birçok yazmada açıkça belirtilmiştir.[8]

---

[1] Kıftî, a.e., s. 191; İbn Ebi Usaybi'a, a.e., s. 470; İbn Hallikân, a.e., s. 249; İbnü'l-Ekfânî, a.e., s. 57; Kütübî, a.e., vr. 12a; Safedî, a.e., s.254-255; Taşköprü Zâde, a.e., c.II, s.104, 160; Cemîl, a.e., s.153.

[2] İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 54b; Tûsî, a.e., vr. 137a.

[3] Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1614; Brockelmann, a.e., s. 367.

[4] Bağdatlı, a.e., s. 108.

[5] Sül./Fatih, no: 2901/2 ve Lâleli, no: 2152 nüshalarının mukaddimesinde, bu isimlendirmenin bizzat Râzî tarafından yapıldığı görülür.

[6] "...İçeriğini ancak önde gelen akıl sahiplerinin anlayabileceği bu eseri tasnif ettim, önceki ve sonraki filozofların ve kelâmcıların fikirlerinin hülâsasını (sonuçlarını, özetini) bu eserde bir araya getirdim (... ve cema'tü fihi muhassali efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhiriîn mine'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn)" "...ve *el-Envâru'l-Kıvâmiyye fi'l-Esrâri'l-Kelâmiyye* ismini verdim." Birçok yazmada ve baskılarının hepsinde ise ithafla ilgili cümleler değiştirilmiş, isimlendirme ile ilgili cümle ise metinden tamamen çıkarılmış ve şu şekle bürünmüştür: "Faziletli âlimlerden ve önde gelen hakimlerden bir topluluk, teferruat ve ek bilgilerden uzak şekilde temel kaide ve hükümleri içerir tarzda, kelâm ilmiyle ilgili bir muhtasar tasnif etmemi istediler..." Bu farklılığın nedeni Sadr Kıvâmüddîn'in siyasî hayatının, Harzemşahlar nezdinde menfî duruma girmesinde aramak daha isabetli görünmektedir.

[7] Râzî'nin bu eserinde *el-Mahsûl*'e (s. 310), *Şerhu'l-İşârât*'a (s. 292), *Nihâyetü'l-'Ukûl*'a (s. 303, 365) işaret etmesi, Efdalüddîn el-Gaylânî'yi rahmetle anması (s. 133) Bamyân ve Gazne'deki Gurlular yanına ulaşmasından (h. 585-586) hareketle. Ayrıca, bkz. *el-Cevâbu'l-Gaylânî*, telif tarihi.

[8] Eserin orijinal isminin sunulduğu mezkur iki yazmanın yanısıra şu nüshalarda da Kıvâmüddîn'in zikredildiği görülmektedir. Atıf Efendi, no: 1365, Köprülü, no: 853; Yusuf Ağa, no: 5082; Manisa,

Konu: Kendi içinde çeşitli başlıklara (kısım) ayrılan dört ana bölüm (rükn) altında Kelâm ilminin çeşitli meseleleri, filozofların ve kelâmcıların farklı görüşleri özetlenerek sunulur.

Çalışmalar: Önemine binaen birçokları tarafından bu eser üzerinde durulmuştur. İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258)[1], Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) *Telhîsu'l-Muhassal* veya *Nakdu'l-Muhassal* adıyla,[2] Necmüddîn el-Kâtibî (ö. 675/1277) *el-Mufassal fî Şerhi'l-Muhassal* adıyla[3] , İbn Kemmûne (ö. 676/1277)[4] ve Tâcüddîn İbnu't-Türkmânî (ö. 744/1343)[5] tarafından (şerh veya telhîs adlarıyla anılsa da) hâşiye ve ta'lîka çalışmaları yapılmıştır.

Şemsüddîn el-Isfehânî (ö. 688/1829)[6], (üç cilt halinde) Reşîdüddîn b. Ali et-Tabîb (ö. 718/1318)[7], (sadece ilk bölüm üzerinde) İbn Teymiyye (ö. 728/1283)[8], Pir Muhammed el-Mağnisavî (ö. ?) birer şerh yazarlarken, Necmüddîn İbnü's-Sûkî (ö. 716/1316),[9] Tâcüddîn İbn Men'a ö. 671/1273)[10] ve İbn Haldûn'un (ö. 808/1406)[1] ise eseri telhîs ettikleri belirtilir.

Tûsî ve Râzî karşılaştırmaları yapılırken hem önceki asırlarda hem de günümüz çalışmalarında *el-İşârât ve't-Tenbihât* şerhlerinin ardından, ikinci derecede önemli kaynak olarak genelde, Tûsî'nin bu eser üzerindeki çalışması esas alınmıştır.

Yazma nüshalar: Sül./Ayasofya, no: 2351 (104 vr., 18 st., 616 h.), Sül./Carullah, no: 1261 (75 vr., 23 st., 621 h.), Topkapı/Ahmed III, no: 3224/1 (180 vr., 21 st., 627 h.), Köprülü, no: 851 (119 vr., 19 st., 664 h.), Sül./Fatih, no: 2901/1 (119 vr., 25 st., 680 h.). Bunların haricinde kütüphanelerimizde 25 nüsha daha tespit edilmiştir.

---

no: 996; Sül. Kara Çelebi Zâde, no: 233 Bkz. Atay (Hüseyin), "**Dirâse Mukârene beyne Şürrâhi'l-Muhassal ve Mevkıfu Fahreddîn er-Râzî min 'İlmi'l-Kelâm**", AÜİFD, c. XXVI, s. 57

[1] Bağdatlı, a.e., c. I, 507; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1614.

[2] Bağdatlı, a. e., c. II, s. 131; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1614.

[3] Bağdatlı, a. e., c. I, s. 713; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1614.

[4] Brockelmann, a.e., c. V, s. 367.

[5] İbn Tengriberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, c. I, s. 383; Safedî, a.e., c. VII, s. 182; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1614.

[6] Bağdatlı, a.e., c. II, s. 136.

[7] Togan (Z. Velidi), "Reşîd-üd-Dîn Tabîb", **İA.** (MEB), c. IX, İstanbul 1970, s. 711.

[8] Bağdatlı, a.e., c. I, s. 106.

[9] Bağdatlı, a.e., c. I, s. 400.

[10] Bağdatlı, a.e., c. I, s. 561.

Baskılar: Kahire 1323/1905, 1408/1987 ve Beyrut 1413/1992. Hüseyin Atay tarafından Türkçeye tercüme[1] edilen bu eserin (Ankara 1978) tahkikli metin neşrine dair bilgi edinemedik.

MUHTASARU (veya: **İHTİSARU**[2]) **DELÂİLİ'L-İ'CÂZ VE'L-ÎCÂZ**[3] **(A)**

--Muhtasaru İ'câzi'l-Îcâz[4]

--Muhtasaru Ehâsini Kelâmi'n-Nebiyyi ve's-Sahâbe ve't-Tabi'în ve Mülüki'l-Câhiliyye ve Mülûki'l-İslâm ve'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb ve'l-Buleğâ ve'l-Hukemâ ve'l-'Ulemâ[5]

Ebû Mansûr es-Se'âlibî'nin (ö. 429/1038) *Delâilü'l-İ'câz ve'l-Îcâz* veya *İ'câzü'l-Îcâz* veya *el-İ'câz ve'l-Îcâz* veyahut *el-Îcâz ve'l-İ'câz* isimleriyle tanınmış eserinin özetinden ibaret olan eser (isimle ilgili dipnotlardan anlaşıldığı üzere) kimilerince Râzî'ye ait gösterilmiş; kimilerince de ya Se'âlibî'nin kendisi tarafından ya da bilinmeyen birisi tarafından ihtisar edilmiş olduğu bildirilmektedir.

Konu tahkike muhtaç ise de, Kütübî'nin *Nihâyetü'l-Îcâz* fî *İhtisâri Delâili'l-İ'câz* diye belirttiği diğer eserin ismindeki "fî" ifadesi başka nüshalarda "ve" diye belirlenmiş olabileceği ve Safedî'nin de bunu asıl alarak (veya böyle bir eseri görmüş olarak) müstakil bir eser şeklinde *İhtisâru Delâili'l-İ'câz* ismini ayrıca, belirttiği ve ayrıca, Cemîl el-'Azm'ın da "Se'âlibî'ye ait eserin ihtisarı olduğu"nu vurguladığı düşünülürse, Râzî'nin bu isimde ayrı bir eseri olması, (zayıf da olsa) ihtimal dahilindedir. Bu muhtasar eser müsteşrik J.J.D. Valeton tarafından 1260/1844'te Leiden'de yayınlanmıştır.[6]

---

[1] Brockelmann, a.e., c. V, s. 367.

[2] Safedî, a.e., s. 255 ve Valeton neşri (Râzî'ye ait gösterilerek).

[3] Cemîl, a.e., s. 154.

[4] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 120, ve Valeton neşri.

[5] Valeton neşri ve Serkis, **Mu'cemü'l-Matbû'ât**, c. I, s. 656; Sâlihiyye (Muhammed İsa), **el-Mu'cemu'ş-Şâmil li't-Türâsi'l-'Arabiyyi'l-Matbû'**, Kahire 1993, c. III, s. 16; 'Akîkî (Necîb), **el-Müsteşrikûn**, c. II, s. 311 (dipnot). Serkis ve Akîkî, eserin Râzî'ye ait olduğundan söz etmezler.

[6] Sâlihiyye, a.e., c. III, s. 16.

EL-MULAHHAS (Fİ'L-MANTIK VE'L-HİKME) [1] (A)

Telif tarihi: Râzî tarafından yazılan bir nüshasının "tahrîr" ferağı olarak 5 Şevval 579/21 Ocak 1184 tarihi nakledilmektedir.[2] Fakat, 575-576/1179-1180 arası bir tarihte yazılmış olması, en azından onun kâleminden çıkan ilk nüshanın bu tarihler arasında yazılmış olması (bu eserdeki ve diğer eserlerinde bu esere yönelik atıflar düşünüldüğünde) daha makuldur denilebilir.[3]

Konu ve üslûp: En önemli ve en üstün bilgilerden kabul ettiği "varlıkları tanıma (ontoloji), çeşitli cins ve türleriyle onları bilme, böylece onların, Allah tarafından nasıl yaratıldığına ve dolayısıyla, Allah'ın sıfatlarına vakıf olma" konularında öncekilerin araştırmalarını ve görüşlerini özlü bir şekilde sunmayı amaçlamıştır. Bunu yaparken kendisinden de önemli bilgi katkılarında bulunacağını, bir konuda sağlam delillere dayalı bir tercihe ulaşmış ise onu belirteceğini, aksi taktirde tartışmalı halde öylece bırakacağını belirtir.[4]

Eser, esas itibariyle iki sahadaki çalışmadan ibarettir: Mantık ve Hikmet. Mantıkla ilgili olan ilk bölüm, iki fasıldan ibaret bir mukaddimeden ve kısımlara, bahislere ve bablara ayrılan iki "cümle"den meydana gelir. Hikmet ile ilgili olan ikinci bölüm, bablara ayrılan üç "kitap"tan ibarettir. Birinci kitap "vücûd, mâhiyet, teklik, çokluk, vücûb, imkân, kıdem, hudûs vb." genel konuları 5 babda, ikinci kitap "cevher ve araz" konusunu 8 babda, üçüncü kitap "ilm-i ilâhi" konusunu üç babda ele alır. Eserin konuları ve tertibi *el-Mebâhisu'l-Meşikiyye* ile çok yakındır, fakat, hacmi daha ufaktır.

Çalışmalar: Şerefüddîn Mahmud el-Çağminî (618/1221'de sağ) tarafından (sadece hikmet kısmı üzerinde) *er-Risâletü'l-Fahriyye* adıyla[5], Şemsüddîn İbnu'l-Lebbûdî (ö. 621/1224) tarafından[6] ve ayrıca, Necmüddîn el-Kâtibî el-Kazvinî (ö.

---

[1] **Şerhu'l-İşârât**, s. 20, 136, 150, 273, 443, 446; **Nihâyetü'l-'Ukûl**, vr. 244a; **el-Münâzarât**, s. 60; **Tahsîlu'l-Hak**, vr. 250a; **el-Halk ve'l-Ba's**, vr. 29a; **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme**, c. I, s. 98, 181; c. II, s. 187, 216, 242; c. III, s. 168; Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; İbn Hallikân, a.e., s. 249; Safedî, a.e., s.255; Taşköprü Zâde, a.e., c. I, s. 278; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, 1819; Bağdatlı, a.e., s. 108; Cemîl, a.e., s. 153.

[2] Zerkân, a.e., s. 90 (Leiden, 1510 numaralı nüshanın müstensihinin kaydından naklen).

[3] Râzî'nin bazı eserlerini bizzat kendisinin istinsah ettiğini bilmekteyiz.

[4] **el-Mulahhas**, Sül./Kılıç Ali Paşa, no: 313, vr. 1b.

[5] Topkapı/Ahmed III, no: 3182 ve 3205'te iki nüshası vardır.

[6] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 663; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, 1819; Bağdatlı, a.e., c. II, s. 111.

675/1277) tarafından *el-Munassas* adıyla[1] şerh edilmiş, Esîrüddîn el-Ebherî (ö. 663/1264) tarafından *Kitâbu'ş-Şukûk* adıyla[2] bir hâşiye çalışması yapılmış[3] ve Şemsüddîn'in oğlu Necmüddîn İbnü'l-Lebbûdî (ö. 666/1268) tarafından ihtisar edilmiştir.[4]

Yazma nüshalar: Hacı Selim Ağa, no: 723 (180 vr., 27 st., 605 h.); Sül./Şehit Ali Paşa, no: 1730 (187 vr., 23 st., 608 h.); Sül./Carullah, no: 1449 (182 vr., 23 st., 615 h.); Sül./Fatih, no: 3378 (223 vr., 29 st., 624 h.); Topkapı/Ahmed III, no: 3224/1 (1b-174a, 29 st., 627 h.). Kütüphanelerimizde bunların haricinde 12 nüshası daha mevcuttur ve biri müstesna, hepsi de h. 7. asırda istinsah edilmiştir.

MÜNÂZARAFİ'R-RED 'ALEN'N-NASÂRÂ [5] (A)

-- Süâlü'n-Nasrânî li'r-Râzî [6]

Telif tarihi ve konu: Hârizm'de olduğu tarihlerde, bizzat kendisi tarafından değil, imlâ suretiyle yazıldığı düşünülebilir.[7] Kendi dinini bildiği kadar İslâm dini de iyi bildiği anlaşılan bir Hıristiyan bilginin Hârizm'e geldiği haber verilince, Râzî onunla münazarada bulunmak amacıyla yanına gider ve daha ziyade, İslâm dinini tenkide yönelik ifadelerine, ikna edici cevaplar verir.[8] Sonuçta, Hıristiyan bilgin, Râzî'nin huzurunda müslüman olur.[9] Konu itibariyle, günümüzde de canlılığını koruyan konuları içeren metnin bir kısmı *Mefâtîhu'l-Gayb*'da aynen nakledilmektedir.[10]

Yazma nüsha ve baskısı: Metni yayınlayan Abdülmecîd en-Neccâr'ın bir arkadaşı tarafından keşfedilen tek nüshanın şahsi bir kütüphaneye ait olduğu anlaşılmak-

---

[1] Safedî, a.e., c. XXI, s. 368; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1819; Bağdatlı, a.e., c. I, s. 713. Şârih hayattayken yazılmış üç kadim nüsha. Köprülü, no: 888, 889 ve Rağıp Paşa, No: 713'te bulunmaktadır.

[2] Sül./Ayasofya, no: 2319/1'de bu adla bulunmaktadır.

[3] Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1819.

[4] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 668; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1819; Bağdatlı, a.e., c. II, s. 524.

[5] Naşir tarafından belirlenen isim.

[6] Yazma nüshanın ilk varağındaki ünvan.

[7] Râzî'nin tahminen h. 578-579 yıllarında Hârizm diyarlarında olduğunu bilmekteyiz. Gurlu sultanlarıyla irtibatının yanısıra Hârizmşâhlar ile de ilişki içerisine girdiği ve Hârizm'i (Gurgenc başta olmak üzere) ziyaret ettiği de düşünülürse bu tarihlerden sonrası da mümkün görülebilir. *Mefâtîhu'l-Gayb*'ın ilk ciltlerinde bu münazaraya işaret ettiği asıl alınarak, h. 593-594 yıllarından önce vuku bulduğunu kesinlikle söyleyebiliriz.

[8] **el-Mefâtîh,** c. VIII, s. 187.

[9] **Münâzara fi'r-Redd 'ale'n-Nasârâ**, s. 77.

[10] Krş. **Münâzara fi'r-Redd 'ale'n-Nasârâ**, s. 21-27; **el-Mefâtîh,** c. VIII, s. 87-89.

tadır. Bu tek nüsha (35 vr., 17 st., 7 veya 8. yy)[1] asıl alınarak basılmıştır (Beyrut 1986, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, takdim: s. 5-17, metin: s. 21-27).

EL-MÜNÂZARÂT[2] **(A)**

--el-Mübâhesât[3]

--el-Mebâhis ma'a'l-Fuhûl[4]

--el-Mesâilu'l-Hilâfiyye[5]

~ Ecvibetü (veya: **Cevâbâtü**[6]**)'l-Mesâili'l-Buhâriyye**[7]

İlk dört isim, müstensihler veya okurlarca belirlenmiş isimler olarak görülebilir. Son isim ise, sunacağımız delillere dayanılarak, büyük ihtimalle bizzat Râzî'nin belirlediği isim olarak kabul edilebilir.

el-Münâzarât'ta geçen 16 "mesele"nin (16 münazara) 3 tanesi hariç, hepsi de Buhara'da vuku bulmuştur (4. mesele Gazne'deki hatırası olarak metin arasına girmiştir, 15 ve 16. mesele ise Semerkand'da geçmektedir).

Son ismi taşıyan herhangi bir nüsha bügünedek bulunmuş gözükmemektedir. Diğer isimler altında kayıtlı bulunan 9 nüshası Türkiye kütüphanelerinde bulunmaktadır ve araştırıldıkça bu sayının artması muhtemeldir. Ülkemiz dışındaki kütüphanelerdekiler de eklendiğinde daha da artacak olan nüsha sayısının, Râzî'den söz eden tarihi kaynakların yazıldığı dönemlerde çok daha fazla olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. O halde, bu tarihî kaynaklar, bu eseri de listelerine almış olmalıdırlar. Kaynaklarımızın hepsi de ilk dört ismi sunmazken, birçoğu sonuncu ismi kaydetmişlerdir.

Maveraünnehir'in iki önemli kenti, Buhara ve Semerkand'da, cereyan etmiş olan münazaralarının sadece bir kısmını içeren bu esere, Abdulkadir el-'Ömerî eş-

---

[1] **Münâzara fi'r-Redd 'ale'n-Nasârâ**, s. 10 (Naşirin takdimi).

[2] Brockelmann, a.e., s. 368; Cemîl, a.e., s. 152. Ayrıca, Sül./Yeni Cami, no: 1181/13, Sül./Bağdatlı Vehbi, no: 837; Sül./Serez, no: 3876/13 ve Köprülü, no: 1602/13 nüshalarında, Fethullah Huleyf'in tahkikinde asıl alınan Âsafiyye nüshasında, Haydarâbâd baskısında,

[3] Sül./Ayasofya, no: 3721/4 nüshası.

[4] Beyazıt/Veliyyüddîn, no: 3200/11 nüshası.

[5] Sül./Şehit Ali Paşa, no: 2752/5 ve İzmir Milli Ktp., no: 203/5 nüshaları.

[6] **Tahsîlu'l-Hak**, vr. 250a'da bu şekilde geçmektedir.

[7] İbn Hallikân, a.e., s. 249; Zehebî, **Tarîhu'l-İslâm**, s. 205; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Yâfi'î, a.e., s. 7; Sübkî, a.e., s. 87; Hândmir, a.e., s. 331; Taşköprü Zâde, a.e., s. 104; Leknevî, a.e., s. 315; Cemîl, a.e., s. 150; Hânsârî, a.e., s. 40.

Şafi'î tarafından kâleme alınan reddiyenin ismi *Reddu Cevâbi'l-Fahri'r-Râzî li 'Ulemâi Mâ-verâün'n-Nehr ve'l-İntisâr lehum* şeklinde kaydedilmiştir.[1]

Ayrıca, *el-Münâzarât*'ta geçen konular "mesele" başlıkları altında sunulmuştur ki, Râzî'nin ve diğer tarihî kaynakların belirttiği son isimde (*Ecvibetü'l-Mesâili'l-Buhâriyye* isminde, "meseleler" ibaresi bulunmamaktadır.

Bu hususlar dikkate alındığında, ilk dört isimle kaydedilmiş fakat metinleri aynı olan bu eserin, son isimle sunulan eserle aynı olduğu kanaatine de ulaşmamız mümkündür.

Bu isimlerin hiçbirini zikretmeyen Kıftî ve İbnü'ş-Şa'âr'ın *Mebâhisü'l-Cedel* adıyla işaret ettikleri eserin de, üzerinde durduğumuz eser olması bir diğer ihtimaldir.

Bazı tarihî kaynaklarda, hatta, aynı kaynağın farklı nüshalarında "*el-Buhâriyye*" yerine "*en-Neccâriyye*" kaydını görmekteyiz. Tahminimizce bu farklılık bu iki kelimenin Arapça yazılışındaki yakınlıktan ve eski metinlerde noktalamaya önem verilmeyişinden kaynaklanmış olmalıdır (البحاريه). Noktalar belirtilmiş olsa dahi iki farklı okuyuşa da müsait olmaktadır. (النجارية). 220/835'te ölen ve Râzî'nin Cebriyye fırkaları arasında zikrettiği Neccâriyye'nin kurucusu olan Hüseyn b. Muhammed en-Neccâr'ın takipçilerinin bir zamanlar, Rey ve civarında yaşadıklarını ve fikirlerini yaydıkları bilinmekte[2] ise de, Râzî'nin eserlerinde Neccâriyye'ye hemen hemen hiç değinilmemektedir.[3] Şu halde, Râzî dönemi fikir hayatında da Neccâriyye'nin kayda değer bir yer işgal etmediğini söyleyebiliriz. Ayrıca, Râzî, onları tenkide yönelik müstakil bir eser yazmış olsaydı veya Neccâriyye'nin fikirleri hatırı sayılır bir taraftar kitlesine sahip olsaydı, yeri geldikçe diğer eserlerinde de onlara değindiğini görmemiz mümkün olurdu. Bu yüzden, eserin ismi içerisinde *en-Neccâriyye* kelimesinin belirtilmesi[4] pek makul görünmemektedir.

Telif tarihi: 585-586/1189-1190'dan sonra.

---

[1] Reyyân (Hâlid), **Fihrisu Mahtûtâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye/et-Târîh ve Mulhakâtüh**, Dımaşk 1392/1972, s. 248. 11489 numarada bulunan ve kütüphanenin müdürlüğünü yapmış bir zatın hazırladığı *Kostantıniyye Kütüphanelerinde Mevcut Nadir Kitap İsimleri Defteri* adlı listenin 7a varağında bu reddiyenin Esat Efendi kitapları arasında bulunduğu belirtiliyor ise de, eseri bulmamız mümkün olmamıştır.

[2] **Tahsîlu'l-Hak**, vr., 242a; Bağdadî (Abdulkâhir), **el-Fark Beyne'l-Fırak**, s. 207-211; **Usûlu'd-Dîn**, s. 334; Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 77.

[3] Örneğin Tefsîr-i Kebîr'de sadece iki yerde zikreder. Bkz. c. II, s. 151; c. XI, s. 180.

[4] Zerkân, a.e., s. 67; Safâ, a.e., c.II, s.306.

Yazma nüshalar: Sül./Bağdatlı Vehbi, no: 837/1 (1b-31b, 20 st., 633 h.); Köprülü, no: 1602/13 (39b-45b, 43 st., 948 h.); Sül./Ayasofya, no: 3721/4 (130b-135b, bb.); Beyazıt/Veliyyüddîn, no: 3200/11 (191a-200b, 31 st.); İzmir Milli Ktp., no: 203/5 (123b-144a, 21 st.). Ayrıca, dört nüsha daha mevcuttur.

Baskılar: Haydarabad 1355/1936 (42 s.); Beyut 1387/1967 (Tahkik: Fethullah Huleyf, Arapça metin 70 s., notlar ve İngilizce tercüme 203 s.) ve 1406/1986.

MÜNTEHABU (KİTÂBİ)[1] TENGELÛŞÂ [2] (A)

-- Müntehabu Dereci Tengelûşâ (veya: **Şerhu Dereci...**) [3]

~ Suveru'd-Derecât[4] (veya: **Suveru'd-Derec**) [5]

İsim ve konu: İbnu'n-Nedim'e göre "Tîngelûs", Kıftî'ye göre "Tîngelûş", daha yaygın ve Râzî'nin kaydettiği şekliyle "Tengelûşâ", efsanevi hükümdar Dahhâk tarafından yedi kevkeb isimleri üzere inşa edilen yedi binanın (tapınağın) yönetimiyle görevlendirilmiş Babil bilginleri arasında bulunmaktaydı ve *el-Vucûh ve'l-Hudûd* adlı kitabı insanlar arasında meşhurdu.[6]

Râzî'nin belirttiğine göre, onun zamanında da Tengelûşâ'nın kitabı, insanların elinde dolaşmaktadır, meşhurdur. Astroloji, sihir, tılsım, kevkeb daveti vb. konularda muhtevası geniş bir kitaptır.[7]

Gerek "Tengeluşa" isminin Yunanlı "Teukros" isminin muharrefi olduğu, gerekse *Kitâbu Tengelûşâ* diye tanınan eserinin ona nispet edilen eserlerden hangisi olduğu ve hangi dil veya dillerden tercüme yoluyla İslâm kültür coğrafyasında yerini aldığı günümüzde de tartışmalı bir konu olarak devam ediyor[8] olsa da, Tengelûşâ'nın

---

[1] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Şehrezûrî, a.e., vr. 265 b.

[2] Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a.

[3] Safedî, a.e., s. 256.

[4] Meselâ, Ankara Milli Ktp./Yz. A., no: 4524/2.

[5] (Meşhed) Radavî Ktp., no: 1106 nüshası (Munzevî, **Fihrist-i Nusahahây-ı....** c. I, s. 259) ve Paris, no: 2599/2 nüshası (Brockelmann, a.e., s.370).

[6] İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 329; Kıftî, **İhbâru'l-'Ulemâ**, s. 74.

[7] **el-Metâlib,** c. VIII, s. 52. Kâtip Çelebi ise Tengelûşâ'yı hem Babilli (c. II, s. 1405) hem de Yunanlı (c. II, s. 1386) göstererek, eserin ahkâm-ı nücûm ilmiyle ilgili olduğunu belirtir ki Katip Çelebi döneminde de bu eserin hâlâ tanınmıyor olduğu anlaşılmaktadır.

[8] Geniş bilgi için bkz. Sezgin (Fuat), **Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî**, c. IV, s. 166-172, 175-177. İbnu'n-Nedim ve Kıftî, bahsi geçen yedi Babilli bilginlerden, Tengelûş ismi de dahil toplam olarak sadece dört isim verirler. Bu isimler arasındaki Taynkarûs (veya: Tıynkrûs) ismi Teucros isminin muharrefi olmaya daha yakın bir aday gözüküyor. Üstelik, onun da *el-Mevâlîd ale'l-Hudûd* adlı bir eseri oldu-

meşhur (ve yazmaları en çok bulunan) eserinin *Suveru Dereci'l-Felek* adıyla[1] veya daha kısa şekilde *Dereci'l-Felek* adıyla[2] İslâm dünyasında biliniyor olduğunu görüyoruz.

Râzî ise, 12 burç ve bunların 7 kevkebe ait konumlarını, derecelerini, hayvanlara benzetilerek belirlenen suretlerini, tılsımlarını, buhur isimlerini ele alan ve *Kitâbu Tengelûşâ* adıyla bilinen, biri küçük diğeri büyük olmak üzere iki kitaptan bahseder.[3] Râzî'nin "küçük" diye nitelediği *Kitâbu Tengelûşâ*, Şerefü'z-Zemân (Şerefüddîn) Muhammed el-Îlâkî'nin (428/1037 de sağ ve İbn Sînâ'nın talebelerinden) "büyük" *Kitâbu Tengelûşâ*'dan intihab ettiği eserdir.[4] Râzî, hem bu müntehab eserden hem de "büyük" olanından ve ayrıca, Tumtum el-Hindî, Ebûzatis el-Bâbilî'ye ait nüshalardan ve *el-Câmi'u'ş-Şâhî* yazarı Ahmed es-Siczî'den (ö. 477/1084) karşılaştırmalı alıntılarla "müntehab" bir "Suveru'd-Derecât" oluşturmuş[5] ve bunu *es-Sirru'l-Mektûm*'un nücûm ilmini işleyen 2. makalesinin "Suveru'd-Derecâti'l-Felek" başlığı taşıyan 14. faslına yerleştirmiştir.[6] İşte bu faslın müstakil şekilde naklinden ibaret olan yazma nüshaların mevcudiyeti, fasıl başlığının bu nüshalaraisim olması, tarihçilerimizi bu alıntı eserin, *es-Sirru'l-Mektûm*'dan ayrı bir eser olduğu kanaatine ulaştırmış olmalıdır. Nitekim, Safedî *Müntehabu Dereci Tengelûşâ* ismini zikrettikten sonra, "şerh ettiği de söylenir" ifadesiyle bir ipucu vermekte, yani, Râzî'nin bu eseri hazırlarken sergilediği çalışmanın doğru bir teşhisine işaret etmektedir. Şu halde bu eseri, *es-Sirru'l-Mektûm*'un bir bölümü olarak kabul etmek daha uygun gözükmektedir.

EL-MÜNTEHAB[7] MİNE'L-MAHSÛL[1] (A)

-- Müntehabu'l-Mahsûl[2]

ğu belirtilir. Bkz. İbnü'n-Nedîm, a.e., s. 300, 327, 329, 345, 373, 417; Kıftî, a.e., s. 74, 148, 227; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 32.

[1] Sezgin, a.e., c. IV, s. 171.

[2] İbnu'l-Ekfânî, a.e., s. 67; Taşköprü Zâde, a.e., c. I, s. 314; Kalkaşendî, a.e., c. I, 475; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 745.

[3] **es-Sirru'l-Mektûm**, vr. 48, 102a.

[4] **es-Sirru'l-Mektûm**, vr. 152b. Sül./Carullah, no: 1481 nüshasında ise (vr. 196b) ifade farklılıkları vardır.

[5] **es-Sirru'l-Mektûm**, vr. 48a.

[6] **es-Sirru'l-Mektûm**, vr. 47b-61a.

[7] Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Davûdî, a.e., c. II, s. 218; İbnu'l-'İmâd, a.e., s. 121; Kıbrıs Mollası, a.e., s. 177; Cemîl, a.e., s. 154; Brockelmann, a.e., s. 262.

-- Muhtasaru'l-Mahsûl [3]

Bu eserin Râzî'ye aidiyetinde bazı şüpheler olduğu anlaşılmaktadır. Râzî'nin önde gelen talebelerinden Şemsüddîn el-Hüsrevşâhî'nin ifadelerine göre Râzî *el-Mahsûl*'den sadece iki kürrâse (defter, forma) kadar (yaklaşık 20-30 varak) ihtisarda bulunmuş, daha sonra Ziyâüddîn Hüseyn (?) bu çalışmayı tamamladığında, kendi ifadelerinin Râzî'nin yazdıklarıyla farklılık arzettiğini görünce, iki kürrâsedeki ifadeleri de kendi iafadelerine uygun şekilde değiştirmiştir. Dolayısıyla, *el-Müntehab* diye bilinen eser tamamen bu şahsın çalışmasından ibarettir.[4] Sübkî de bu eserin Râzî'ye değil, bazı talebelerine ait olduğunu belirtir.[5]

Buna karşın, tarihi kaynaklarımızın bir çoğu bu eseri Râzî'ye ait gösterir. Hatta, aynı düşünce doğrultusunda şerhi de yapılmıştır. Kadî Beydâvî (ö. 691/1292)[6], Şihâbüddîn el-Karâfî (ö. 682/1283)[7] ve Hüsamuddîn en-Nûrî[8] bunlar arasındadır.

Yazmaları: İ.Ü. Merkez Ktp., no: 2222 (153 vr., 21 st., 606 h.), Muradiye, no: 468 (100 vr., 27 st., 677 h.); Sül./Hacı Mahmud Efendi, no: 768/1 (1b-178b, 17 st., 1140 h.); Sül./Fatih, no: 1464; Beyazıt/Veliyyüddîn, no: 2147 (53 vr., 25 st., 731 h.).

Baskı: Abdulmu'iz Abdul'aziz Hâriz'in tahkikiyle Riyad'da (1406/1985) basılmıştır.

EN-NABZ [9]

Tıpla ilgili olmalıdır.

---

[1] Sül./Hacı Mahmud Efendi, no: 768 nüshası.

[2] İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1617; Bağdatlı, a.e., s. 108.

[3] İ. Ü. Merkez Ktp., no: 2222 nüshası.

[4] Karafî (Şihâbuddin), **Nefâisü'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl**. Riyad 1417/1997, c. I, s. 105-106.

[5] Sübkî, a.e., s. 193.

[6] Kıbrıs Mollası, a.e., s. 177.

[7] İbn Tengriberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, Mısır 1984, c. I, s. 234.

[8] Brockelmann, a.e., s. 362.

[9] Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 256; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 153.

NEFSETÜ'L-MASDÛR[1]

Eser hakkında tespit edebildiğimiz tek bilgi Sa'îd Ahmed Ekberâbâdî tarafından düzenlenmiş olan bir mecmua içerisinde Urdu diline tercüme edilmiş halde bir baskısı olduğudur (Delhi 1965, s. 197-220).[2]

NEFYÜ'L-HAYYİZ VE'L-CİHE[3] **(A ve F)**

-- Nefyü'l-Cihe[4]

Herhangi bir giriş cümlesi ve takdim olmaksızın, sadece besmele ile konuya girmesi sebebiyle, başka bir eserinden alıntı olduğu izlenimi doğuran bu risalenin bilinen iki nüshası (Meşhed) Radavî Ktp., no: 113/9 (169b-172a, 19 st.), (Tahran) Dânişgâh Ktp., no: 1088/1 (2b-3b, h. 1055)'de bulunmaktadır.[5]

EN-NİHÂYETÜ'L-BAHÂİYYE Fİ'L-MEBÂHİSİ'L-KIYÂSIYYE[6] **(F)**

-- et-Tarîkatü'l-Bahâiyye[7]

~ er-Risâletü'l-Bahâiyye[8]

-- el-Hilafiyyâtü's-Sağîra[9]

Telif tarihi: 588-602/1192-1206 yılları arası.[10]

İthaf ve telif sebebi: Belirtilen tarihler arasında Bâmyân sultanlığında bulunan Bahâuddîn Sâm b. Muhammed adına ithaf edildiği anlaşılıyor. Şâfi'î mezhebinin üstünlüğünü vurgulamaya çalıştığı eserlerindendir.

Konu: Fıkhî konularda kıyas esasına dayalı olarak Şâfi'îlerin Hanefîlerden ayrıldıkları farklı hükümleri yüzyetmiş "mesele" altında ve Şâfi'îleri savunur tarzda inceler.[11]

---

[1] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Bağdatlı, a.e., s. 108; Cemîl, a.e., s. 154.

[2] Afşar (İrec), **Fihris-i Makâlât-ı Fârisî**, c. V, s. 584.

[3] Yazma nüshalarındaki isim. Brockelmann, a.e., s. 370.

[4] Tûsî, a.e., vr. 137a.

[5] Munzevî, **Fihrist-i Nusahahây-ı...**, c. II, s. 857-858.

[6] Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255.

[7] Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1198.

[8] Hândmir, a.e., c. IV, s. 609.

[9] Tûsî, a.e., vr. 137a.

[10] Râzî'nin Herât'a yerleşmesinden (596/1199) önce yazılmış olması daha kuvvetle muhtemeldir.

[11] Zerkân, a.e., s. 99.

Tercüme: Sirâcüddîn Ömer b. İshak el-Gaznevî (ö. 773/1372) tarafından *el-Ğürrâtü'l-Münîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe* adıyla Arapça'ya tercüme edilmiş, ayrıca, Râzî'nin görüşlerine yönelik tenkitlerde bulunularak Hanefîlik savunulmuştur.[1]

Düzeltme: Bu eserin, Râzî'nin *el-Berâhînü'l-Bahâiyye*'si ile aynı eser olduğunu belirtmiş[2] ise de b ikisi farklı eserlerdir. *el-Berâhînü'l-Bahâiyye*, *el-Erba'în*'in Farsça tercümesi niteliğinde olup, Kelâmla ilgilidir.

NİHÂYETÜ'L-İCÂZ FÎ DİRÂYETİ'L-İ'CÂZ[3] **(A)**

Telif tarihi: 575-576/1179-1180 arası.[4]

İthaf: Adına birçok eser telif ettiği Sadr Kıvâmüddîn'e "en güzel hediye ve hizmet" düşüncesiyle takdim etmiştir.[5]

Konu: Dinî ilimlerin esası olarak gördüğü, daha doğrusu bu ilimlerin vazgeçilmez anahtarı ve çırağı olarak gördüğü Beyân ve İ'câz ilmini konu edinir. Bunu yaparken Abdulkahir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078) *Delâilü'l-İ'câz ve Esrârü'l-Belâğa* adlı eserini temel alır.[6]

Yazmalar: Sül./Şehit Ali Paşa, no: 2285 (93 vr., 17 st., 693 h.); no: 2284 (117 vr., 14 st., 738 h.); Bağdatlı Vehbi, no: 64 (98 vr., 17 st., 651 h.); Köprülü, no: 1450 (68 vr., 21 st., 698); Topkapı/Ahmed III, no: 1657 (68 vr., 33 st., 750 h.). Ülkemiz kütüphanelerinde 15 nüsha daha mevcuttur.

---

[1] Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1198. Eser, Zahid Kevserî'nin tahkikiyle 1370/1950'de Mısır'da basılmıştır. Bkz. Zerkân, a.e., s.99.

[2] Zerkân, *el-Berâhînü'l-Bahâiyye* ile et-*Tarikatü'l-Bahâiyye*'yi aynı eser olarak, *en-Nihâyetü'l-Bahâiyye*'yi ise farklı eser olarak gösterir (s. 99, 102). Uludağ (s. 47, 140) ve Yavuz da (s. 94) aynı şekilde belirtirler.

[3] Râzî "İ'caz konusundaki eserimiz" vb. ifadelerle işarette bulunur. Bkz. **Şerhu'l-İşârât**, s.456; **Nihâyetü'l-'Ukûl**, vr. 280a, 285b; **el-Mefâtih**, c. II, s. 128. Tarihî kaynaklarımızın bazıları bu ismin ilk kısmı ile, bazıları her iki kısmıyla, bazıları ise ayrı bir eser zannederek ikinci kısmı tekrar zikrederler. Bkz. İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Taşköprü Zâde, a.e., c. II, s. 418; Cemil, a.e., s. 154; Brockelmann, a.e., s. 370 (hepsi de orijinal tam ismiyle); Tûsî, a.e., vr. 137b; Safedî, a.e., s. 255; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 370; Bağdatlı, a.e., s. 108 (hepsi de ismin ilk kısmıyla); Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1986; Bağdatlı, a.e., s. 107 (ikisi de ismin ikinci yarısıyla ve ayrı bir eser zanmıyla); Kütübî, a.e., vr. 12b (*Nihâyetü'l-İcâz fî İhtisâri Delâili'l-İ'câz* şeklinde) ve Safedî, a.e., s. 255 (Kütübî'nin belirttiği ismin ikinci yarısıyla ve ayrı bir eser zanmıyla); Dâvûdî, a.e., s. 218 (*İ'câzu'l-Kur'ân* adıyla); İbn Hallikân, a.e., s. 249 (*Muhtasar fi'l-İ'câz* şeklinde). Ayrıca, isim konusunda bkz. *Muhtasaru Delâili'l-İ'câz*.

[4] *Nihâyetü'l-'Ukûl*'da bu eserine atıfta bulunmasına dayanılarak.

[5] **Nihâyetü'l-İcâz**, Amman 1406/1985, s. 28-29.

[6] A.e., s. 27-29.

Baskılar: Kahire 1317/1899, 1327/1909, Beyrut 1404/1985, Amman 1406/1985 (tashih: İbrahim es-Semarrâî) İskenderiyye, tarihsiz (tahkik: Zağlûl Selâm ve M. Mustafa Hedâre), Erzurum 1987 (tahkik: Nasrullah Hacı Müftüoğlu, doktora tezi içerisinde).

NİHÂYETU'L-'UKÛL FÎ DİRÂYETİ'L-USÛL [1] (A)

Telif tarihi: 575-576/1179-1180 arası.[2]

Telif Sebebi: Tarihte benzerlerine ender rastlanan faziletli kişilerden bir topluluk, Usûl-i Din (Kelâm) alanındaki aklî düşüncelerin ve ilmî araştırmaların sonuçlarını içeren bir kitap yazması hususunda uzun süre teklif ve istekte bulunurlar. Râzî de bu eseri kâleme alır.[3]

Konu: Kelâmî konuları 20 ana başlık altında işleyen geniş hacimli bu eser, Râzî'nin telif amaçlarını dile getiren ifadelerine göre, öncekilerin kitaplarından şu özellikleriyle ayrılmaktadır:

1. Bol miktarda soru ve cevap ortaya koymak, proplemler denizinde derinlere dalmak ve böylece her mezhep sahibinin bu kitaptan yararlanabilmesini sağlamak. Öyle ki, o mezhep tarafları, kendi kaynak kitaplarından çok, bu eserden istifade edebileceklerdir. Zira bu eserde, her görüşün özü ve esası, her konunun da çeşitli görüşlere kaynaklık eden ayrılık noktaları sunulacaktır. Taraftarlarınca yazılmış ve o mezhebin fikirlerini savunan ve belirleyen güvenilir bir kaynak eser bulunamamış ise Râzî kendisini o mezhep taraftarı gibi görüp, söylenilebilecek en üst seviyede onların görüşlerini (onların ifadeleri tarzında) ortaya koyacaktır. Tabi ki bu işlemlerin ardından, Sünnet ve Cemaat Ehlinin kesin delillere dayalı görüşlerinin dışında kalan her görüş, gerekli tenkit ve reddiyelerden nasibini alacaktır.

2. Sadece hasmı susturmak ve aciz bırakmak amacına dayalı delil getirmeler esas değildir. Esas olan, hakîki bilgiye ve tam bir yakîne ulaştıracak gerçek delilleri ve şüphe iermeyen burhanları ortaya çıkarmaktır.

---

[1] **el-Mahsûl,** c. IV, s. 257; **el-Mulahhas**, vr. 96a, 214a, 232b, 255a, 373a; **el-Muhassal**, s. 303, 365; **Tahsîlu'l-Hak**, vr. 250a; **el-Berâhîn**, s. 250; **el-Mefâtîh**, c. XIV, s. 138; **el-Metâlib**, c. IX, s. 267 ve diğer tarihî kaynaklar. *Şerhu 'l-İşârât*'ta da *en-Nihâye*'ye atıfta bulunduğu belirtilir (Zerkân, a.e., s.76). bizim asıl aldığımız baskıda tespit edilememiştir.

[2] Hem *el-Mahsûl* hem de *el-Mulahhas*'ta bu eserine atıfta bulunmasına dayanılarak.

[3] **Nihâyetü'l-'Ukûl**, vr. 2a

3. Şüphe ve tereddüt kaynağı olan bütün noktaları ortaya koymak ve ek bilgilerden, uzatmalardan sakınarak, okuyucuya zevk veren hoş bir düzen içinde konuları sunmak.

Fakat, Râzî şu uyarıda bulunur: Bu kitabı okuyacak kişi, âlimlerin görüşlerini tahsil etmiş, çeşitli konularda hem taraftarların ve hem de muhaliflerinin üzerinde yoğunlaştıkları temel konulara tam bir vukufiyet kazanmış olmalıdır ki, bu kitaptaki kesin delilleri ve güçlü şüpheleri anlayabilsin.[1]

İlginç bir nokta da, bu eser üzerinde şerh veya telhis benzeri klasik bir çalışmaya rastlanmamış olmasıdır. Bu sahayla ilgili diğer eserleri vesilesiyle, bu işlemlerin yine, Râzî tarafından gerçekleştirildiği düşünülebilir.

Yazma nüshalar: Sül./Yeni Camii, no: 759 (273 vr., 25 st., 612 h.); Sül./Esat Efendi, no: 1294-1295 (181vr. + 271 vr., 22 st., 613 h., baştan eksik); Topkapı/Ahmed III, no: 1874 (331 vr., 26 st., 687 h.); Topkapı/Revan, no: 504 (350 vr., 33 st., 1161 h.); Ragıp Paşa, no: 463 (408 vr., 25 st., 1176 h.). Kütüphanelerimizde 15 nüsha daha bulunmaktadır.

Baskı: Ali Sami en-Neşşâr'ın tahkikiyle 1973'te İskenderiye'de (Menşeetü'l-Ma'ârif) basıldığı belirtiliyor[2] ise de bunu teyid eden başka bir bilgiye ulaşılamamıştır.

EN-NÜBÜVVÂT (RİSÂLE FÎ...)[3] (A)

Bu eser, *el-Metâlib*'in sekizinci kitabıdır.

Telif tarihi: 4 Recep 605/12 Ocak 1209'dan sonra.[4]

Konu: Peygamberlik, mucize, sihir vb. konuları üç kısım üzere ele alan eserin tamamlanmadığı anlaşılmaktadır.[5]

Telhîs ve şerh çalışmaları için bkz. *el-Metâlib*.

---

[1] A.e., vr. 2a.

[2] Sâlihiyye, **el-Mu'cemu'ş-Şâmil li't-Türâsi'l-'Arabiyyi'l-Matbû'**, c. III, Kahire 1993, s. 23. Bu kaynakta Râzî'nin diğer baskı eserlerinin metin, takdim ve fihrist sayfalarının sayısı belirtilmesine karşın, bu eserin sayfa sayısı dahi belirtilmemiştir.

[3] **el-Metâlib**, c. VIII, s. 322; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 256; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 152.

[4] Bir önceki kitabın ferağ tarihidir (**el-Metâlib**, c. VII, s. 428-429).

[5] Bkz. **el-Metâlib**, c. VIII, s. 196.

Baskı: *el-Metâlib* baskılarının haricinde A. Hicâzî'nin tahkikiyle müstakil olarak yayınlanmıştır (Beyrut 1406/1986).

ER-REML[1]

Vatikan Ktp., no: 1106/7 (vr.131-136)'de Râzî'ye nispet edilen *Urcûze fi'r-Reml* adlı (manzum) bir eser bulunmaktadır.[2] Fakat, tarihi kaynaklarımızın *Kitâb fi'r-Reml* şeklinde kaydetmeleri ve manzum olduğuna dair bir bilgi sunmamaları, mezkur yazma nüshanın Râzî'ye aidiyeti hakkında şüphe doğurmaktadır.

ER-Rİ'ÂYE[3]

Hakkında, isminden başka bir bilgi tespit edilememiştir.

ER-RİSÂLETÜ'L-KEMÂLİYYE[4] **Fİ'L-HAKÂİKI'L-İLÂHİYYE**[5] **(F)**

İthaf: Kemâlüddîn Muhammed b. Mikâîl (?) için telif edilmiştir.[6]

Konu: Mantık, hikmet ve tabiiyyat konularını on bölümde işleyen muhtasar bir eserdir.[7]

Tercüme: Râzî'nin talebelerinden Tâcüddîn el-Urmevî (ö. 656/1258) tarafından Arapça'ya çevrilmiştir.[8]

Yazmalar: (Tahran) Melik-i Ehliyye Ktp., no: 1293 (eksik), no: 688/15 (eksik), (Meşhed) Radavî Ktp., no: 952 (93 vr., 15 st., 655 h.) dedir.[9]

Baskı: Tahran 1335/1956, tashih: Muhammed Bâkır Sebzevârî, 127 s.[10]

---

[1] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 47; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 153.

[2] Rossiani (Borgiani), **Monoscritti Arabi Islamici della Biblioteca Vaticana**, Roma 1935, s. 147.

[3] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, s. 152.

[4] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a; Tûsî, a.e., vr. 137a.

[5] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 152.

[6] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470.

[7] Munzevî, a.e., c. II, s. 668.

[8] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470.

[9] Munzevî, a.g.e., c. II, s. 668, 831.

[10] Rifâ'î, **Mu'cemu'l-Matbû'âti'l-'Arabiyye fî İrân**, s. 149.

ER-RİSÂLETÜ'L-MECDİYYE [1]

-- el-Berâhînü'l-Mecdiyye [2]

Uzun süre kendisinden Felsefe ve Kelâm ilmlerini okuduğu hocası Mecdüddîn el-Cîlî'ye takdim veya ithaf ettiği düşünülebilir.

ER-RİSÂLETÜ'S-SÂHİBİYYE [3]

"Dinde kardeşim, yakîn talebinde yoldaşım (sâhib)"[4] diye samimi ifadelerle kendisinden söz ettiği, çok yardımlarını gördüğü "es-Sâhib es-Sadr" diye nitelenen İmâduddîn İbnu'l-Vezzân'a (ö. 598/1202) veya Kıvâmüddîn Ebû'l-Me'âlî Suheyl b. Azîz el-Müstevfî'ye ithafen yazılmış bir eser olması muhtemeldir. Dolayısıyla, 575-598/1179-1202 yılları arası bir tarihte telif edildiği söylenebilir.

ER-RİYÂDU'L-MÛNİKA[5]

-- er-Riyâdu'l-Mûnika fi'l-Milel ve'n-Nihal [6]

~ el-Milel ve'n-Nihal [7]

Telif tarihi: 601/1204'ten önce.[8]

Konu: İslâm ve İslâm dışı bütün fırkaları ve çeşitli konulardaki ayırt edici görüşlerini oldukça geniş hacimli bir tarzda ele aldığı anlaşılmaktadır.[9]

Bazı kaynaklar *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserle *er-Riyâdu'l-Mûnika* adlı eseri ayı ayrı belirttikleri için, bu iki eserin farklı eserler olması da ihtimal dahilindedir.

Düzeltme 1: Eserin Matematikle ilgili olduğunun belirtimesi[1] eser isminde geçen "*er-Riyâd*" kelimesinin, Matematik ilmi için kullanılan "riyâzî, riyâzât" kelime-

---

[1] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56b; Cemîl, a.e., s. 152; İbn Ebî Usaybi'a'nın eserinde, *er-Risâletu'l-Muhammediyye* şeklinde geçmektedir (bkz. a.e., s.470). Bağdatlı da aynı hatayı tekrarlar (bkz. a.e., c.II, s.107). *Uyûnu'l-Enbâ*'nın (muhtemelen) yazma nüshasından aynen iktibas eden Şemsettin Sâmi ise *er-Risâletü'l-Mecdiyye* şeklinde hatasız olarak kaydeder (bkz. **Kâmûsü'l-A'lâm**, c.V, s.3346).

[2] Tûsî, a.e., vr. 137b.

[3] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Cemîl, a.e., s. 152.

[4] **Şerhu'l-İşârât**, s. 474.

[5] **el-Mefâtîh**, c. XVIII, s. 78; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 152.

[6] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a.

[7] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 154.

[8] Bu eserine atıfta bulunduğu Hûd sûresi tefsiri h. 601'de tamamlanmıştır. Bkz. **el-Mefâtîh**, c. XVIII, s. 84.

[9] **el-Mefâtîh**, c. XVIII, s. 78-79.

lerini çağrıştırmasından kaynaklanmış olmalıdır. Halbuki hem Râzî'nin ifadeleri, hem de tarihi kaynaklarımız bu eserin milel ve nihal konusunda olduğunu açıkça belirtmektedir.

Düzeltme 2: *er-Riyâdu'l-Mûnika*'yı *İ'tikâdâtu Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* adlı eserle aynı kabul etmek[2] isbetli görünmemektedir (Bkz. *Tahsîlu'l-Hak*).

ES-SALÂTU'Ş-ŞERÎFE (A)

~ el-Vird [3]

Kütüphane tespit fişinde, Sül./Reşid Efendi, no: 1020'deki mecmuanın sonunda olarak gösterilen Salâvât-i Şerîfe'yi görmek için, yazmaya baktığımızda karşımıza, Gazâlî'ye ait bir dua kaydı çıkmaktadır.

Yusuf en-Nebhânî'nin eserinde 39. sırada nakledilen ve Râzî'ye ait gösterilen "salât" da bir "vird" şeklinde olup[4] Râzî'ye nispetini destekleyen bir icaze veya nakil rivayeti olmaksızın sunulmuştur.

Zerkân, Brockelmann'ın işaret ettiği nüshayı kontrol etmiş ve üslûbu açısından bu virdin Râzî'ye aidiyetini şüpheyle karşılamıştır.[5] Eğer *el-Vird* adıyla Zerkân'ın gördüğü metin, *es-Salâtu'l-Şerîfe* ile aynı ise, Zerkân'ın tespitine katılmak yerinde olacaktır. Zira Hz. Peygamber'i övmede kullanılan bazı cümleleri teyid edecek ifadelere Râzî'nin diğer eserlerinde rastlamak mümkün olmamıştır.

ES-SIFÂTÜ'L-İCÂBİYYE (A)

el-Metâlib'in üçüncü kitabıdır.

Telif tarihi: Tamamlanışı 6. R. Âhir 605/18 Ekim 1208'dir.[6] Bir önceki kitabın tamamlanışı 605 senesi R. Evvel'in ikinci yarısı / (Arabî ayın 15-16'sı kastedildiği düşünülerek) 27-28 Eylül 1208 olduğuna göre 20-21 günde yazılmış (300 s.lık) bir eserdir.

Konu: Allah'ın sekiz sübûtî sıfatını, kulların fiilleri, hüsn ve kubh proplemi gibi konularla irtibatlandırmak suretiyle dokuz bab üzere ele alır.

---

[1] Yavuz, **DİA**, c. XII, s. 94.

[2] Uludağ, a.e., s. 54.

[3] Brockelmann, a.e., s. 366 (Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye/Kula no: 269/1 nüshasına işaretle).

[4] Nebhânî (Yusuf b. İsmail), **Efdalu's-Salevât 'alâ Seyyidi's-Salât**, Beyrut 1309/1891, s. 97-98.

[5] Zerkân, a.e., s. 135.

[6] Kıbrıs Mollası, a.e., s. 162.

Diğer bilgiler için bkz. *el-Metâlib*.

ES-SİRRU'L-MEKTÛM [1]

Telif tarihi: 575-576/1179-1180 arası.[2]

Telif sebebi: Eserin girişinde, bir satırlık hamd ve salât cümlesi ardından "Bu kitapta tılsım, sihir, azimet ve yıldız davetleri konusunda bizlere kadar ulaşan bilgilerin özeti (mulahhas) bir araya getirilmiştir. (İçerisinde geçecek olan ve) dine, yakîne ters düşen tüm ifadelerden uzak olduğumuzu da belirterek..." ifadesiyle[3], şu iki noktaya dikkat çekmektedir: Bu eser derleme bir eserdir. Bu eserde başkalarından aynen nakledilen ifadeler arasında, dine ve akla ters düşenler olacaktır. Fakat, herhangi bir ithaf veya özel bir telif sebebi sunmamaktadır.

Eserin sonunda ise şu ifadeler yer almaktadır: "Ey hayırlarla teyid olunmuş ve semaların işlerini bilen "melik"! Senin için yazdıklarımı doğru şekilde idrak ettirmesi için Allah'a yakarmanın, eseri çok okuyup üzerinde derinlemesine düşünmenin ve "hakîmler"in kitaplarına müracaat etmenin dışında, ne sen ne de bir başkası sana açtığım bu sırları anlamaz. Özellikle de Şerefü'z-Zemân el-Îlâkî'nin intihab ettiği *Kitâbu Tengelûşâ*'dan özetlenmiş makaleye ve Aristo'ya ait *Risâletü'l-Hurûf*'a ve *Mushafu'l-Kamer*'e müracaat etmelisin. Çünkü sen anlayış, kavrayış ve bilgi sahibisin. İyiyi (hayr) seven, hakîmlerin izinden giden birisin. Bu kitabımı ve işaret ettiğim kitaplar üzerinde iyi düşünürsen, Allah sana iyilik kapılarını açar". "...Size olan bağlılık (ve samimiyetin) önceki birçok hakîmin tasnif ve şerhlerinde açıklamaktan uzak durdukları bu bilgileri açıklamama beni teşvik etmiştir. Bu yüzden, bu ilmi 'vaad edilen şart' üzere... ve (şimdi) nasihat kabilinden ben de Fârâbî'nin dediği gibi, (şunları) söylüyorum..." Bu cümlenin ardından, erdemli şehir yöneticisi ve aynı zamanda

---

[1] Zerkân, a.e., s. 110 (Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ından (Kahire 1325/1907, c. II, s. 143) naklen. Fakat, bizim esas aldığımız İstanbul 1299/1882 baskısında tespit edilememiştir.); **el-Mulahhas**, vr. 344a; **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme,** c. II, s. 193, 194; Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a; İbn Ebi Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; Kanûcî, a.e., c. II, s. 324. Bazı kaynaklarımız (İbn Hallikân, a.e., s. 249; Şehrezûrî, a.e.,vr. 265b; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Taşköprü Zâde, a.e., c. I, s. 341; c. II, s. 104; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 989; Cemîl, a.e., s. 152; Brockelmann, a.e., s. 369 ve diğerleri) ve bazı yazma nüshalardaki kayıtlarda bu iki kelimelik aslî ismin ardından *...fi's-Sihr ve't-Tılsımât ve'n-Virencât, ...fî İlmi ('t-Talâsim ve'l-Felek ve)'n-Nücûm, ...fî Ahkâmi* (veya: *Esrâri)'n-Nücûm, ...fî Muhâtabati ('ş-Şems ve'l-Kamer ve)'n-Nücûm* gibi eklemeler geçmektedir. Bunlar mukaddimedeki cümleden ve eserin muhtevasından hareketle, başkaları tarafından belirlenmiş ekler olmalıdır.

[2] *Şerhu'l-İşârât* ve *el-Mulahhas*'da bu esere atıfta bulunmasına dayanılarak.

[3] **es-Sirru'l-Mektûm**, vr. 1b.

hakîm olacak kişide bulunması gereken özellikler, Fârâbî'nin işaret ettiği şekilde sıralanır[1].

Bu hâtimeden anlaşıldığı kadarıyla Râzî, bir sultanın veya önemli bir devlet adamının isteği doğrultusunda ve büyük ağırlıkla nakle dayalı şekilde bu konuları içeren derleme bir eser yazmış, bunu yaparken de "vaat edilen şart"a bağlı kalmıştır. Bu şartın ne olduğuna yönelik ipuçlarını eserin giriş cümlesindeki "...dine ve yakîne muhalif tüm ifadelerden uzak olduğu" vurgusundan ve "...ahkâmı-ı nücûm sahipleri (müneccimler) bu tertibin ispatına yönelik bazı yollar belirtmişlerdir. Ben ise onların lehine öyle bir yol anlattım ki, sanırım bu yol onların anlattıklarından daha güçlüdür..."[2] cümlesinin satır aralarından çıkarabiliriz. Anlaşılan o ki, bu eserin yazılmasını isteyen şahıs, sihir, tılsım, ahkâm-ı nücûm gibi birbiriyle irtibatlı konuların bu işlerle uğraşanlarca belirlendiği şekilde açıklanmasını istemiştir. Eserin tümü okunup izlenen metot farkedildiğinde, Râzî'nin bu eserde, neredeyse hiçbir müdahalede bulunmadan ve yaptığı açıklamalar da yine bu bilgileri savunanların düşünceleri doğrultusunda, yani onların namına ve lehine olacak tarzda tarafsız ve "rapor, nakil" mahiyetinde bir çalışma sergilediği görülmektedir. Hatta, astroloji ile ilgili bölümde müneccimlere şunu itiraf ettirmektedir: "...Evet, astroloji sağlam olmayan temellere dayanır, bu temellere dayalı pratikler çok çeşitlidir, deliller (işaret ve alametler) zayıf ve sonuçları da birbiriyle çelişir durumdadır..." Sonra onların namına yapılabilecek savunmayı cevap olarak sunar: "... Söylediklerimizin hepsi kabul edilebilir. Fakat, hiç olmazsa şöyle düşünmeli: Bir şeyin tamamı idrak edilemiyor diye, ondan tamamıyla uzak da durulması gerekmez...". "Kısacası, müneccimin ahkâm-ı nucûm sanatından elde edeceği sonuç, bir "ilim"değil, bazan doğru bazan yanlış çıkan bir "zan"dan ibarettir. O halde, ihtimale dayalı hükümler söylemek, gaybı bilmek ve gaybı bildiğini iddia etmek anlamına gelmez..."[3]

Bilindiği üzere Râzî döneminde felsefe ile tabiat ilimleri henüz içiçedir ve birbirlerinden tam bir bağımsızlıkla ayrılmış değildir. Felsefeyle ilgilenen kişi tıpla da, nücûm ilmiyle de irtibatlı olmaktadır. Nücûm ilmi de ahkâm-ı nücûm ilmiyle başbaşa gitmektedir. O dönemde ve hatta, sonraki uzun bir dönem içinde "Hakîm" ünvanını

---

[1] A.e., 152b; Fârâbî, **Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıle**, s.127-129.

[2] **es-Sirru'l-Mektûm**, vr. 19b.

[3] A.e., vr. 17b-18a.

alan birçok bilgin için bu durumun geçerliliği kendini göstermektedir. Nitekim, tabakat kitapları bunların örnekleriyle doludur. Ferdî örneklerde ihtisaslaşmalar olduğu göze çarpsa da, bu örnekler hâkim olan bu genel durumdaki istisnalar olarak görülebilir.

O dönemlerin "hikmet" anlayışı doğrultusunda, "hikmet" ile ilgili ilimleri tanıması bir zorunluluk halini almış olan kelâmcı Râzî için, astronomi ile ve astroloji ile en azından insanlığın bir bilgi biriki olması açısından ve ne olup ne olmadığını öğrenmek, değerlendirmek ve hakkında hüküm verebilmek, gerektiğinde münazaralarda kullanabilmek amacıyla ilgilenmek, yadırganacak bir durum olarak görünmemelidir. Tabi ki o dönemin şartları içerisinde geçerli olan bu mazeret, esasen mantık dışı da değildir. Bir iddia veya düşüncenin, yanlışlığı veya doğruluğu hakkında hüküm verilebilmesi için, o iddianın veya düşüncenin, öncelikle hangi temellere dayandığının, hangi metotları takip ettiğinin, hangi sonuçlara ulaştığının öğrenilmesi gerektiği, hatta, bu işlem uygulanırken iddia sahiplerinin görüşlerinin, onların bakış açısıyla tarafsız şekilde ortaya koyulması, aktarılması ve anlaşılması gerektiği günümüzdeki ilmî anlayış açısından da geçerlidir.

Râzî'nin bu eserdeki ilmî yaklaşım da bu yönde olmasına rağmen, birçoklarınca *es-Sirru'l-Mektûm*, Râzî'yi tenkit ve yıpratma vesilesi olarak kullanılmış, eserde başkalarından aktarılan cümlelerin çoğu (Râzî'nin ifade üslûbunun da etkisiyle) onun kendi sözleri gibi algılanmıştır. Sonuçta bazıları bu eserin ona ait olmadığı, onun adına uydurulmuş olduğu iddiasına girişirken, bazıları sessiz kalmayı tercih etmişlerdir.[1] Sanırız bunlar arasında en isabetli değerlendirmelerden birisi şu ifadedir: "Râzî'nin eserlerinden biri de, söylenildiğine göre, *es-Sirru'l-Mektûm fî Muhâtabati'ş-Şems ve'n-Nücûm* kitabıdır ki, o ilme inananların metodu doğrultusunda (yazılmış)tır.[1]

Nitekim, bu eserde takip ettiği metodu, *el-Metâlibu'l-'Âliye* içindeki *en-Nübüvvât* kitabının sihir ve çeşitlerini anlatan 3. bölümünde de tekrarlandığını görmekteyiz. Bu bölüm başında yer alan şu ikaz, yazılış amacının *es-Sirru'l-Mektûm*'dan farklı olmadığını göstermektedir: "Bu ilim hususunda itibar edilir bir

[1] İlgili örneklere daha önce değinilmiş ve Râzî'nin ilm-i nücûm hakkındaki özgün fikirlerine işaret olunmuştu. *es-Sirru'l-Mektûm*'un Râzî'ye aitliği hususundaki farklı görüşler için bkz. Zerkân, a.e., s. 109-110.

bilgiye sahip kimse görmediğimiz gibi, bu hususta muteber delillere dayalı bir kitap da görmedik. Şu var ki üzerinde çokça durmamız neticesinde bu ilme ait olarak sunabileceğimiz bir takım asıllar ve ifadeler ortaya çıkarabildik..."[2]

Dolayısıyla, bu tür bir metod üzere telif edilen eserdeki dinen yasaklanmış ameliyeleri ve inançları, Râzî'nin benimsediği, hatta teşvik ettiği sonucuna ulaşmak, acele verilmiş bir karar olmaktadır. Bununla beraber, *es-Sirru 'l-Mektûm*'un yanlış ve kötü niyetli uygulamalara kaynaklık etmiş olması menfî bir durum arz etmektedir. Fakat o dönemlerde halk ve hatta âlimler arasında yaygın şekilde bulunan ve biliniyor olan sihir ve nucûmla ilgili eser sayısı yeteri kadar çoktur. Maji kültürünün ve uygulamalarının hemen her toplumda mevcut olduğu, İslâm dini tasvip etmemesine rağmen, İslâm kültürü içerisinde de (çoğu kez dinî kisveye bürünerek) devam ettiği de tarihi bir vakıadır ve günümüz bilim toplumunda dahi devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Konu: Eser, yukarıda sözü geçen konuları, kendi içinde kısım, fasıl, bab ve bahislere ayrılan bir mukaddime ve 5 makale içerisinde meydana gelmektedir. Nakil yapılan başlıca kaynaklar arasında şu isimler sayılabilir: Aristo, Sokrat, Eflatun, Hirmis, Ebûzatîs, Balînas, Tumtum el-Hindî, İbn Vahşiyye, Ebû Ma'şer el-Belhî, Tengelûşâ, Ahmed es-Siczî, Tabesî, Kînâs ve diğerleri.

Çalışmalar: Sudanlı Muhammed el-Fullânî el-Kişvânî (ö. 1154/1741) tarafından *ed-Dürrü 'l-Manzûm ve Hulâsatü 's-Sirri 'l-Mektûm* adıyla ihtisar edilmiş, çok yerde eklemelerde bulunulduğundan adeta bir şerh halini almıştır.[3] Fahruddîn Ali b. Ahmed el-Harâllî'nin (ö. 638/1241) de Râzî'nin bu eserine ait bir telhîsi mevcuttur.[4] Serîca b. Muhammed b. el-Malatî el-Mârdinî (ö. 788/1386) tarafından *İnkıdâdu 'l-Bâzî fî İnfidâdi 'r-Râzî* adıyla Râzî'nin eserine reddiye yazıldığı belirtilir.[5]

---

[1] İbn Kadî Şühbe, a.e., c. II, s. 67.

[2] **el-Metâlib**, c.VIII, s. 141.

[3] Bir nüshası Nurosmaniye Ktp., no: 2362 (479 vr., 23 st., 1146 h.)'de mevcuttur.

[4] Bir nüshası İ. Ü. Merkez Ktp., no: 4951 (66 vr., 21 st., 1167 h.)'de mevcuttur. Kâtip Çelebi, bir kitapta *es-Sirru 'l-Mektûm*'un bu zata ait gösterildiğini söyler (c. II, s. 989).

[5] Bağdatlı, a.e., c. I, s. 382.

Çeviri: Veffâk Muhammed el-Üsküdârî (1021/1612 de sağ) tarafından *Kâşifü'l-Mahtûm fî 'İlmi'n-Nücûm* adıyla (giriş ve ilk fasıl şerhli olmak üzere) Türkçe'ye tercüme edilmiştir.[1] Farsça çeviri için bkz. Düzeltme 1.

Yazmaları: Sül./Damad İbrahim Paşa, no: 845 (152 vr., 23 st., 670 h.); Sül./Carullah, no: 1481 (196 vr., 23 st., 682 h.); Köprülü, no: 925 (100 vr., 21 st., sonu eksik); İ. Ü. Merkez Ktp., no: 4734 (140 vr., 25 st., 1138 h.); no: 4956 (109vr., 16 st, 1167 h.). Kütüphanelerimizde dört nüshası daha tespit edilmiştir.

Düzeltme 1: Bazı kaynaklarda *es-Surru'l-Mektûm*'un Bombay baskısı olarak takdim edilen[2] eser, esasen mezkur eserin meçhul biri tarafından kısmen özetlenerek ve şerh edilerek Farsça'ya çevrilmiş halinden ibaret *Kenzu'l-Mahtûm fî Şerhi Surri'l-Mektûm* adlı baskı eserdir (Bombay 1312/1894).

Düzeltme 2: İbn Teymiyye bu eserin Sultan Muhammed b. Tekiş Hârizmşah'ın annesi için yazılmış olduğunu belirtir.[3] Halbuki, eserin içerisinde Terken Hatun'a ait en ufak bir işaret yoktur. Ayrıca, bir hükümdar için yazıldığı farzedilse bile, bu hükümdar, Muhammed b. Tekiş değil, onun babası Sultan Tekiş olması muhtemeldir. Çünkü, Sultan Muhammed 596/1200'de tahta geçmiştir ve Râzî'nin bu esere atıfta bulunduğu *el-Mulahhas*'ın ve *Şerhu'l-İşârât*'ın telif tarihi 575-576/1179-1180'dir.

ES-SÜÂL (RİSÂLE...) [4]

İsminden başka bir bilgi tespit edilememiştir.

EŞ-ŞECERATÜ'L-MÜBÂRAKE FÎ ENSÂBİ'T-TÂLİBİYYÎN [5] **(A)**

-- **Bahru'l-Ensâb** [6] (Hatalı olarak)

---

[1] Sül./Süleymaniye, no: 833 ve Kılıç Ali Paşa, no: 685'te birer nüshası mevcuttur.

[2] Zerkân, a.e., s. 111; Uludağ, a.e., s. 62; Yavuz, **DİA**, c.XII, s. 94. Ayrıca, Muhammed İsa **el-Mu'cemu'ş-Şâmil li't-Türâsi'l-'Arabiyyi'l-Matbû'**, c. III, s. 19 da eserin Mirza Muhammed Şirâzî'nin katkısıyla 164 sayfa halinde Kahire'de taş baskı olarak basıldığını belirtir. Bombay Farsça baskısı da taş baskıdır ve aynı şahsın katkısıyla basılmıştır ve o da 164 sayfadır. Bu durum bilgileri şüpheli hale getirmektedir. Üstelik, M. Sağir Ma'sûmî de, (**Imam Razi's Ilm al-Akhlaq**, s. 13, 32) basım yeri ve tarihini belirtmeksizin, eserin taş baskısından Arapça bir cümle nakleder ve bu cümle Bombay Farsça baskısında yoktur. Sonuç olarak, bu eserin Arapça baskısının olduğu tam kesin değildir ve varsa bile hakkında herhangi bir yayın bilgisine ulaşılamamıştır.

[3] Ma'sûmî, **Imam Razi's Ilm al-Akhlaq**, s. 12.

[4] Kıftî, a.e., s. 191.

[5] Bilinen tek yazma nüsha sonunda (vr. 75b) Râzî'den naklen zikredilen isim.

[6] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 224; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 150. Aslında 9./15. asır nessâbelerinden Muhammed en-Necefî'nin bu sahayla ilgili *el-Müşeccerü'l-Keşşâf* adlı eseri *Bahru'l-Ensâb* ismiyle meşhurdur. (Awad, **ez-Zehâiru'ş-Şarkıyye**, c. IV, s. 172) Onun kadar meş-

Telif tarihi: 1 Şa'ban 587/ 7 Mayıs 1201 (Yazılışından sonraki tashih amaçlı kıraat ve rivayet icazesi kaydı)[1]

Telif sebebi: Muhtemelen aynı sene içerisinde görüştüğü ve neseb ilminde talebesi olduğu meşhur nessâbe İsmail el-Mervezî (572-632/1176-1235)'den "Benim için, Tâlibî soyundan gelenlerle ilgili ufak bir eser yazarsan sevinirim, zira, bu ilmi bilmiyor halde göçmek istemiyorum"[2] diyerek, bu ilim dalına da aşina olmayı amaçlamış olan Râzî, ilgili diğer kaynaklardan da istifadeyle *eş-Şeceratü'l-Mübârake* adlı muhtasar eseri yazmış olmalıdır.

Konu: Seyyid ve şerifler soyu ağırlıklı olmak üzere, Ebû Tâlib soyundan gelen neslin şeceresi ve nerelerde bulunduklarını sunmaya çalışır.

Yazma: Bilinen tek yazma nüshası Topkapı/Ahmed III, no: 2677 (75 vr., 17 st., 825 h.) dedir.[3]

Baskı: Belirtilen tek nüsha asıl alınarak Mehdî Recâî tashihiyle, Kum 1409/1988.

Düzeltme: Bu esere ait bir nüshanın da (Almanya) Gotha, no: 1755'te olduğu belirtilir[4] ise de, mezkur nüshanın giriş cümlesinin ve yazarın ismi ile baba isminin farklı olması nedeniyle[5], Râzî'ye ait olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

ŞERHU DÎVÂNİ'L-MÜTENEBBÎ [6] (A)

Ebû't-Tayyib Ahmed b. Hüseyn el-Cu'fî el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) üzerinde birçok çalışmalar yapılmış olan ve özellikle hikmet alanındaki görüşlerinin Aristo ile uyuştuğu belirtilen divanının şerhidir.[1]

---

hur olmasa da İbn 'İnebe'nin (ö. 828/1424) de *Bahru'-Ensâb* adlı bir eseri olduğunu (Ziriklî, a.e., c. I, s. 177) belirtmeliyiz.

[1] **eş-Şeceretü'l-Mübâreke**, vr. 75b.

[2] Yakut, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, c.II, s. 655.

[3] Uludağ, bu eserin başka bir nüshasının yine aynı kütüphane, no: 455'te olduğunu işaret ediyorsa da belirtilen numara, 2677 nolu yazmanın, Zerkân tarafından belirtilen mikrofilm numarasıdır. Krş. Uludağ, a.e., s.47, Zerkân, a.e., s.130.

[4] Zerkân, a.e., s. 130.

[5] Yazar ismi Muhammed b. Muhammed olarak geçmektedir. Bkz. **Arabische Handschriften Gotha**, Frankfurt 1987, c. III, s. 335-336.

[6] Kütübî, a.e., vr. 12a; Safedî, a.e., s. 255.

ŞERHU EBYÂTİ'Ş-ŞÂFİ'İYYİ'L-ERBA'A [2] (A)

Safedî (696-764/1296-1363), Şâfi'î'nin dört beytinin Râzî tarafından şerh edildiğini ve bu şerh eserin *el-Kadâ ve'l-Kader* kitabı "olabileceği"ni ifade eder. Bu ifadesinden üç satır önce, yine Râzî'ye ait olarak *el-Kadâ ve'l-Kader* eserini ayrıca zikreder. Safedî'nin çağdaşı ve kaynakları arasında olduğunu tahmin ettiğimiz Kütübî (681-764/1287-1363) ise bu beyitlerin şerhi ile *el-Kadâ ve'l-Kader*'i ayrı eserler olarak sunar. Safedî'nin, ifadelerini tahmini olarak sunduğu düşünülürse *el-Kadâ ve'l-Kader* eserini görmediği sonucuna varılabilir. Zira, *el-Kadâ ve'l-Kader*'de Şâfi'î'nin beyitleriyle ilgili açıklamalar mevcut değildir. Bu yüzden, Safedî'yi bu iki çalışmayı aynı eser olarak tahmin etmesine sevk eden husus, ikisinde de "kaza ve kader" kelimelerinin ortak bulunması olabilir. Ayrıca, Safedî, Şâfi'î'nin dört beytinin "kaza ve kader hakkındaki" beyitler olduğunu vurgulamak istemiş olup, istinsahlar sırasında bu ibarenin başına yanlışlıkla "kitâb" kelimesi de yerleştirilmiş olabilir. Kütübî ise, bu iki çalışmayı ayrı eserler olarak sunar. Bu takdirde Kütübî, Râzî'nin bu beyitleri açıkladığı müstakil bir eserini veya *Menâkıbu'ş-Şâfi'î* içinde aynı beyitleri açıkladığı bölümün iktibasıyla risale haline getirilmiş bir nüshasını görmüş olmalıdır. Çünkü, mezkur eserinde Râzî bu dört beyti şerh etmiştir.[3]

ŞERHU'Ş-ŞİFÂ [4] (A)

Tarihi kaynaklarımız arasında bu esere işaret eden sadece Safedî'dir. Fakat, Zerkân'ın Safedî'den yaptığı nakil sonucunda, eserin mevcudiyeti ve *eş-Şifâ*'nın ne kadarının şerh edildiği iyice karışık bir hal almaktadır.[5]

---

[1] Muhammed b. Hasen el-Bağdâdî (ö. 388/988) *el-Mukâbele beyne'l-Mütenebbî ve'l-Hakîm Aristû* adlı ufak bir eser kâleme almıştır (Sezgin, **Tarîhu'l-Türâsi'l-'Arabî**, c. II/IV, s. 25). Râzî de *el-Mefâtîh*'te dil ve hikmet konularında şahit getirmek suretiyle onun şiirlerinden istifade eder.

[2] Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255.

[3] **Menâkıbu'ş-Şâfi'î**, s. 113-120.

[4] Safedî, a.e., s. 256.

[5] Safedî'nin *el-Vâfî*'sinin IV. cildi, muhakkikin de belirttiği üzere (s. 414) Topkapı/Ahmed III, no: 2920'deki bilinen tek nüshaya dayanılarak yayımlanmıştır. (Wiesbaden 1974) Zerkân da bu baskıya dayanarak yaptığı nakilde, baskıda mevcut olmayan cümle ilaveleri sunmaktadır. (Zerkân, a.e., s.124). Kontrol ettiğimiz baskının 256. sayfasını gösteren Zerkân'ın naklinde, metinden farklı olan cümleyi, altını çizerek gösterdiğimizde nasıl bir karışıklık söz konusu olduğuna dikkat çekebiliriz: "...Şeyh Ruknuddîn İbnu'l-Kübâ', onun (yani Râzî'nin) *eş-Şifâ*'yı şerh ettiğini söyledi. Yine, o şerhin, babasının Mağrip'teki kitapları arasında, *eş-Şifâ*'nın *el-İlâhiyyât*'ının şerhi şeklinde ve bir cilt halinde bulunduğunu söylerdi. Eğer bu doğru ise en azından 25 cilt olmalıdır." Zerkân, Safedî'nin mübalağa yaptığını, çünkü, *el-İlâhiyyât* bölümünün 25 bölümden biri değil, *eş-Şifâ*'nın ancak beşte biri kadar hacme sahip olduğunu söyler. Kanaatimizce, araya katılan cümlenin mevcudiyeti kabul edilse dahi, Safedî'nin sözü mübalağalı olmayacaktır. Zira, sadece *el-İlâhiyyât*'ın şerhi tek cilt ise,

ŞERHU'L-İRŞÂD [1] (A)

Telif tarihi: 576/1180'den sonra [2]

Kelâm konularıyla ilgili olduğu anlaşılan bu eser, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *Kitâbu 'l-İrşâd*'ının şerhi olabilir.

Düzeltme: Eserin sadece *Nihâyetü 'l-'Ukûl*'da "Allah ömür verirse *el-İrşâd* kitabına yönelik şerhimizde bu konuyu genişçe ele alacağız" şeklinde zikredildiğini, fakat diğer tarihi kaynaklarda Râzî'nin bu şerhinden bahsedilmediğini temel alarak, bu eserin şüpheli eserler arasında sunulması[3] doğru görünmemektedir. Çünkü, hem Râzî'nin bu şerhe atıfta bulunması, hem de Tûsî'nin listesinde bu şerhin yer alması, düşünürümüze aidiyeti için yeterli karşılanmalıdır. Tamamlanıp tamamlanmadığı ise meçhuldür.

ŞERHU'L-İŞÂRÂT (VE'T-TENBÎHÂT)[4] (A)

-- el-İnârât fî Şerhi'l-İşârât [5]

Telif tarihi: 575-576/1179-1180 arası.[1]

Telif sebebi ve itham: Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı eseri ufak hacmine rağmen kendi sahasında ilmi çok, ismi büyük bir eserdir. Geniş hacimli birçok eserde bulunmayan ilgi çekici ve hoş nüktelere, özlü sözlere sahip olmakla beraber anlaşılması zor ve ibareleri muğlaktır. Birçok insan bu eserin muhtevasını araştırmaya ve anlamaya çalışmakta, zorlu ifadelerini çözmeye gayret etmektedirler. Buna karşın, bazı insanlar körü körüne ve peşin hükümle bu eserden yüz çe-

---

eş-Şifâ'nın tümünün şerhinin büyük miktara ulaşacağı bellidir. Fakat, eserin tümünün şerh edildiğine dair İbn Kûbâ'nın açık ifadesi görülmüyor. Esasen, bu zat feylosof diye tanınmıştır ve İbn Sînâ'nın eserlerini en iyi anlayan ve açıklayanlardan biri olarak tanıtılmaktadır. 738/1338'de ölen İbnu'l-Kûbâ', Safedî'nin çağdaşıdır. Bkz. Safedî, **el-Vâfî**, c. I, s. 24; c. IV, s. 238-247; Zehebî, **Siyeru A'lami'n-Nübelâ**, c. XVII, s. 536-537; Askalânî, **ed-Dürcru'l-Kâmine**, c. IV, s. 112-114.

[1] **Nihâyetü'l-'Ukûl**, vr. 179b; Tûsî, a.e., vr. 137b.

[2] Bkz. *Nihâyetü 'l-'Ukûl*, telif tarihi.

[3] Zerkân, a.e., s. 122. Bizden önce Muhsin Abdulhamid de (**er-Râzî Müfessiran**, s. 46) buna dikkat çekmiştir.

[4] **el-Mebâhis**, c. I, s. 306; **el-Muhassal**, s. 292; **el-Münâzarât**, s. 60; **Tahsîlu'l-Hak**, vr. 250a; **Lübâbu'l-İşârât**, s. 52; **el-Ba's ve'l-Halk**, vr. 40a; **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme**, c. II, s. 187; Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a; Tûsî, a.e., vr. 137a; İbn Hallikân, a.e., s. 249; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Taşköprü Zâde, a.e., c. I, s. 278; c. II, s. 104; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 94; Bağdatlı, a.e., s. 107; Brockelmann, a.e., s. 369.

[5] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Bağdatlı, a.e., s. 107 (ayrı bir eser zannıyla); Cemîl, a.e., s. 150; Müderris, a.e., s. 300.

virmektedir. Ömrünün bir kısmını bu eserin metnini derinlemesine (ve dolayısıyla, İbn Sînâ'nın diğer eserlerini) incelemekle geçirmiş ve sırlarını açığa çıkarmış olan Râzî, isteklilere doğruyu gösterebilmek amacıyla, uzun süreden beri istihrac ettiği bilgiler doğrultusunda bu eseri şerh etmeyi, daha doğrusu, daha önce yazdığı fakat düzensiz notlar şeklinde bulunan geniş hacimli şerh çalışmasını özetleyip telif bir eser haline getirmeyi düşünmektedir. İmâduddîn İbnu'l-Vezzân'ın bu şerhin tamamlanmasına yönelik isteğini görünce, son şeklini vererek şerh çalışmasını tamamlar ve ona ithaf eder.[2]

Konu: *el-İşârât*'ın 10 "menhec" altında mantık ilmini ele alan ilk kısmı ve yine 10 "namt" altında tabiiyyât ve ilâhiyyât ilimlerini işleyen ikinci kısmı, metin cümleleri ilk önce İbn Sînâ'nın düşüncesine uygun şekilde "tefsir" başlığı altında açıklanarak, ardından da tenkitleri yapılarak şerh edilmiştir.

Şerh, içerdiği tenkitlerin çokluğu sebebiyle "cerh" diye de nitelendirilmiştir.[3] Râzî'nin, bu şerhle aynı yıllar içinde yazılmış olan *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'si ise, yazılış amacı ve üslûbu açısından farklılık arzeder. Yine, bu şerhten yaklaşık 20 sene sonra yazılmış olan *Lübâbü'l-İşârât* içerisinde, bu şerhte bulunan tenkitlerin birçoğunun bulunmaması, Râzî'nin fikirlerindeki değişiklikten değil, eserin yazılış amacı ve uslûbundan kaynaklanmaktadır. Nitekim, Râzî *Lübâbü'l-İşârât*'ta "Bu kitabın tabiiyyât ve ilâhiyyât meseleleriyle ilgili ince konularını ve derin sırlarını *Şerhu'l-İşârât*'da genişçe ele aldık. Okuyucuya bu kitapta sunacaklarımız, o kitaptakilerin (yani *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'takilerin) ister doğru, ister yanlış olsun sadece telhîsinden ibarettir. Şu var ki bazı ilave bilgilere de yer vereceğiz".[4]

Çalışmalar: Râzî'nin bu eseri İslâm Felsefesi tarihinde bir silsile oluşturan *Tehâfütler* arasındaki "muhâkemât" çalışmalarına benzer eserlerin yazılmasına sebep olmuştur.

Önce, Seyfüddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) *Keşfu't-Temvîhât fî Şerhi't-Tenbîhât*[5] ve/veya *el-Meâhiz 'alâ Fahriddîn er-Râzî fî Şerhi'l-İşârât*[1] adıyla bir/veya iki eser

---

[1] *el-Mahsûl, el-Mebâhis, Nihayetu'l-'Ukûl, el-Mulahhas* eserleriyle aynı dönemde yazıldığına daha önce işaret edilmişti.

[2] **Şerhu'l-İşârât**, Konya Bölge Yazma Eserler ktp., no: 2559, vr. 1b.

[3] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 94.

[4] **Lübâbü'l-İşârât,** s. 52.

[5] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 651; Bağdatlı, a.e., c. I, s. 707; **İzâhu'l-Meknûn,** c. II, s. 358.

kâleme almış, onun ardından Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) Seyfüddîn el-Âmidî'den de istifade ederek[2] *Hallu Müşkilâti 'l-İşârât* adlı *el-İşârât* şerhini yazmıştır.[3] Büyük ihtimalle Ahmed b. Ebû Bekr en-Nahcivânî'nin (651/1253 'de hayatta) *el-Ecvibe 'ani 'l-İşkâlât* (veya:... *'ani 'l-İ'tirâdât*) ya da *Zübdetü 'n-Nakd ve Lübâbu 'l-Keşf* adlı eseri[4] de aynı mahiyetteki bir çalışmadır.

Daha sonra Râzî ile Tûsî'nin şerhleri karşılaştırmalı olarak Bedrüddîn Muhammed el-Yemânî et-Tusterî (ö. 732/1332) *el-Muhâkeme*'yi kâleme almış[5], ardından yine aynı amaçla Kutbuddîn er-Râzî et-Tahtânî (ö. 766/1364) en çok okunan *el-Muhâkemât*'ı yazmıştır ve bu eser üzerinde İbn Kemal Paşa'nın (ö. 940/1533) hâşiyesi vardır.[6] Yine, Kutbuddîn'in eseri üzerine Habîbullah Mirzâ Cân eş-Şîrâzî (ö. 994/1585) hacimli bir hâşiye kaleme almıştır.[7] Cemâlüddîn Muhammed el-Hânsârî (1071/1660'ta hayatta) de Mirzâ Cân'ın eseri üzerine hâşiye yazmıştır.[8]

Esasen bu tür çalışmalar Râzî ve Tûsî karşılaştırmasına dayanan müstakil kitaplar ve makalelerle asrımızda da devam etmektedir.[9] Fakat, gerek eski gerekse yeni çalışmaların birçoğunda dikkati çeken ortak nokta, bu karşılaştırmalar yapılırken, Râzî'nin sadece bu şerhteki ifadelerinin temel alınmış ve onun *Şerhu 'l-İşârât* ile aynı dönemde yazılmış diğer eserlerine müracaat edilmemiş olmasıdır. Nitekim, Râzî'nin *el-Muhassal*'ı ile Tûsî'nin *Telhîsu 'l-Muhassal*'ını esas alan karşılaştırmalarda da durum pek farklı değildir.

Yazma nüshalar: Beyazıt/Veliyyüddîn, no: 2168 (376vr., 25 st., 596 h., Herat), İzmir Milli Ktp., no: 651 (242 vr., 25 st., 599 h.); Sül./Lâleli, no: 2520 (198 vr., 28

---

[1] Kıftî, a.e., s. 161; Taşköprü Zâde, a.e., c. II, s. 160.

[2] Safedî, a.e., c. I, s. 181.

[3] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 95.

[4] Brockelmann, a.e., c. V, s. 24-25. Bu zatın, Râzî'nin *el-Kânun* şerhi üzerine yaptığı çalışmasının adı da *el-Ecvibe an İşkâlâti* -veya *İ'tirâdâti- 'l-İmâmi'r-Râzî fî Şerhi 'l-Kânûn*'dur ve bu ihtimali güçlendirmektedir. Tabiiyyat kısmından itibaren başlayan bu eserin bir nüshası, Köprülü, no: 875'te mevcuttur.

[5] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 95; Bağdatlı, a.e., c. II, s. 148.

[6] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 95.

[7] Kutbuddîn ve Mirzâ Cân'ın eserleri İstanbul'da 1290/1873'te birlikte basılmıştır.

[8] Müellif hattıyla yazılmış bir nüshası Sül./Lâleli, no: 2492'de mevcuttur. Hacı Selim Ağa, no: 649'daki nüshası ise *ed-Dürratü 'l-Fâhira* adını taşır.

[9] Bunların bazılarına "Râzî Hakkında Asrımızda Yapılmış Olan Çalışmalar" başlığı altında işaret olunmuştur.

st., 600 h., Tebriz); Sül./Yeni Camii, no: 764 (285 vr., 25 st., 624 h.); Köprülü, no: 873 (216 vr., 23 st., 653h.). Bunların haricinde 10 nüsha daha tespit edilmiştir.

Baskılar: İstanbul 1290/1873 (hamişte), Kahire 1325/1907, 2 cilt halinde.

Düzeltme: Eserin Tûsî'nin *el-İşârât* şerhinin hâmişinde yer alarak gerçekleştirilen İstanbul baskısını esas alarak, *el-İşârât*'ın sadece tabîiyyat ve ilâhiyyât kısımlarının şerh edildiğini belirtmek[1] yanıltıcı olabilir. Çünkü, Râzî (ve aynı zamanda Tûsî), eserin mantık bölümünü de şerh etmiştir.[2]

ŞERHU (KÜLLİYÂTİ)'L-KÂNÛN [3] (A)

Telif tarihi: 573-574/1177-1178 arası.[4]

İthaf: Sikatüddîn Abdurrahman b. Abdulkerîm es-Serahsî için telif edilmiştir.[5]

Konu: Tamamlanmamış olduğu belirtilen[6] bu eser İbn Sînâ'nın *el-Kânûn* adlı eserinin tıp ilminin teorik yönünü; genel esaslarını konu edinen ve pratik tıbba hazırlık mahiyetindeki "külliyat" kısmının şerhinden, daha doğrusu, cerhinden ibarettir.

Çalışmalar: Ahmed b. Ebû Bekr en-Nahcevânî (651/1253'te sağ), Râzî'nin şerhinde geçen şüphe ve itirazlara cevap veren bir hâşiye çalışması yapmıştır.[7]

Abdullatîf el-Bağdâdî (ö. 629/1231) Râzî'nin bu şerhine çok ağır ifadeler içeren bir reddiye kâleme almıştır.[8]

Yazmalar: İ. Ü. Merkez Ktp., no: 4743/1 (1b-163b, 24 st., 608 h. Talebesi Abdulcebbâr el-Cîlî tarafından Râzî'nin müsveddelerinden istifadeyle istinsah edilmiştir bu nüsha, diğer nüshalardan farklılık arzeder.) no: 3522 (224 vr., 17 st., 7.

---

[1] Anawati, "Fakhr al-Dîn al-Râzî", **EI** (İng.), c. II, s. 753; Yavuz, **DİA**, c. XII, s. 93.

[2] Nitekim, Râzî buna işaret eder. Bkz. **Şerhu'l-İşârât**, s. 8, 114, 292.

[3] **el-Mebâhis**, c. I, s. 386; c. II, s. 165, 212, 270, 420; **el-Mulahhas**, vr. 339a, 340 b; Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55ab (Biri *Kânun* şerhi diğeri *Külliyâtü'l-Kânûn* şerhi olmak üzere iki ayrı eser olarak kaydeder); İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; İbn Hallikân, a.e., s. 249; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 312; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 152.

[4] *el-Mebâhis*'te bu esere atıfta bulunulduğuna dayanılarak, Râzî'nin seferleri gözönüne alındığında bu iki tarihten biri olmalıdır. Kıftî ve ondan naklen İbnu'l-'İbrî, h. 580 sonlarında (hudûd) yazıldığını nakleder. Fakat, bu eserinde ithaf nedenlerini açıklarken kullandığı ifadeler, bizlere, ilk tarihin ipuçlarını vermektedir.

[5] **Şerhu Külliyâti'l-Kânûn**, İ. Ü. Merkez Ktp., no: 3522, vr. 2b-3a; Kıftî, a.e., s. 153; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; İbnu'l-'İbrî, **Târîhu'l-Muhtasari'd-Düvel**, s. 240.

[6] Kıftî, İbnü'ş-Şa'âr ve İbn Ebî Usaybi'a.

[7] Sül./Ayasofya, no: 3545 ve 3721'de nüshaları mevcuttur.

[8] Bursa Eski Eserler / Hüseyin Çelebi, no: 823/1'de (23 vr., 17 st., 622 h.) varakları takdim tehire uğramış eksik bir nüshası mevcuttur.

yy.); Konya Yusuf ğa, no: 4980 (195 vr., 21 st., 621 h.); Sül./Ayasofya, no: 4850 (86 vr., 21 st., 613 h.); Manisa/Muradiye, no: 1767 (155 vr., 24 st., 667 h.). Ayrıca, iki nüsha daha tespit edilmiştir.

ŞERHU MUSADERÂTİ OKLÎDES [1]

-- Musâderâtu Oklîdes[2]

Müslüman bilginlerin Geometri alanında üzerinde en çok çalışma yaptıkları eserlerden biri olan Oklîdes (Euclides)'in *Elementa* adlı eseri, *Kitâbu'l-Üstukussât, Kitâbu'l-Usûl, Kitâbu'l-Erkân, Kitâbu Oklîdes* veya *Oklîdes* diye İslâm dünyasında tanınmış olup, Geometri ile ilgili 15 makale ihtiva etmektedir.[3] Bu eserin "musâderât"ı (postulat) üzerine İbnu'l-Heysem'in (ö. 430/965 civarı) yazdığı şerh meşhurdur. Râzî'nin, hem Oklîdes'in eserini hem de İbnu'l-Heysem'in *Şerhu'l-Musâderât*'ını, bunların yanısıra Batlamyus'un, Ablûniyûs'un (Apollonius) Arşimîdes'in (Archimedes) eserlerini de incelediği anlaşılmaktadır.[4] Düşünürümüzün, Oklîdes ve İbnu'l-Heysem'e yönelik sadece *el-Metâlib*'deki tenkitleri bile müstakil bir eser meydana getirecek seviyededir. Râzî, bu konuyla ilgili müstakil bir eserine atıfta bulunmuyor ise de, Kıftî'nin bu tür eserlere aşina ve de çok değer veren biri olduğu düşünülürse, Râzî'nin böyle bir eserinin olduğu hususunda şüpheye düşmek[5] makul görünmemektedir.

ŞERHU'N-NECÂT [6] (A)

Tûsî'nin listesi hariç, bu ismi belirten başka bir kaynak tespit edilememiştir. Bu yüzden, durumu açığa kavuşturacak kesin bilgiler şu an için mevcut olmadığından, şüpheyle kaşılanması doğru görünmektedir.[1]

---

[1] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a; Tûsî, a.e., vr. 137a.

[2] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Bağdatlı, a.e., s. 108; Cemil, a.e., s. 154.

[3] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 137-139; İzgi, **Osmanlı Medreselerinde İlim**, c. I, s. 285-286; ayrıca İbnu'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 327-328; Kâdî Sa'îd (Ebû'l-Kasem et-Tağlebî), **Tabakâtü'l-Ümem**, Beyrut 1985, s. 86-87; Kıftî, a.e., s. 46-48; İbnu'l-'İbrî, a.e., s. 38; Hârezmî, **Mefâtîhu'l-'Ulûm**, s. 225; İbn Haldun, **el-Mukaddime**, s. 538.

[4] Bkz. **el-Mebâhis**, c. I, s. 539, 548; **el-Muhallas**, vr. 237; **el-Mefâtîh**, c. XII, s. 101; c. XIV, s. 117; **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme**, c. II, s. 62; **el-Metâlib**, c. I, s. 44-46; c. VI, s. 48, 76-82, 97, 147, 153, 154, 165, 166, 184, 194.

[5] Zerkân, a.e., s. 131; Uludağ, a.e., s. 60.

[6] Tûsî, a.e., vr. 137b; Cemil, a.e., s. 152. Fakat, Cemil el-'Azm'ın kaynakları ve araştırdığı kütüphane fihristleri gözönüne alınırsa, (düzeltmede belirtilecek olan) başka bir müellifin *Şerhu'n-Necât*'ını kastettiği anlaşılmaktadır.

Düzeltme: Sül./Ayasofya, no: 2341'deki nüshaya işaretle Râzî'ye ait olarak gösterilen *Şehu'n-Necât*[2], Zerkân'ın da tespit ettiği üzere düşünürümüz Râzî'ye ait değildir. Belirtilen nüshanın 1a varağındaki "Fahruddîn er-Râzî" ibaresi yanlış olduğu gibi, tespit fişine ve dolayısıyla, kataloglara geçen "Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî" ifadesi de yanlışlıklara neden olmuş hatalı bir tespittir. Zira mezkur nüshanın 1b varağında sarih şekilde belirtilen yazar ismine bakıldığında ve metin karşılaştırması yapıldığında[3] bu nüshanın Fahruddîn Muhammed b. Ali b. Ebû Nasr el-İsferâyînî en-Nisâbûrî'ye (750/1349'da sağ) ait olduğu görülecektir. Bohar, no: 316'da gösterilen[4] nüsha da aynı kişiye ait olmalıdır.

ŞERHU NEHCİ'L-BELÂĞA [5] (A)

Şî'a'nın önde gelen âlimlerinden eş-Şeyhu'l-Müfîd diye meşhur Muhammed el-'Akberî'nin (ö. 413/1022) öğrencilerinden Ali eş-Şerîf el-Murtedâ (ö. 436/1044) tarafından, Hz. Ali'nin sözlerini biraraya toplamak amacıyla kaleme alınmış olan ve edebî yönüyle de dikkati çeken *Nehcü'l-Belâğa*'daki ifadelerin Hz. Ali'ye aidiyeti konusu halen tartışmalıdır.

ŞERHU SAKTI'Z-ZEND [6] (A)

Tamamlanmamış olduğu belirtilen[7] bu eser, Mütenebbî'nin görüşlerine yakınlığıyla ve şüphecilik yönüyle meşhur Ebû'l-'Alâ el-Ma'arrî'nin (ö. 449/1057) üç bölümden oluşan divanının *Saktü'z-Zend* isimli ikinci bölümünün (ki bu ve diğer iki bölüm yani *el-Lüzûmiyyât* ve *Dav'u's-Sakt* ayrı nüshalar halinde de mevcuttur) şerhinden ibarettir. Ebû'l-'Alâ'nın gençlik döneminin ürünü olan bu bölümde 3000 beyt mevcuttur[8] ve birçoklarınca edebî yönü asıl alınarak şerh edilmiştir. Dinî yönü husu-

---

[1] Zerkân, a.e., s. 124-125.

[2] Uludağ, a.e., s. 64.

[3] Karşılaştırma için kullanılan nüsha: Rağıp Paşa, no: 715. Aynı eserin başka nüshaları da mevcuttur.

[4] Brockelmann, a.e., c. V, s. 21.

[5] Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Şehrezûrî, a.e., vr. 265b (Hepsi de tamamlanmamış olduğunu kaydeder); Bağdatlı, a.e., s. 108; Cemîl, a.e., s. 152.

[6] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; İbn Hallikân, a.e., s. 249; Safedî, a.e., s. 255; Taşköprü Zâde, a.e., s. 104; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 993; Cemîl, a.e., s. 152.

[7] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470

[8] Yâkût, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, c. I, s. 330.

sunda lehte ve aleyhte çok şeyler söylenilmiş olan[1] Ebû'l-'Alâ, Râzî nazarında Kur'ân'a muarazada bulunan altmak mülhidlerden biri olarak görüldüğüne göre[2], daha çok tenkitler içeren ve özellikle de edebî yönü üzerinde durulan bir şerh çalışması olduğu söylenebilir.

Yazma nüsha: (Mısır) Suhaç Ktp., no: 467[3], Tahtavî/Edeb, no: 131.

ŞERHU 'UYÛNİ'L-HİKME [4] (A)

-- Cerhu 'Uyûni'l-Hikme [5]

Telif tarihi: Zülhicce 605-Muharrem 606/Haziran-Temmuz 1209.[6]

---

[1] Bkz. Yâkût, a.e., c. I, s. 295, 356.

[2] **İşârâtü'n-Nüzzâr**, vr., 81b. *el-Mefâtîh*'te ona karşı daha ılımlı bir tavır sergiler. Bkz. **el-Mefâtîh**, XXX, s. 278.

[3] Zerkân, s. 102

[4] **Tahrîru'l-Vidâd (Mektup)**, vr. 232a; Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137b; İbn Hallikân, a.e., s. 249; Safedî, a.e., s. 255; Sübki, a.e., s.87 (son iki yazar, *'Uyûnu'l-Hikme* şeklinde kaydetmiştir); Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1186; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 152.

[5] Handmîr, a.e., s. 331. Handmîr'in kaydettiği şekliyle bu isim, şerhin mahiyetini işaret edercesine anlamlı ve anlamlı görünüyorsa da, *Habîbu's-Siyer*'in yazmasındaki veya dizgisindeki bir hata sonucu, böyle kaydedilmiş olabilir. Zira, Arapça yazılımı açısından "şerh" ve "cerh" kelimeleri yakınlık arz eder.

[6] Bu tarihi belirlerken temel aldığımız bilgiler şunlardır: *el-Metâlib*'in 6. kitabı olan *el-Heyûlâ*'nın ferağ tarihi 12 C. Âhir 605'tir. 7. kitâbı olan *el-Ervâhu'l-İlîye ve's-Sâfile (en-Nefs)*'nin ise, 4 Recep 605'tir. Ayrıca, 7. kitapta 6. kitaba atıfta bulunur (c. VII, s. 14). Şu halde *el-Metâlib*'in en hacimli kitabı olan 7. kitap (yaklaşık 430 s.) 21 gün içinde yazılmıştır. Bu husus, Râzî'nin ince ve hızlı yazdığını vurgulayan ifadelerin abartı olmadığının da ispatı niteliğindedir.

Yine 7. kitapta *el-Ahlâk* kitabının henüz yazılmadığı, fakat, yazılması planlandığı için ona göndermede bulunulduğu (c. VII,s.127), 8. kitap olan *en-Nübüvvât*'ta da, düzenlenmesi planlanan *el-Cebr ve'l-Kader*'in henüz yazılmadığı, fakat, önceden atıfta bulunulduğu görülür (c. VIII, s. 11). *el-Cebr ve'l-Kader*'in müellif ferağı belli değil ise de, talebesi Abdulcebbâr el-Cîlî'nin istinsah ferağ tarihi 606 Muharrem sonlarıdır.

Râzî, *Mefâtîh*'te *el-Cebr ve'l-Kader*'e göndermede bulunur.(c. XIII, s. 128). Düşünürümüz, insan üstü diyebileceğimiz bu telif faaliyetleri sonunda, hastalığının şiddetli döneminde yani 21 Muharrem 606'da vasiyetini imlâ ettirmiş ve vefat edeceği 1 Şevval 606'ya kadar (8 ay 10 gün boyunca) hastalığı devam etmiştir (İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 466).

Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme* eserinde *el-Metâlib*'e (c. II, s. 87; c. III, s. 100) ve *el-Halk ve'l-Ba's*'a (c. II, s. 126) atıfta bulunduğu gibi *el-Cebr ve'l-Kader* eserine de şerhin sonunda (c. III, s. 96) atıfta bulunur.

Bu bilgiler bizi şu sonuçlara iletmektedir: Râzî, 4 Recep 605 ile en geç, 606 Muharrem başları arasındaki 6.5 ay içerisinde (sırasıyla) *en-Nübüvvât*, *el-Cebr ve'l-Kader* ve *el-Ahlâk*'ın yanısıra *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*'yi kâleme almış olmalıdır. Bu sırada, tefsirini tamamlama gayretleri de devam etmektedir. Bu durumda *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*'nin *el-Ahlâk*'dan ve dolayısıyla, eksik kalan *el-Metâlib*'den sonra, 605 Zülhiccesi ile 606 Muharremi arasında yazıldığı ortaya çıkar ki, bu yüzden, ömrünün son aylarında, dostu Sadruddîn es-Serahsî'ye gönderdiği mektubun haricindeki eserlerinde bu şerhe yönelik bir atfı bulunmamaktadır.

Râzî'nin, şerhin başlarında (c. I, s. 141) "aradan geçen süre, 30 senеyi bulmadığı halde, kendi eserleri üzerinde tahrifler yapıldığı"ndan sözetmesine gelince, Zerkân buna dayanarak ve Râzî'nin 20

Telif sebebi ve ithaf: Râzî, birbirini izleyen seyahatleri esnasında yazdığını belirttiği[1] bu eserini, "hakîm" diye nitelediği ve kıymetli arkadaşlarından, yakın dostlarından biri olarak tanıttığı öğrencisi Muhammed b. Rıdvan b. Minûçihr'in ısrarlı talepleri sonucunda yazmıştır. Dedesi Şirvan meliki (emiri) olan[2] bu zat, *'Uyûnu'l-Hikme* kitabının anlaşılması zor yerlerinin açıklanmasını talep etmiş ise de, Râzî, özür beyan ederek bu isteği hemen yerine getirmeyip, tehir etmiştir. Bu tehirin ve geri duruşun sebebleri, Râzî'nin kendi ifadelerine göre şöyledir:

Uyûnu'l-Hikme kitabı öyle kolayca şerhedilebilecek türden bir kitap değildir. (Râzî, birazdan bu konuya açıklık getirecektir).

Râzî, kitaptaki ifadelerin, ister açık olsun isterse imâlı olsun, muktezasına karşıdır. Bu haldeyken kitabın ifadeleriyle barışık ve hatalarını örtücü tarzda bir şerh yapsa, insanların yanlışa ve taassuba yönlendirilmesine rıza göstermiş gibi olacaktır. Canla başla çalışıp ciddî bir şekilde (hatalarını) açıklamaya kalksa bu sefer de (şahsına karşı) aşağılayıcı ve aşırı sözlere maruz kalacaktır. (Zira, İbn Sînâ'nın, hikmetle uğraşanlar arasındaki yerleşik ve etkin üstünlüğü devam etmektedir).

---

yaşlarında telife başladığını öngörerek, şerhin h. 590-595 arasında yazıldığını belirtir. Zerkân'ı yanılgıya düşüren husus, Râzî'nin bu şerhte *el-Metâlib*'e atıfta bulunduğunu görmemiş olması ve *el-Cebr ve'l-Kader*'in telif tarihini araştırmamış olmasıdır. Ayrıca, 20 yaşını esas alması da hatalıdır. Zira Râzî, ilk eserini değil, muhtemelen *el-Mahsûl*, *el-Mebâhis*, *en-Nihâye*, *el-Mulahhas* gibi meşhur olmuş eserlerini kastederek bunların üzerinden 30 seneden az bir süre geçmeden tahrifler yapıldığını vurgulamaktadır. Yani 575-576 arası te'lifatını kastetmiş olmalıdır ki, tespit ettiğimiz tarihe (h. 605-606) işaret etmektedir.

[1] **Tahrîru'l-Vidâd (Mektup)**, vr. 232a.

[2] *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme* baskısındaki ifade "Muhammed b. Rıdvân b. Muhammed b. melik Tengrevan" şeklindedir. Aslında bu, bir dizgi hatası olmalıdır. Zira, Ahmed Hicâzî bir sayfa sonraki dipnotta bu ismi "Muhammed b. Rıdvan b. Menûçihr melik Şirvân" şeklinde kaydetmektedir. Köprülü no: 884 vr. 1b'de de böyle geçmektedir. Aynı eserin kadim tarihli nüshalarına müracaat ettiğimizde ise, "Muhammed b. Rıdvân b. Minûşehr melik Şirvân" (Sül./Hacı Beşir Ağa, no: 101 vr. 1b, istinsah: 665 h.) ve "Muhammed Rıdvân b. Minûçihr melik Şirvân" (Sül./Hekimoğlu, no: 586, vr. 1b, istinsah 641 h.) ifadeleriyle karşılaşıyoruz. Zerkân'ın, mikrofilminden nakilde bulunduğu Escurial nüshasında ise "Muhammed b. Rıdvân b. Minûçihr melik Şirvân" şeklinde geçmektedir. (Zerkân, a.e., s. 82). Chester Beatty, no: 3593 nüshasına dayanılarak "Şirvânşâh Muhammed b. Rıdvân b. Menûçihr için bu kitabı telif etti" ifadesi, kataloğu hazırlayana ait olmalıdır. O halde, baskınüshadaki "Tengrevan" kelimesi hatalıdır.

Adı geçen Minûçihr'in ise büyük ihtimalle, Anadolu Selçukluları devrindeki Azerbeycan emîrlerinden biri olduğunu ve 499/1105'te hayatta olduğunu biliyoruz (Bkz. Sümer, **Türk Devletleri Tarihinde Şahıs Adları**, c. II, s. 724). Râzî'nin bu şerhi yazdığı senelerde, Muhammed adlı bir Şirvan melikinin var olduğuna dair bilgi tespit edilememiştir. O halde, "melik" kelimesini "Muhammed" kelimesinin bedeli olarak ötre harekelemek ve böylece, Muhammed'i, Şirvan meliki olarak takdim etmek (Bkz. Uludağ, a.e., s.65; Yavuz, **DİA**, c. XII, s.93) yerine, "Minûçihr" kelimesinin bedeli olarak esre harekelemek ve Şirvan meliki olan şahsın Minuçihr olduğunu kabul etmek daha doğru olmalıdır. Zira, Muhammed, bir melik olsaydı, diğer meliklere, emirlere, vezirlere yaptığı gibi, ona da

Kitap, doğru bir yol (sırat-ı müstakîm) ve uygun bir usul (menhec-i kavîm) üzere yazılmadığı gibi, hacmi de küçüktür. Fakat, cumhûrun nazarında "hacmi küçük, ilmi çok" diye nitelendirilmektedir. Çünkü, onlara göre bu kitabın yazarı (İbn Sînâ), bu alandaki "büyük isim"dir. Bu yüzden birçokları kitabın sırlarını, manalarını, hakikatlerini öğrenmek için büyük bir talep hali içindedir.

Kitabın lafızları, ifadeleri veciz ve kısadır, anahtar kavramlar alışılmış ve meşhur olmuş tarzda değildir. İfadelerdeki hedefler, bilinegelen ayrıntılarla belirlenmemiştir. Maksatlar, anlaşılabilir ve sarih lafızlara dayanmamaktadır. Dolayısıyla, herkes kendi görüş ve anlayışına göre bu kitabı açıklamaktadır.

Bunun bir sonucu olarak da, "buradan maksat şudur..." diye akıl ve hayaline geleni "hâşiye" (not) düşmekteler, onlardan sonra gelenler ise, onlardan daha bilgisiz olduklarından, çoğukez bu haşiyeleri kitabın metninden zannetmekte ve (istinsah yaparken) metne dahil etmektedirler. Bu durum, her türlü hataya sebep olmaktadır.

Bu tür tahrifler, üzerinden henüz 30 sene geçmemiş olan kendi eserlerinde bile görüldüğüne göre, üzerinden 150 seneden fazla geçmiş olan bu eserde hiç şüphesiz çok daha fazlasıyla mevcut olacaktır.

Ayrıca, kitabın içinde İbn Sînâ gibi üstün bir fikir ve görüş sahibi tarafından söylenmesi düşünülmeyecek birçok yanlış ifade vardır.

İşte, bütün bu mazeretlerin, Muhammed b. Rıdvân'ı isteğinden çevirememesi sonucu Râzî, bu eseri şerh etmiştir.[1]

Konu: Eser, mantık, tabiiyyât ve ilâhiyyât bölümlerinden ibaret olan metnin şerhidir.[2] Şerh yapılırken çok titiz bir çalışma sergilenmiş, her bir metin cümlesi "tefsir" ifadesi altında açıklanmış, "mesele"ler şeklinde alt başlıklar oluşturulmuş, İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden karşılaştırmalar yapılarak, öncelikle onun felsefî düşüncesine uygun tarzda açıklalamalar yapılmış, sorular ve cevaplar sunulmuş, birçok yerde de tenkitler ortaya konulmuştur.

Râzî'nin biraz olsun övgülü cümleler kurması icab ederdi. Yaş itibariyle Râzî'den küçük ve ona talebe olan devlet ricaline ithaf ettiği eserlerde dahi, övgü sözlerine yer verdiğini biliyoruz.

[1] **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme**, c. I, s. 40-42.

[2] *'Uyûnu'l-Hikme* metni, 13 yazmadan istifdeyle H. Ziya Ülken tahkikiyle İ. Ü. Edebiyat yayınları arasında (Ankara 1993), Mücteba Minevî tahkikiyle Tahran'da 1953'te (Akâ Bozorg, **ez-Zerî'a** c. XV, s. 381), Ahmed Bedevî tahkikiyle 1954'te Kahire'de ve tekrar baskısı 1980'de yayınlanmıştır.

Râzî bu eserin çok küçük hacimli olmasına rağmen, içerisinde çok sayıda faydasız tekrarlar bulunmasından şikayet eder.[1]

Yazma nüshalar: Topkapı/Ahmed III, no: 3246 (192 vr., 19 st., 625 h.); Topkapı/Emanet, no: 1696/2 (13a-214b, 23 st, kıraat kaydı 651 h.); Sül./Hekimoğlu, no: 856 (160 vr., 23 st., 641 h.); Sül./Hacı Beşir Ağa (Eyüp), no: 101 (146vr., 27 st., 665h); Köprülü, no: 884 (270 vr., 19 st., 7. asır, sonu eksik). Kütüphanelerimizde beş nüshası daha mevcuttur.

Baskı: Kahire 1413/1992 (A. H. es-Sekâ tahkikiyle, üç cilt bir arada), daha sonra aynı baskıdan ofset olarak Tahran 1415/1994'te yayınlanmıştır.

Düzeltme 1: Râzî'nin bu şerhinin Ebû'l-Ferec İbnu'l-'İbrî (Bar Hebraeus) (ö. 685/1286) tarafından Süryanca'ya çevrildiği belirtilir[2] ise de bu bilgi bir yanlış anlamadan ibarettir.[3]

Düzeltme 2: Gurgis Awad'ın *Şerhu Hikmeti'l-'Ayn* adıyla Chester Beatty no: 3593'te Râzî'ye ait gösterdiği ve "İbn Sînâ'nın *Hikmetü'l-'Ayn* adlı felsefî risâlesinin şerhidir" diye açıklamada bulunduğu eser[4] esasen, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme* 'den başkası değildir.

---

[1] A.e., c. II, s. 72, 81, 96, 133, 136.

[2] Zerkân, a.e., s. 83; Uludağ, a.e., s. 65.

[3] Bu hususta kaynak gösterilen George Anawati'nin *Mûellefâtü İbni Sînâ* eserine müracaat ettiğimizde, *'Uyûnu'l-Hikme* şerhlerini sayarken en son, Râzî'nin şerhini zikrettiğini, ardından (*'Uyûnu'l-Hikme* metnini kastederek) ondan bazı parçaların Margoliouth tarafından *Analecta or. ad. Poet. Arist.* İçerisinde yayınladığını belirttiğini görüyoruz. Sonra da İbnu'l-'İbrî tarafından Süryanca çevrisi hakkında *Baumstrak, Syr. Lit.*, 317, no:2'ye bakılmasını söylüyor.Bkz. Anawati, a.e., Kahire 1950, s. 81.

Brockelmann'ın eserine, kontrol amacıyla, göz attığımızda, Anawati'nin sunduğu ifadelerin aynen buradan alındığı ortaya çıkıyor. Brockelmann, Râzî'nin şerhinin yazma nüshalarını belirttikten sonra, başka bir şerh bulunmadığı için, "ondan bazı parçalar" diyerek *'Uyûnu'l-Hikme'* metninin yayın ve tercümesine işaret etmektedir. Dolayısıyla, İbnu'l-'İbrî, Râzî'nin şerhini değil, söz konusu *'Uyûnu'l-Hikmei*'nin bazı parçalarını Süryanca'ya çevirmiştir.

Böylece, Anawati de Brockelmann da eserlerindeki bilgi sıralaması yanlış anlaşılarak kaynak gösterilmiştir.

[4] Awad (Gorgis), **ez-Zehâiru'ş-Şarkıyye**, Beyrut 1999 (dâru'l-Garbi'l-İslâmî), c. IV, s. 493.

ŞERHU'L-VECÎZ [1] **(A)**

Gazzâlî'nin, Fıkıh metodolojisi alanında meşhur olan *el-Mustasfâ* ve *el-Menhûl*'ü gibi, Şafi'î fıkhında kabul görmüş olan *el-Vecîz* adlı eseri, Râzî tarafından şerh edilmeye başlanmış fakat, tamamlanamamıştır. İbadetler ve nikâh konusu üç ciltte işlenmiş[2], yani eserin yarısı şerh edilmiştir.[3]

ŞİFÂU'L-'AYY MİNE'L-HİLÂF [4]

-- Şifâu'l-'İyy ve'l-Hilâf [5]

İsminden başka herhangi bir bilgi tespit edilememiştir.

TA'CÎZÜ'L-FELÂSİFE [6] **(F)**

-- Tehcînü'l-Felâsife [7]

Düzeltme: Râzî'nin, Farsça eserleri de dahil olmak üzere, tüm eserlerini isimlendirirken daima Arapça (terkipli) isimler kullanması dikkate alındığında, yalnızca Kıftî'nin eserinde belirtilen *Tehcîni Ta'cîzi'l-Felâsife* isminin, *Ta'cîzü'l-Felâsife* ismiyle anlam açısından tezat oluşturması şu kısa tahlille çözülebilir: *Tehcîn u Ta'cîz-i Felâsife* şeklindeki isim mümkünse de Farsça terkip olduğundan, bu ihtimali ele almıyoruz. *Tehcînü Ta'cîzi'l-Felâsife* şeklindeki Arapça terkipli isim için, bu ismin geçtiği *İhbâru'l-'Ulemâ*'nın tahkikli baskısına baktığımızda, temel alınan yazma nüshaların dördünde "ta'cîz" ibaresinin olmadığını görüyoruz.[8] Bu yüzden, ismin *Tehcînü'l-Felâsife* olarak belirlendiğini söyleyebiliriz. Fakat, Kıftî hariç, diğer kaynaklarımızda *Ta'cîzü'l-Felâsife* isminin zikredilmesi ve yazma eserlerde müstensihlerce yapılan hataların, yazılım açısından "tehcîn"( ) ve "ta'cîz" ( ) kelimesinin yakınlığına yansıması göz önüne alındığında, asıl ismin *Ta'cîzü'l-Felâsife* olarak belirlenmiş olması daha makul görünmektedir. Bu itibarla, eser adının *Tehcînü*

---

[1] Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; İbn Hallikân, a.e., s. 249; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Taşköprü Zâde, a.e., s. 204; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, 2002; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 152.

[2] Kıftî, İbnü'ş-Şa'âr, İbn Ebî Usaybi'a ve Cemîl, aynı sayfa ve varaklar.

[3] Dâvûdî, a.e., c.II, s.218. Üdfüvî isc. bu eksik şerhin 16 cilt gösterir (**el-Bedru's-Sâfir**, vr.141a).

[4] Kıftî, a.e., s.192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a; Cemîl, a.e., s. 152.

[5] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Bağdatlı, a.e., s. 107.

[6] İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 151.

[7] Kıftî'nin *İhbâru'l-'Ulemâ*'sının bazı yazmalarından hareketle (Bkz. Düzeltme).

[8] Bkz. **İhbâru'l-'Ulemâ** (Leipzig 1903), s. 291, dipnot (d).

Ta'cîzi'l-Felâsife olarak sunulması[1], kelâmcı yönü ağır basan Râzî'yi ve bu eserinin konusunu yanlış anlamaya sevkedecektir.

ET-TAHBÎR FÎ 'İLMİ'T-TA'BÎR [2] (A)

Eserin, Râzî'ye aidiyeti kesin görünmemektedir. Aynı şekilde, Gazâlî'ye aidiyeti de şüpheli durumdadır. Fakat, Ebû'l-Mevâhib İsmail el-Eberkûhî'nin (ö. 763/1362) *Ta'bîr-i Sultânî* eserinde, *et-Tahbîr fî...* adıyla Râzî'ye ait gösterildiği belirtilmektedir.[3]

İrec Afşar tarafından "Râzî'ye nispet edilen" ifadesiyle yayınlanmış olan (Tahran 1354/1975) 200 sayfalık *et-Tahbîr fî...* eserini [4] ve aynı araştırmacının bu hususta ki makalesini[5] görmemiz mümkün olmamıştır.

Ulaşabildiğimiz tek ve eksik nüsha, Köprülü Ktp., no: 853/3 (145b-156, 15 st., 701 h.)'de olup, bu nüshanın içinde bulunduğu mecmuadaki diğer üç eser de Gazâlî'ye aittir. Eser, klasik rüya tabiri kitaplarından tamamıyle farklı olup, rüyanın teorik yönüyle ilgilidir ve İbn Sînâ'nın *el-Feydu'l-İlâhî* adlı eserinde peygamberlik, vahiy, rüya ve mucize kanularındaki felsefî düşüncelerine tepki olarak kâleme alınmıştır.[6] Orijinal fikirler içeren eserin geri kalan kısmında nelere değinildiği ve bu eser ile Tahran baskısının aynı metin olup olmadığı tahkike muhtaçtır.[7]

TAHRÎRU'L-VİDÂD VE TAKRÎRU'L-İTTİHÂD [8] (Ünvan) (A)

-- Mektubu'r-Râzî [9], Nâme-i Râzî [1]

Yazım tarihi: Muharrem-Ramazan 606/Temmuz-28 Mart 1210 arası.[2]

---

[1] Yavuz, **DİA**, c. XII, s. 93.

[2] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 354; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 151.

[3] Pijûh (M. Taki Dâniş), **Fihrist-i Kütüphane-i İhdâî-i Âkâ Seyyid Muhammed Mişkât bâ Kütübhâne-i Dânişgâh-i Tahrân**, Tahran 1332, c. III/1, s. 203.

[4] Rifâ'î, **Mu'cemu'l-Matbû'ati'l-'Arabiyye fî İrân**, s. 599.

[5] "Hâb-gozârî-i İmâm Fahr-i Râzî", **Çeşnâme-i Pervîn**, Tahran 1354/1975, s.47-58.

[6] Köprülü nüshası, vr. 146a.

[7] Zerkân (a.e., s. 135, Bedevî'den naklen) ve Uludağ'ın (a.e., s. 65) işaret ettikleri Kılıç Ali Paşa no: 1326/13'deki nüshaya müracaat ettiğimizde, böyle bir eserin orada bulunmadığını tespit ettik. Brockelmann ise belirtilen numaradaki eserin Gazâlî'ye ait olduğunu belirtir (c. IV, s. 282).

[8] Topkapı/ Ahmed III, no:1461/18 , vr. 136a'da geçen ünvan. Mektuba, bu ünvanın verildiğini kaydeden tek nüsha budur, fakat, Râzî tarafından mı yoksa müstensih tarafından mı verildiği açık değildir.

[9] Ahmed III nüshalarının tespit fişlerindeki şekliyle.

Konu: Nîsâbûr'da mukim Sadruddîn Ali b. Nâsır el-Hüseynî es-Serahsî'ye (575-622/1180-1225) yazılmış bir mektup olup, hemen peşinde, mezkur şahsın yazdığı cevabî mektup da yer almaktadır.

Bu zata yönelik büyük övgülerle başladığı mektupta, onu bütün samimiyeti ve kalbiyle sevdiğini açıkça söyler ve bu vesileyle sevgi ve kemâl ilişkisine kısaca değinir. Hint diyarına iki kez gittiğini, fakat oralardaki karışıklıklar hakkında yeterli bilgisinin bulunmadığını, mektubu yazdığı esnada Herât'ta mukîm olduğunu ve Herât halkının kendisine karşı gösterdikleri müspet tutumdan ötürü hissettiği memnuniyetini, telifinin üzerinden henüz çok geçmemiş olan *Şerhu 'Uyûni 'l-Hikme*'nin bir nüshasını mezkur zata, mektup eşliğinde göndermekte olduğunu belirtir.

Mektubun arka yüzüne eklediği notta ise, adı geçen eseri aslında bizzat kendisinin istinsah etmeyi ve tashihini yapmayı istediğini fakat, bunu yapamayacak derecede zayıf ve hasta olduğu için, güvenilir dostu Yahya b. Şâfî'î el-Müzdekânî'nin tashihiyle yazılmış bir nüshayı göndermekte olduğunu, ayrıca, 1500 veya daha fazla "cüz"e ulaşacak bir "büyük tefsir" tasnif ettiğini, daha evvel gönderdiği çeşitli sağlam nüshalara eklenmek üzere, hazırdaki ciltlerden bazılarını da göndermek istediğini belirtir.

Anlaşılacağı üzere, mektupta değinilen hususlar, Râzî'nin hayatı ve bazı eserlerinin telif tarihleri hakkında önemli ipuçları vermektedir.[3]

Yazma nüshalar: Ülkemizde mevcut olduğu bilinen iki nüsha, Topkapı/Ahmed III, no: 3483/15 (231a-232a+232b-233a), no: 1461/18 (136a-137a)'de bulunmaktadır. İkinci nüsha, Râzî'nin düştüğü notu ve Sadruddîn'in cevabını içermez.

Ülkemiz dışında bilinen tek nüsha ise (Tahran) Dânişgâh Ktp./M. Mişkât bölümünde bulunmaktadır.[4]

---

[1] İran nüshası (katalogdaki şekliyle). Bu tür mektup ve iktibaslar içeren yazma mecmualarda önemli bilgilere tesadüf olunduğu için, Râzî'nin bu mektubu yanında belki başka mektupları veya yazdığı eserlerin listeleri (Tûsî'den nakledilen liste gibi) bulunur ümidiyle son iki isim şekli de sunulmuştur.

[2] Bkz. *Şerhu 'Uyûni 'l-Hikme*, telif tarihi.

[3] Ayrıca, mektubun gönderildiği şahıs olan tarihçi Sadruddîn es-Serahsî'nin tahmini olarak sunulan ölüm tarihinin 575/1180 olamayacağını, ona ait gösterilen ve tek nüshası bulunan fakat, aidiyetinden şüphelenilerek başka yazarlar aranan *Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkiyye* adlı eserin gerçekten ona ait olduğunu ve o eserden anlaşılacağı üzere 622-623/1225-1226 tarihlerinde de sağ bulunduğunu çeşitli karinelerle gün yüzüne çıkarmak mümkündür.

[4] Tahrânî (Ali Nakî) ve diğerleri, **Fihrist-i Kütüphane-i İhdâî-i Âkâ Seyyid Muhammed Mişkât bâ Kütübhâne-i Dânişgâh-ı Tahrân**, Tahran 1332, c. III/II, s. 703-704.

TAHSÎLU'L-HAK[1] FÎ TAFSÎLİ'L-FARK (veya:...**FÎ TAFSÎLİ'L-FIRAK)[2] (F)**

-- Usûl-i Akâid (Risâle-i...)[3]

-- İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn[4] (Eserin son bölümünün Arapça çevirisi olarak)

Telif tarihi: 585/1189 veya sonrasında.[5]

İthaf ve telif sebebi: Mukaddimesindeki ipuçlarından yola çıkarak , *el-Mebâhis, el-Muhassal, Şerhu'l-İşârât, Nihâyetü'l-İcâz* vb. önemli eserlerini olduğu gibi, bu eserini de, es-Sadr Kıvâmüddîn Süheyl İbnü'l-Azîz el-Müstevfî'ye ithaf ettiği tahmin edilebilir. Râzî gibi, Eş'arî ve Şâfi'î olan bu zat, ondan Fıkıh ve Kelâm ilmiyle ilgili muhtasar bir eser yazmasını rica eder. Râzî de, bu Farsça eseri telif eder.[6]

Konu: İki bölüm (cümle) den oluşan eserin, ilk bölümünde 7 bab altında ve çok kısa şekilde, Kelâm konuları, 8. babında 6 fasıl halinde Fıkıh Usûlü konuları ve 10 babdan ibaret olan ikinci bölümde İslâmî ve gayrimüslim fırkalar çok kısa şekilde ele alınır.

Yazma nüshalar: Şu ana kadar ülkemizde tespit edilebilmiş tek tam nüsha Amasya, no: 1407 (231b-250a, 23 st., 1104 h.)'de bulunmaktadır. Ayrıca, (Meşhed) Radavî Ktp. no: 352'de (17 vr., 19 st., 700 h.) eksik bir nüshası mevcuttur.[1]

Düzeltme 1: Eserin "Cümle-i Dovvem: Der Usûl-i Mezâhib ez Müsülmânân u ez Kâfirân" başlığı altında yer alan ikinci ve son bölümünün, Arapça'ya çevrilmiş bazı nüshaları mevcuttur. *Tahsîlü'l-Hak* nüshalarının içeriğine yönelik malumatı olmadığından ötürü, bu müstakil Arapça nüshaları esas alan Ali Samî en-Neşşâr, müstakil bir eser zannıyla *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* adıyla yayınlamıştır (Kahire 1356/1938). Aynı eser, Tâhâ Abdurraûf Sa'd ve Mustafa el-Hevârî'nin *el-Mürşidü'l-Emîn* adındaki şerhiyle birlikte takrar yayınlanmıştır (Kahire 1398/1978).

---

[1] İbn Hallikân, a.e., s. 249, 252; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 359; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 151.

[2] Taşköprü Zâde, a.e., s. 104; Kıbrıs Mollası, a.e., s. 160, 161.

[3] Safâ, a.e., c. II, s. 271, 1017 ve Radavî, no: 352 nüshası.

[4] Sül./Murad Buhari Tekkesi, no: 172/2 nüshası (vr. 313a) ve Ali Sâmî en-Neşşâr'ın neşrindeki isim.

[5] H.585-589 arası yazıldığı anlaşılan *el-Münâzarat*'a (*Ecvibetü'l-Mesâil* adıyla) atıfta bulunduğu da göz önüne alınarak.

[6] **Tahsîlü'l-Hak**, Amasya Ktp., no: 1407, vr. 231b.

Düzeltme 2: Topkapı/Ahmed III, no: 1229/2'de buluna *Tahsîlü'l-Hak mine'l-Kelâm* adlı eseri tahkik eden Zerkân, haklı nedenlerle bu yazma eserin Râzî'ye ait olmadığını göstermiştir.[2]

Düzeltme 3: Râzî'nin *el-İ'tikâdât* adıyla yayınlanan eserinin *el-Milel ve'n-Nihal* ve *er-Riyâdu'l-Mûnîka* eserleriyle aynı eser olarak takdim edilmesi[3] doğru görünmemektedir. Çünkü, bunların her biri ayrı eserlerdir.

TAKRÎRU'T-TAKRÎR [4]

İsminden başka bir bilgi tespit edilememiştir.

ET-TARÎKATÜ'L-'ALÂİYYE (Fİ'L-HİLÂF) [5]

-- [et] Tarîka fi'l-Hilâf[6] ve'l-Cedel [7]

~ el-Hilâfiyyâtü'l-Kebîr (Kitâb...) [8]

Her ikisi de Alâüddîn lakabını kullanmış olan Sultan Tekiş ve oğlu Muhammed adına ithaf edilmiş bir eser olabilir. Râzî, *Hadâiku'l-Envâr*'da Hilâfiyyât ilmiyle ilgili müstakil bir eseri olduğunu belirtir.[9] Kastettiği eserin, yukarıdaki eser olduğu kabul edildiği taktirde, Alâüddîn Tekiş'e ithaf edildiği ve dolayısıyla, onun döneminde yazıldığı düşünülebilir.

TARÎKA Fİ'L-CEDEL [10]

Bu isim, Cedel ilmiyle ilgili bir başka eserine ait olabilrse de, kaynaklarımız bunu teyit etmemektedir.

---

[1] Munzevî, **Fihrist-i Nüshahây-ı**....c. I, s. 736-737.

[2] Zerkân, a.e., s. 70.

[3] Uludağ, a.e., s. 54, 62; Işık (Hidayet) "Fahreddin Razi'nin Çeşitli Dinler ile ilgili Bilgi ve Görüşleri", **Dinî Araştırmalar**, c.III, S. 7, s. 166.

[4] Tusî, a.e., vr. 137a.

[5] Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 153.

[6] İbn Hallikân, a.e., s. 249; Taşköprü Zâde, a.e., s. 104.

[7] Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1113.

[8] Tûsî, a.e., vr. 137a.

[9] **Hadâiku'l-Envâr**, vr. 11a.

[10] Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a (Her iki eser de bu eseri *Mebâhisu'l-Cedel*'den ayrı bir eser olarak belirttikleri için biz de ayrı eserler olarak sunuyoruz).

ET-TEBSIRA Fİ'L-MANTIK (A)

Köprülü Ktp., no: 793/2 (93a-116b, 19 st., 588 h.) ve Sül./Carullah, no: 1260/2 (114b-174b, 21 st, h. 7. asır)'de mevcut bulunan iki nüshadası bu adla kayıtlı bulunan eser, üç "fen" üzere ve Fıkıh Usûlünde kullanılabilecek tarzda, Mantık ilmi ile ilgili konuları işler. Fakat, Râzî'ye aidiyeti konusunda kesin bir işaret taşımayan bu eserde, yazarın *Kitâbu'l-Basâir* adlı bir eserine atıfta bulunuyor olması[1] şüpheye neden olmaktadır. Sonuç, daha geniş araştırmalara ve metin karşılaştırmalarına muhtaçtır.

ET-TEFSÎRU'L-KEBÎR[2] (A)

-- Mefâtîhu'l-Gayb[3]

-- Futûhul-Gayb[4]

Telif tarihi: Bazı surelerin sonlarındaki ferağ kayıtları 595/1199[5] (Nisa suresi) ve 603/1207[6] (Feth suresi) tarihlerini göstermektedir ki, ilk tarihten öncesine ve ikinci tarih sonrasına ulaşmış olduğu kesin görünmektedir. Tahminen, on senelik bir çalışmanın ürünü olan bu tefsirin yanısıra, bu süre zarfında başka eserler de kaleme aldığı düşünülürse, birçok fasılanın araya girdiğini söylemek yanlış olmayacaktır (*Te'sîsü't-Takdîs, Esrâru't-Tenzîl, Şerhu 'Uyûni'l-Hikme, Berâhînu'l-Bahâiyye, el-Letâifü'l-Gıyâsiyye, Lübâbu'l-İşârât, Menâkıbu'l-İmâmi'ş-Şâfi'î, el-Metâlib*'in ilk kitapları gibi bazı eserleri, bu dönemde yazmıştır).

Telif sebebi: (Fâtiha suresini çok geniş şekilde açıkladığı için *Mefâtîhu' l-'Ulûm* adı verilen ve *el-Mefâtîh*'in bir bölümü olarak baskılarda ve yazmalarda yerini

---

[1] Köprülü nüshası, vr. 99b. Atıftaki ifadelerden hareketle *el-Basâir*'in, mantıkla ilgili daha geniş bir eser olduğu anlaşılmaktadır. İlgili kaynaklarda bu isimle anılan mantık eseri olarak sadece, *el-Basâiru'n-Nâsırıyye* karşımıza çıkmaktadır. Bu eser, Zeynüddin Ömer b. Sehlân es-Sâvî'ye (ö. 450/1058 civarı) aittir ve kıymetine binaen bir zaman, Ezher Üniversitesinde ders kitabı olarak okutulması kararlaştırılmıştır. (Sekis, **Mu'cemu'l-Matbû'ât**, c. I, s. 123). Râzî'nin ise bu adla bilinen bir eseri, şu an için tespit edilebilmiş değildir.

[2] **el-Letâifu'l-Gıyâsiyye,** Topkapı/Emanet Hazinesi, no: 1668, vr. 19b; **Menâkıbu'l-İmâmi'ş-Şâfi'î**, s. 178, 357, 439; **Te'sîsü't-Takdîs**, s. 131; **el-Metâlib**, c. IV, s. 355, 360; c. VII, s. 401; Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 54b; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; İbn Hallikân, a.e., s. 249; Kütübî, a.e., vr. 12a; Taşköprü Zâde, a.e., c. I, s. 187; c. II, s. 102-103, 108, 539; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1756; Brockelmann, a.e., s. 362.

[3] Râzî'nin bu nüyük tefsirine değinen kaynaklarımızın hemen hepsi, bizzat Râzî tarafından *Mefatîhu'l-Gayb* isminin verildiğini belirtirlerse de, Râzî'nin, bunu teyid edecek şekilde bir ifadesi tespit edilebilmiş değildir.

[4] Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, s. 208.

[5] **el-Mefâtîh**, c. XI, s. 124.

[6] A.e., c. XXVIII, s. 110.

almasına rağmen, *el-Mefâtîh*'teki Fatiha tefsirinden farklı bir eser sanılan bu tek ciltlik eserin özel telif sebebi, *Tefsîru 'l-Fâtiha* adı altında ayrıca sunulacaktır.) Bir bütün halinde *el-Mefâtîh*'in telif sebebi, daha doğrusu amacı, Râzî'nin ifadelerine göre şöyledir: "Ayetlerin anlam ve hakikatlerini, zararlı bulaşıklıklardan (te'villerden) uzak kalarak tefsir etmek, Kur'ân ilimlerini, konularını, inceliklerini ve hakikatlerini kolaylaştırarak sunmak".[1] Bu amaca uygun olarak, dil ve din ilimlerinin yanısıra diğer ilim dallarından da istifade ederek hazırladığı bu büyük tefsir, hem döneminin ve hem de özel olarak Râzî'nin bilgi ve kültür birikiminin bir yansıması olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla, diğer eserlerinde geçen konular ve ilgili ifadelerin birçoğunu bu eserde bulmak mümkündür. Rivayete ve re'ye dayalı iki tefsir metodunu da kullanmakla beraber, te'vil ve re'y yönüne geniş yer ayırması sebebiyle daha çok dirâyet tefsiri karakteriyle meşhur olmuştur.

Bunların yanısıra, konuları işlerken kendine özgü üslûbuyla nakilci konumunda bulunduğu ifadelerle, kendi tercih ve görüşlerini sunduğu ifadelerin doğru anlaşılmasında zorluk yaşanan eserlerinden birisi de budur.

Klasik Çalışmalar:

a) Tetimme, tekmîl: Bazı kaynaklar, bu eserin tamamlandığı izlenimini verir ve bizzat Râzî'nin kendi ince ve küçük hatlı yazısıyla (Fatiha suresi tefsiri hariç) 12 cilt[2], veya istinsah edilmiş nüsha halinde 25-26 cilt[3] tuttuğunu belirtirler. Kürsü üzerinden (öğrencilerine) imlâ suretiyle tefsirini tamamladığını belirten ise sadece Safedî'dir.[4]

Bazı kaynaklar ise tefsirin tamamlanmamış olduğunu, talebesi Şemsüddîn el-Huveyyî (el-Hôyî) (583-637/1187-1240) tarafından yapılan tetimme çalışmasının[5] da yarım kaldığını ve Necmüddîn el-Kammülî (653-727/1255-1327) tarafından

---

[1] **Tahrîru'l-Vidâd (Mektup)**, Topkapı /Ahmed III, no: 3483, vr. 232a.

[2] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 54b; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470.

[3] Kütübî, a.e., vr. 12a; Safedî, a.e., s. 255.

[4] Safedî, a.e., s. 255.

[5] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 647; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1756; Bağdatlı, a.e., c. I, s. 93. Bağdatlı, aynı zamanda bu çalışmayı, adı geçen kişinin oğlu olan Şihâbüddîn el-Huveyyî (el-Hôyî)'ye de (ö. 693/1294) nispet eder (c. II, s. 137).

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

tekmilesinin gerçekleştirildiğini[1] belirtirler. Fakat, bu çalışmaların hangi surelere ait olduğunu bildirmezler.

Asrımızdaki bazı çalışmalarda ise, tefsirin bizzat Râzî tarafından tamamlanmış olduğu görüşü hakimdir.[2] Bu konu tartışmalı ve sahamız dışında olmakla beraber, henüz gün ışığına çıkmadığını tahmin ettiğimiz bir tespiti sunmak istiyoruz.

Köprülü Rağıp Paşa'nın emriyle, otuzdan fazla nüshasını incelemek suretiyle *Mefâtîhu'l-Gayb*'ın tashihine girişen ve kendi iafadelerine göre Arap dili ve edebiyatında, hususen buna bağlı olarak, metin tashihinde uzman olan Seyyid Muhammed Nazîf, incelediği nüshaların birinde şu ibareyi görür: "Buraya kadar Fahruddîn er-Râzî'nin, Ankebût'un başından Yâ-Sîn'in sonuna kadar el-Huveyyî'nin, Muhammed'in başından Vâkı'a'nın sonuna kadar el-Kammûlî'nin, Hadîd'den sona kadar yine Fahruddîn er-Râzî'nin tefsiridir." Muhammed Nazif uzun araştımaları sonucu, kendi dil tecrübesinden, uslûp ve atıflardan hareketle, bu ifadenin doğru olduğunu savunur.[3]

Gerçekten de, hangi surelerin tefsirinin Huveyyî ile Kammûlî'ye ait olduğunu net bir şekilde açıklayan bu tarîhi kaydı doğrular tarzdaki ifadeler[4] ve üslûp farklılıkları göze çarpmaktadır. Bu yüzden, tez çalışmamızda bu şüpheli kısımları kaynak göstermemeyi, tedbir açısından daha uygun gördük.

---

[1] İsnevî, a.e., s. 345; İbn Tengriberdî, **el-Menhelü's-Sâfî**, c. II, s. 165; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1756; Bağdatlı, a.e., s. I, s. 105.

[2] Bu çalışmalar ve görüşler hakkında bkz. Muhsin, **er-Râzî Müfessiran**, s. 51, 63; Zerkân, a.e., s. 65-66; Ali el-'İmârî, "Hel Etemme el-Fahru'r-Râzî Kitâbehû fi't-Tefsîr", **Mecelletü'l-Ezher**, 1967, S. 6, s. 539-546.

[3] Seyyid Muhammed Nazif, **et-Tekmîl fî Beyâni Keyfiyyeti'l-Tezyîl**, Köprülü Ktp. no: 119/2 (h. 713 istinsah tarihli *Mefâtîhu'l-Gayb* nüshası sonuna sonradan eklenmiş varaklar (632a-634) arasında) vr. 633a. Tashih ve mukabele işleminin h. 1175'te gerçekleştirildiği kayıtlıdır.

[4] Hüveyyî'ye ait olarak, Yâ-Sîn sonundaki ifade: "...Fahruddîn er-Râzî (rh.) bunu (Gazâlî'nin sözünü) çok beğendi. Bu sözünden ötürü ona rahmet okuduğunu işittim." (c. XXV, s. 114). Kammûlî'ye ait olarak Kamer suresi 50. ayetin tefsirindeki ifade: "...Altıncısı: Fahruddîn er-Râzî'nin Fussilet 11. ayetin tefsirindeki ifadeleridir..." (c. XXIX, s. 77); Vakı'a 23. Ayetin tefsirindeki ifade: "...Bunu yazdıktan sonra benzer iafadeleri İmam Fahruddîn er-Râzî'nin (rh.) kelâmında gördüm. Bu (ifadem), benim fikrimin onun fikriyle uygunluk arzettiği hususlardandır. Zaten, on (un kelâmın)dan sayamayacağım faydalar kazandığımı da itiraf etmekteyim..." (c. XXIX, s. 156). Aynı surenin 24. ayetinin tefsirinde "...Birinci mesele: Usûl (ilmi) ile ilgili olup. İmam Fahruddîn (rh.) birçok yerde buna değinmiştir. Biz, bunların bir kısmını zikredeceğiz. Birincisi... Buna yönelik olarak İmam Fahruddîn (rh.) birçok cevaplar vermiştir..." (c. XXIX, s. 157).

b) İhtisar ve Telhîs: Burhânüddîn Muhammed en-Nesefî (ö. 686/1287) tarafından *el-Vâdıh fî Muhtasarı Mefâtîhi'l-Gayb* adıyla[1], Şemsüddîn Muhammed er-Rab'î et-Tûnusî (ö. 715/1325) tarafından *et-Tenvîr fî Muhtasari't-Tefsîri'l-Kebîr* adıyla[2], Muhammed b. Abdunnûr el-Hımyerî (726/1326'da sağ) tarafından *Nefehâtü't-Tayyîb* adıyla[3], Ayaslûğ Çelebisi diye meşhur Muhammed b. Kâdî Ayaslûğ (ö. 823/1420) tarafından *Telhîsu't-Tefsîri'l-Kebîr* adıyla[4], Nizâmuddîn Hasen en-Nîsâbûrî (828/1425'te hayatta) tarafından *el-Keşşâf*'tan alıntılarla birlikte *Garâibu'l-Kur'ân ve Ragâibu'l-Furkân* adıyla[5], yine aynı tarzda Şemsüddîn Muhammed el-Isfahânî (ö. 688/1289) tarafından *el-Câmi'* adıyla[6] özetleme çalışmaları yapılmıştır.

İstifade veya tenkit amaçlı alıntılar cihetiyle birçok tefsir çalışmalarına kaynaktır. Beydâvî'nin, Şirbînî'nin, Ebû's-Su'ûd'un, Âlûsî'nin, Mehmed Vehbî'nin, Hamdi Yazır'ın ve daha birçok müfessirin eserlerinde bu husus söz konusudur.

Tercüme: Hint (Urdu ?) diline, Muhammed İshak ed-Dehlevî tarafından (Delhi 1907), *Sirâc-i Münîr* adıyla Halil Ahmed el-İsrâilî tarafından (Âmritsir 1900) çevrilmiştir. Sirrî Girîdî tarafından eksik kalan Türkçe tercümesi (Fâtiha ve Bakara'nın bir kısmı İstanbul 1884-1885) mevcuttur.[7] Tamamının Türkçe çevirisi, Suat Yıldırım ve diğerleri tarafından yapılmıştır (Ankara 1988-1995, Akçağ yay., 23 cilt).

Yazma nüshalar: Büyük hacmine rağmen, altmışı aşkın nüshası kütüphanelerimizde mevcuttur. Sadece Fâtiha tefsirini içeren müstakil nüshalar da mevcuttur (Bkz. *Mefâtîhu'l-'Ulûm*).

---

[1] Safedî, a.e., c. I, s. 283; Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1756; Bağdatlı, a.e., c.II, s. 136. Köprülü Ktp., no: 123'teki nüshası ise *Keşfu'l-Hakâik ve Şerhu'd-Dakâik* adıyla kayıtlı bulunmaktadır.

[2] Brockelmann, a.e., c. V, s. 363.

[3] Dâvûdî, a.e., c. II, s. 242.

[4] Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1576; Mecdî Muhammed Efendi, **Hadâiku'ş-Şakâik**, s. 117. Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, Ulema-2.Kısım, s.17; Muhammed Nazîf, **et-Tekmîl fî Beyâni't-Tezyîl**, Köprülü Ktp., no: 119/2, vr. 632b (II. Murad Han devri (h. 825-855) âlimlerinden olan bu zatın telhîsi, Anadolu'da Râzî mektebinin temsili açısından çok önemli olup, vefat tarihi *Keşfu'z-Zunûn*'un Avrupa ve İstanbul baskılarında mevcut değildir. M. Nazîf'in çalışmasında *Keşfu'z-Zunûn*'dan nakille h. 823 olarak belirlenmiştir. Râzî'nin hayatı, eserleri ve tefsirindeki uslûbuyla ilgili kıymetli bilgiler içeren çok uzun bir takdimle başlayan bu telhîsin, ülkemiz kütüphanelerinde herhangi bir nüshasına (şu ana kadar) ulaşılabilmiş değildir. Üç büyük ciltten oluşan telhîsin sadece birinci cildi *Mefâtihu'l-Gayb* adıyla Radavî Ktp., no: 1401'de bulunmaktadır.

[5] Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1195-1196.

[6] Bağdatlı, a.e., c. II, s. 136.

[7] Brockelmann, a.e., s. 565.

Baskılar: İstanbul 1307-1308/1879-1890, Âmire matbaası (8 c.), 1294/1877 Ali Bey matbaası (8 c.), Mısır 1278-1289/1862-1872, Mîriyye matbaası (6 c.), 1284/1867 Mısır matbaası (8 c.), 1307-1309, Hayriyye matbaası (8 c. ve hâmişte *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm*), 1308/1890, Şarkıyye matbaası (8 c.), 1327-1330/1909-1912 Hüseyniyye matbaası (8 c.), 1352/1933, Behiyye matbaası (32 c.) ve bu son baskı asıl alınarak Beyrut 1411/1990 Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye ve 1415/1995 Dâru'l-Fikr baskıları mevcuttur.

ET-TEFSÎRU'S-SAĞÎR [1]

İbnü'ş-Şa'âr'ın Kıftî'ye dayanarak mı, Râzî'nin bu adla tanınan bir eserini görerek mi bu ismi kaydettiği anlaşılamamıştır.[2]

TEFSÎRU SÛRETİ'L-BAKARA [3] **(A)**

Mefâtîhu'l-Gayb' içerisinde yerini alan Bakara suresi tefsirinden ayrı bir eser olduğu anlaşılan ve sadece Bakara suresinin (286 ayet) tefsirini konu edinen bu müstakil çalışmanın temel özelliğinin, naklî değil, tamamen aklî açıklama ve yorumlara dayanıyor olduğu, bu eserden söz eden kaynaklarımız tarafından özellikle ifade edilmiştir.

TEFSÎRU (SÛRETİ)'L-FÂTİHA [4] **(A)**

-- Mefâtîhu'l-'Ulûm [5]

(Aslında, Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'i bünyesindeki Fâtiha suresinin tefsirinden ibaret olan, fakat oradakinden farklı bir "Fâtiha Tefsiri" olduğu sanılan eser. Bkz. Düzeltme 1)

Telif tarihi: 593-594 arası.[6]

Telif sebebi: Fâtiha suresinden 10.000 mesele ortaya çıkarılabileceğini söyleyen Râzî'nin bu fikrini, cahil, kıskanç ve inatçı bazı kimseler imkânsız görürler. Râzî

---

[1] İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 54b; Hânsârî, a.e., s. 43.

[2] Bkz. *Esrâru't-Tenzîl*, Düzeltme 3.

[3] Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Şehrazûrî, **Nüzhetü'l-Ervâh**, Sül. /Fatih. no: 4516, vr. 265b; Safedî, a.e., s. 255; Cemîl, a.e., s. 150.

[4] Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 54b, 55b; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; İbn Hallikân, a.e., s. 249 (*Şerhu Sûreti'l-Fâtiha* şeklinde); Safedî, a.e., s. 255.

[5] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 454; c. II, 1756; Bağdatlı, a.e., s. 108; Cemîl, a.e., s. 154.

[6] Bkz. *Levâmi'u'l-Beyyinât*, telif tarihi, dipnot.

de, tefsirin tasnifine başlarken, bunun imkânsız olmadığını göstermek ve Fâtiha'nın içerdiği ilimlerin bir kısmını açıklamak amacıyla bu eseri kaleme alır.[1]

Yazma nüshalar: *et-Tefsîru'l-Kebîr*'in tam haldeki yazma nüshaları bu eseri hâvî olmakla beraber, müstakil yazmalar halinde de bulunmaktadır. Köprülü, no: 112 (115 vr., 27 st., 725 h.); Sül./Bağdatlı Vehbi, no: 175 (58 vr., 21 st., 964 h.); Sül./Hacı Mahmud Efendi, no: 284 (36 vr., 35 st.); Beyazıt, no: 403 (121 vr., 25 st.); İ. Ü. Merkez Ktp., no: 1358 (27 vr., 34 st.). Bu müstakil nüshalardan çoğu, nâtamam nüshalardır.

Baskıları da, *el-Mefâtîh*'in baskıları içerisinde mevcuttur.

Düzeltme 1: Kâtip Çelebi'den önce, bu eserin Râzî tarafından *Mefâtîhu'l-'Ulûm* diye adlandırıldığını belirten başka bir kaynak, şu an için tespit edilebilmiş değildir. (Bağdatlı ve Cemîl el-'Azm da büyük ihtimalle, Kâtip Çelebi'ye dayanmışlardır.) Ondan önceki kaynaklarımızın vurguladığı husus ise, "*Tefsîr-i Kebîr*'in, sırf bir cildinin özel olarak Fâtiha'nın tefsirine tahsis edildiği"dir. Bu yüzden ve müstakil yazmaları da bulunduğundan dolayı, hepsi de *Tefsîr-i Kebîr*'i zikrederken *Tefsîru'l-Fâtiha*'ya ayrıca, işaret etmişlerdir.[2] (*el-Metâlibü'l-'Âliye*'yi meydana getiren bölümlerin (kitap) ayrı ayrı eserler olarak kaydedildiğini de hatırlamak gerekir.)

Düzeltme 2: Bazı çalışmalarda[3] Râzî'nin *Tefsîr-i* Kebîr'indeki *Tefsîru'l-Fâtiha*'dan ayrı bir *Tefsîru'l-Fâtiha*'sı bulunduğunu ve adının *Mefâtîhu'l-'Ulûm* olduğunu vurgularcasına, bir nüshasının Bağdat Evkaf Kütüphanesi, no: 2316-2317'de mevcut bulunduğunu belirtmek veya bu bilginin doğruluğunu kontrol etmeksizin nakilde bulunmak ilmî bir çalışma için menfilik arzedecektir.[4] Halbuki, belirtilen iki numaranın ilkinde, *Mefâtîhu'l-'Ulûm* adıyla kayıtlı bulunan eserin, *Tefsîr-i Kebîr* bünyesindeki *Tefsîru'l-Fâtiha* olduğu ve ikinci numaradaki eserin ise, Ebû Hafs Ö-

---

[1] **el-Mefâtih**, c. I, s. 11.

[2] *Tefsîru'l-Fâtiha*'nın Beyazıt nüshası, orijinalinde herhangi bir kayıt olmamasına rağmen, bir okuru tarafından *Mefâtîhu'l-'Ulûm* ismi ile kaydedilmiş ve tespit fişlerine de böyle geçmiştir. Bu eser de diğer nüshalarla aynı metni içermektedir.

[3] Zerkân, a.e., s. 63; Uludağ, a.e., s. 66; Yavuz, **DİA**, c. XII, s. 94.

[4] Bu yanlışlığın farkına varmadan önce, Bağdat nüshasını temin edebilmek amacıyla bazı teşebbüslerde ve dolayısıyla, bazı fedakârlıklarda bulunmaya yönelmiştik. İlgili kataloğu kontrol edene kadar da bu zannımız devam etmiştir.

mer en-Nesefî'nin (ö. 873/1468) *et-Teysîr fî 'İlmi't-Tefsîr* adlı eseri olduğu açıkça belirtilmektedir.[1]

TEHZÎBU'D-DELÂİL FÎ 'UYÛNİ'L-MESÂİL [2]

-- Tehzîbü'd-Delâil[3] **ve 'Uyûnu'l-Mesâil** [4]

-- ed-Delâil fî 'Uyûni'l-Mesâil [5]

-- 'Uyûnu'l-Mesâil [6]

Kelâmla ilgili olduğu belirtilen[7] eserin ismi, yukarıda görüldüğü üzere, bazı kaynaklarca orijinal ismin ilk yarısıyla (ikinci isim) veya son yarısıyla (dördüncü isim) veyahut bir kelime eksiğiyle (üçüncü isim) kaydedilmiştir. Bu kayıtların bazıları, tek esere işaret ederken, birtakım yanlış anlamalar sonucu, iki farklı eserlere işaret eder duruma bürünmüştür.

Telif tarihi: 580/1184'den önce.[8]

ET-TENBÎH 'ALÂ (BA'DI[9]**)'L-ESRÂRİ'L-MÛDA'A** (veya: **EL-MÛDE'A**[10] veya: **EL-MEVDÛ'A**[11]**) FÎ SÜVERİ'L-KUR'ÂN**[12] **(RİSÂLE FÎ...) (A)**

-- Esrâru (Ba'dı Süveri)[13]**'l-Kur'ân**[14] **(Risâle fî...)**

-- Tefsîru Sûreti'l-İhlâs [15]

---

[1] Talas (Muhammed Es'ad). **el-Keşşâf 'an Mahtûtâti Hazâini Kütübi'l-Evkâf**. Bağdat 1372/1953 (Matba'atü'l-'Ânî). s. 236.

[2] **Tahsîlu'l-Hak**, vr. 250a. Râzî'nin belirlediği orijinal ismin bu isim olduğu anlaşılmaktadır.

[3] Leknevî, a.e., s. 315; Müderris, a.e., s. 300.

[4] İbn Hallikân, a.e., s. 249; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 515; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 151.

[5] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 760; Bağdatlı, a.e., s. 107 (İkisi de zikrettikleri diğer eserden farklı bir eser olarak).

[6] Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Sübkî, a.e., s. 87.

[7] İbn Hallikân, a.e., s. 249.

[8] Bu esere atıfta bulunduğu *Tahsîlu'l-Hak* adlı eserin telif tarihi tahminen h.580 veya daha sonrasıdır.

[9] İbn Ebî Usaybi'a, S. 470.

[10] Kütübî, vr. 12b.

[11] Cemil, a.e., s. 152. Aynı anlama işaret eden bu üç farklı kelime, sadece tarihî kaynaklarımızda değil, yazma nüshalarında da aynı şekilde farklılık göstermektedir.

[12] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedi, a.e., s. 256; Cemil, a.e., s. 152.

[13] Sül./Fatih, 5380 ve Bağdatlı Vehbi, 2023 nolu nüshalarda.

[14] Teymûriyye Ktp.ndeki nüshada Bkz. Zerkân, a.e., s. 66.

[15] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 449; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 151; Abdullatif el-Bağdâdî, **el-Kavl 'alâ Hâli İbni Hatîbi'r-Rey fî Tefsîrihî Sûrete'l-İhlâs**, Bursa Eski Eserler/Hüseyin Çelebi.

~ et-Tefsîru's-Sağîr [1]

Ufak hacimli bu eserin, Râzî tarafından belirlenmiş bir ismi olmadığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden, ilk iki isim, eserin girişinde geçen "Bu, Kur'ân'ın bazı sûrelerine yerleştirilmiş olan bazı sırlara dikkati çekmek amacıyla yazdığım bir risaledir" ifadesinden çıkarılmıştır, diyebiliriz. Dört kısa surenin işlendiği bu eser, İhlâs suresi tefsiriyle başlandığından dolayı, kısa bir işaretle yetinilmiş olan üçüncü isimle (*Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*) yaygınlık kazanmış olması da muhtemeldir. Nitekim, Abdullatif el-Bağdâdî'nin reddiyesinde de bu şekilde anılmıştır. Hatalı olarak, *Esrâru't-Tenzîl* için kullanılan son isim ise, muhteva gözönüne alındığında, şu anda üzerinde durulan eser için kullanılmış olması ihtimalini güçlendirmektedir.

İhlâs, A'lâ, Tîn ve 'Asr surelerinin tefsiri, herbir sureye bir fasıl ayrılarak, sırasıyla (a) ilâhiyyât (tevhîd), (b) ilâhiyyât, nübüvvet, meâd, (c) meâd, (d) salih ameller (pratik ahlâk ve insanın nefsânî tekâmülü) konularına özlü bir şekilde değinilmiştir. A'lâ ve Tîn suresi tefsirlerinin yakın ifadelerle *el-Metâlib*'de yer alması[2] da bu risâlenin Râzî'ye aidiyetini desteklemektedir. *Mefâtîhu'l-Gayb* içerisinde yerini alan adı geçen surelerin tefsiri ise bu eserdekinden farklıdır.

Râzî'ye ve onunla birlikte İbn Sînâ'ya çok ağır bir dille tenkitlerde bulunan ve düşünürümüzle çağdaş olan Abdullatîf b. Yusuf el-Bağdâdî (557-629/1162-1231) bu eseri tenkit amacıyla bir reddiye yazmıştır.[3]

Yazmalar: Sül./Esat Efendi, no: 3688/25 (120b-129b, 21 st, 738 h.), no: 3646/1 (1b-6b, 27 st.); Şehit Ali Paşa, no: 321/2 (64b-72b, 17 st, 963 h.); Köprülü, no: 824/1 (1b-8b, 21 st, 891 h.); Beyazıt/Veliyyüddîn, no: 2140/10 (255b-260, 25 st.). Kütüphanelerimizde tespit edilmiş on iki nüsha daha mevcuttur.

Baskı: Muhammed Fâdıl'ın tashihiyle, Râzî'ye ait olarak yayınlanmıştır (*Sîmurg*, 1369/1990, sayı: 6, s. 45-64).[4] Sadece A'lâ suresi tefsiri İbn Sînâ'ya ait

---

no: 823/3, vr. 34a (Kendisine ulaşan nüshada üç surenin tefsir edildiğini belirtir: İhlâs, A'lâ ve Tîn sureleri, vr. 34b, 35b); İbn Ebi Usaybi'a, a.e., s. 694; Bağdatlı, a.e., c. I, s. 615.

[1] İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 54b.

[2] Bkz. **el-Metâlib**, c. VIII, s. 109-113.

[3] Bursa Eski Eserler / Hüseyin Çelebi, no: 823/3 (34a-52a, 15 st., 622 h.) bu nüshada varak eksiklikleri ve takdim tehirleri vardır.

[4] Afşar, **Fihrist-i Makâlât-ı Fârisî**, c. V, s. 584.

gösterilerek[1] Âkâ Ali Asğar'ın takdimiyle yayınlanmıştır (Tahran 1374/1995, *Çeşn Nâme-i İbn-i Sînâ* içerisinde, c. II, s. 175-182).

Düzeltme: Râzî'ye nispet edilen fakat, İbn Sînâ'ya ait olan *Tefsîr-i Sûreti'l-İhlâs* nüshalarına da rastlanılmaktadır.[2]

ET-TENBÎH 'ALÂ DELÂİLİ'T-TEVHÎD VE'T-TENZÎH [3] (A)

--Tenzîhullah (kitâbu...) [4]

el-Metâlib'in ikinci kitabıdır.

Telif tarihi: Tamamlanışı 605 R. Evvelinin ikinci yarısı/Arabî ayın 15-16'sı kastedildiği düşünülerek) 27-28 Eylül 1208'dir.

Konu: Allah'ın yön ve mekândan, dengi ve zıddı bulunmaktan münezzeh olmasını geniş şekilde inceler.

Diğer bilgiler için bkz. *el-Metâlib*.

TE'SÎSÜ'T-TAKDÎS [5] (A)

-- Te'sîsü't-Takdîs fî Te'vîli's-Sıfât[6] (veya: **fî Mes'eleti'l-Cihe [7]** veya: **fi'r-Reddi 'alâ Ehli't-Teşbîh [8]**

-- et-Takdîs ve't-Tenzîh (Risâle fî Mes'eleti...) [9]

-- Esâsü't-Takdîs [10] (yanlışlıkla)

-- Tahkîku'l-Müteşâbihât (Risâle fî...) [1]

---

[1] Bizim kütüphanelerimizde de yanlışlıkla, İbn Sînâ'ya ait gösterilen yazma nüshaları mevcuttur. Bir örnek: İ. Ü. Merkez Ktp., no: 1458/2 (5b-7a, 29 st., 13. asır) ve ayrıca, içerisinde İhlâs suresi tefsiri yoktur.

[2] Sül./H. Hüsnü Efendi, no: 86/1'deki nüsha, bu örneklerden biridir. Buna karşın İbn Sînâ'ya ait olarak mevcut bulunan nüshaların sayısı çok fazla olduğu gibi, yine ona ait olduğu vurgulanarak birçoklarınca şerhi yapılmıştır. Aynı durum Râzî'ye ait eserin A'lâ suresi tefsirini içeren bazı nüshalarının İbn Sînâ'ya ait gösterilenleri için de geçerlidir.

[3] **el-Metâlib**, c. II, s. 5.

[4] A.e., c. VII, s. 29.

[5] **el-Mefâtîh**, c. XXII, s. 8; c. XXVII, s. 17; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; Kütübî, a.e., vr. 12a; Safedî, a.e., c. II, s. 236; c. IV, s. 255; Taşköprü Zâde, a.e., c. I, s. 209; c. II, s. 70; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 333; Kıbrıs Mollası, a.e., s. 154; Bağdatlı, a.e., s. 107; 150.

[6] Kıftî, a.e., s. 191; İbn Hallikân, a.e., c. V, s. 76; İbn Kadî Şühbe, a.e., c. II, s. 66; Dâvûdî, a.e., c. II, s. 218.

[7] A. e., Sül./Esat Efendi, no: 1278 nüshası.

[8] A.e., Topkapı/Ahmed III, no: 1865 nüshası.

[9] A.e., Sül./ Yahya Tevfik, no: 443 nüshası.

[10] Brockelmann, a.e., s. 365; Ziriklî, c. VI, s. 313; Kehhâle, c. III, s. 559.

-- Te'vîlü'l-Müteşâbihât mine'l-Ahbâr ve'l-Âyât [2]

Bu eserin yazma nüshalarındaki mukaddime kısmında, bizzat Râzî tarafından belirlenmiş orijinal isim *Te'sîsü't-Takdîs* olarak karşımıza çıkmaktadır. *Esâsü't-Takdîs* ismi ise Mısır baskılarında esas alınan nüshadaki müstensih hatasından veya dizgideki bir hatadan kaynaklanmış olabilir. Zira, mukaddimedeki ibare "..... و سميته باساس المقدس ....." şeklinde orijinalliğe sahipken, o dönem yazı sitillerindeki harf karekterleri ve genelde noktaların kullanılmaması, "semmâ" (...سمّى...) fiilinin hem yalın hem de "be" (...بـ) harf-i cerri ile kullanıma açık olması ve bunun üzerine, müstensihlerin okuma ve yazma hataları da eklenince *Esâsü't-Takdîs* isminin ortaya çıktığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bu yanlış isim, Mısır baskıları ve onları esas alan diğer baskılarla birlikte, Brockelmann'dan başlayarak birçokları tarafından (Ziriklî, Kehhâle vb.) orijinal isim olarak takdim edilmiştir.

Râzî bu eserini, Sultan Seyfüddîn'e hediye olarak gönderdiği nüshadan daha önce, fakat, aynı sene içinde yazılmıştır. Dolayısıyla, bu ilk nüsha ve ondan istinsah edilmiş nüshalardaki mukaddimede ne sultanın ne de kitabın ismi geçmemektedir. Yazmalarda karşımıza çıkan farklı isimler ise, bu tür nüshaları istinsah edenler veya okuyanlar tarafından, mukaddimede geçen ifadelerden hareketle verilmiş isimlerdir.

Telif tarihi: Sultan Seyfüddîn'e (hâkimiyeti: 596-615/1199-1218) hediye edilen nüshadan önceki nüshanın ferağ tarihi 18 Ramazan 598/11 Haziran 1202'dir.[3]

Sadece giriş kısmı farklılık arzeden hediye nüshanın yazım tarihi ise (bu esere atıfta bulunduğu sure tefsirinin tarihi dikkate alınarak) 598-602/1202-1206 arası olmalıdır. Mühim olan, ilk nüshanın tarihinin tespit edilmiş olmasıdır.

Telif sebebi ve ithaf: İlk nüshadaki bilgilere göre Râzî, 596 Muharrem/1199 Ekim-Kasım'da yerleştiği Herat'ta halkın, takdis ve tenzih meselesine dalmış olduklarını, bu konuda tahkik ve tahrif içeren yönleri araştırdıklarını, konuya ilişkin kesin ve

---

[1] Rağıp Paşa, no:1288/4'deki eksik nüsha, vr. 20a.

[2] Ziriklî (a.e., c. VI, s. 313) *Esâsü't-Takdîs*'i ve bu eseri ayrı eserler olarak kaydeder. Muhtemelen *Te'sîsü't-Takdîs*'in ikinci bölümünü içeren ve bu bölümün başlığıyla isimlendirilmiş bir nüsha kaydından hareket etmiş olmalıdır. Zira eserin ikinci bölüm başlığı "Te'vîlü'l-Müteşâbihât mine'l-Ahbâr ve'l-Âyât" şeklindedir.

[3] A.e., Sül./Esat Efendi, no: 1278/2, vr.175b, Hekimoğlu, no: 821, vr.68b.

açık delilleri öğrenmek, problemli noktaları açığa kavuşturmak arzusu içinde olduklarını görür. O da Allah'ın hoşnutluğunu ümid ederek bu eseri telif eder.[1]

Hediye nüshada ise, her ne kadar kendisi doğunun uzak diyarlarında bulunuyor ise de, doğulusuyla batılısıyla herkesin takdir ettiğini duyduğu, âlim, âdil ve mücahit Sultan Seyfüddîn Eyyûbî'ye değerli ve hoş bir hediye sunmak istediği için ve bu kitabı ona ithaf ettiğini, bu eserin ona her iki cihanda faydalı olmasını niyaz ettiğini belirtir.[2]

Fikirlerinden ötürü şehir halkının baskısına maruz kalması sonucunda Gazne'den Herat'a göçmek zorunda kalan Râzî için bu girişimi moral verici olmuştur. Çünkü, hediyesi ve fikirleri sultan nezdinde kabul görmüş ve kendisine bin dinar gönderilmiştir.[3] Râzî'nin bu hediyeyi göndermesindeki asıl beklentileri de sonuca ulaşmış; 596/1199'da Mısır'ın idaresini eline alan sultan, orada Fatımîler döneminden itibaren kökleşmiş durumda bulunan İsmailîlîleri 604/1207 yılında tamamen etkisiz hale getirmiştir.[4]

Konu: Allah hakkında tecsim ve teşbihi kabul edenlerin görüşlerini, delillerini, ilgili ayet ve hadislerde geçen ve te'vili gerektiren sıfatları, kelâmî açıdan ele alan bir eserdir. Özellikle de, hadis bilgini İbn Huzeyme'ye (ö. 311/924) ağır tenkitleri vardır.

Reddiye: İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *Beyânu Telbîsu'l-Cehmiyye*[5] *fî Te'sîsi Bida'ihimi'l- Kelâmiyye* veya *Telhîsu't-Telbîs min Te'sîsi't-Takdîs* adıyla bir reddiye kâleme almıştır.[6]

Yazmalar: Sül./Hekimoğlu, no: 821 (68 vr., 17 st.), Yahyâ Tevfik, no: 443 (71 vr., 23 st., 1011 h.), Esat Efendi, no: 1278/2 (112b-175b, 26 st., 606 h.), Millet/Feyzullah, no: 1106 (96 vr., 15 st., 606 h.), Köprülü, no: 796 (133 vr., 13 st., 629 h.). Dört nüshası daha kütüphanelerimizde mevcuttur.

---

[1] **Risâle fî Mes'eleti't-Takdîs ve't-Tenzîh,** Sül./Esat Efendi, no: 1278/2 vr. 112b.

[2] **Esâsü't-Takdîs.** Kahire 1406/1986, s. 10-11.

[3] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470

[4] Ziriklî, a.e., c. VI, s. 47.

[5] İbn Teymiyye, Râzî'nin eserinde geçen te'villerin, Celmiyye fırkasına bağlı Bişr el-Merîsî'den (ö. 218/833) alıntı olduğunu savunur (Zerkân, a.e., s. 68).

[6] Safedî, a.e., c. VII, s. 24. Bu eser *Nakzu Te'sîsi'l-Cehmiyye* adıyla da anıldığı belirtilerek Muhammed b. Abdurrahman'ın tashihiyle basılmış olup (Mekke 1391/1971, 2 c.), tenkitlerinden bir kısmı İbnü'l-Kayyim'in *İctimâ'u'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye* eseri sınında (Beyrut 1408/ 1988) (s. 301-336) ek olarak sunulmuştur.

Baskılar: Kahire 1328/1910, 1354/1935, 1406/1986 (Ahmed es-Sekâ'nın tahkikiyle ve hepsi de *Esâsü 't-Takdîs* adıyla).

Düzeltme: Eserin isim tesbiti sırasında belirttiğimiz üzere, orijinal isim *Te'sîsü 't-Takdîs* şeklindedir. Her ne kadar araştırıcılar açısından eserin ismi değil, muhtevası mühim ise de, Râzî'nin bu eseri yazma nedeni ve Sultan Seyfüddîn'e gönderme amacı düşünülürse, ismin doğru belirlenmesi nispeten önem kazanmaktadır. Hiç olmazsa, süregelen bir hatanın teşhisi söz konusudur. Kahire'de yapılan ilk baskıdaki hata, o baskıyı asıl alan Brockelmann, Serkîs, Ziriklî, Kehhâle ve bunlara dayan birçok yazar tarafından aynen tekrar edilmiştir. Halbuki, kontrol edebildiğimiz yazma nüshalarda ve bu eseri zikreden 15 tarihi kaynakta "Esas" kelimesine kesinlikle rastlanmamaktadır. Ahmed Hicâzî bile, Kahire ilk baskısındaki hatayı tekrar etmiş ve faydalandığı yazma nüshadaki "Takdîs" kelimesini sadece nüsha farklılığı olarak dipnotta belirtmiştir. Ayrıca, İbn Teymiyye'nin reddiyesinde geçen isim de "Te'sîs" kelimesinin asıl olduğunu gösterir.

ET-TEŞRÎH [1] MİNE'R-RE'S İLE'L-HALK [2]

Kaynaklarımızın hemen hepsi bu eserin tamamlanmamış olduğunu belirtir. Bildiğimiz kadarıyla, İslâm tıp tarihinde, baştan boyuna kadar sınırlamasıyla müstakil anatomi eseri yazan ilk (ve belki de tek) müslüman tabib Râzî olmaktadır.

ET-TIBBU'L-KEBÎR [3]

-- el-Câmi'u'l-Kebîr [4] el-Melikî fi't-Tıb [5]

Kaynaklarımız bu eserin tamamlanmadığını belirtir.

Düzeltme: Şu ana kadar bu eserin bir nüshasına rastlanıldığına dair bir bilgiye ulaşılamamıştır. *et-Tıbbu 'l-Kebîr* adıyla Râzî'ye ait olarak gösterilen eser[1] ise, *Şerhu Külliyâti 'l-Kânûn*'un bir nüshasıdır.[2]

---

[1] **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme,** c. II, s. 226, 252, 255; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 256; Taşköprü Zâde, a.e., c. I, s. 323; Bağdatlı, a.e., s. 107.

[2] İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Cemîl, a.e., s. 153.

[3] **el-Mebâhis**, c. I, s. 426 (şüphcli); **Nihâyetü'l-'Ukûl**, vr. 84b (şüphcli); **Esrâru't-Tenzîl**, vr. 150b; **el-Mefâtîh,** c. XX, s. 79; **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme,** c. II, s. 183- 187; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; Safedî, a.e., s. 255-256.

[4] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Tûsî, a.e., vr. 137a; Cemîl, a.e., s. 151.

[5] Kıftî, a.e., s. 191; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55b.

'UYÛNU'L-HİKME [3] **(A)**

-- et-Tevhîd (Risâle...) [4]

Hikmet ve huruf ilminden bahsettiği belirtilir. Râzî'ye aidiyeti kesinlik kazanabilmesi için metin tenkidine ihtiyaç vardır. Bilinen tek nüshası (Tahran) Dânişgâh/Mişkât, no: 329 (104b-124a) da bulunmaktadır.

EL-VASFU'Z-ZEMÎM FÎ Fİ'Lİ'L-LEÎM [5] **(A)**

Râzî'ye ait gösterilen tek nüshası, (ABD) Princeton Ü. Ktp./Garret, no: 2193 (19 vr., 25 st., h. 13. asır)'te bulunan ve zamanındaki gerçek dostların azlığından yakınan, alçak insanların kötü fiillerini yeren kısa bir çalışma mahiyetindeki[6] bu eserin Râzî'ye aidiyeti hususunda metin tedkikine ihtiyaç vardır. Zira, hem yazma nüshanın muahhar tarihli olması hem de tarihi kaynaklarda Râzî'ye bu adla nispet edilen bir eserin tespit edilmemiş olmasından dolayı şüpheyle yaklaşılması daha uygun görünmektedir.

EL-VASİYYE (A)

-- el-Vasâyâ

-- Vasıyyetnâme

-- Sefâreşnâme

Râzî'nin, vefatından sekiz ay önce 21 Muharrem 606/26 Temmuz 1209 tarihinde, hastalığının şiddetli döneminde, talebesi İbrahim b. Ebû Bekr el-İsfahânî'ye yazdığı vasiyyetnamesidir.[7] Sayısı 15'i geçen nüshalar, yukarıda belirtilen çeşitli isimlerle kaydedilmiştir. Ayrıca, İbn Ebî Usaybi'a, Tacuddîn es-Sübkî ve bunların e-

---

[1] Şeşen (Ramazan), **İslâmî Tıp Yazmaları Kataloğu,** s. 311. Araştırıcıyı yanıltan husus, aslında *Şerhu Külliyâti'l-Kânûn*'un bir nüshası olan Sül./Ayasofya, no: 4850'deki nüshanın 1a varağında yazılı bulunan "Kitâbun Kebîr fi't-Tıb" ibaresidir.

[2] İbn Ebî Usaybi'a, tıp tarihini ve tıb kitaplarını araştırmada titiz bir tabip olduğuna göre, Râzî'nin hem bu eserini hem de *Şerhu'l-Külliyât*'ını görmüş olmalıdır. Safedî de *et-Tıbbu'l-Kebîr*'i görmüş ve bir nüshasına Râzî'yi öven dört beyitlik bir şiir yazmıştır (Bkz. Safedî, a.e., s. 256-257).

[3] **Fihrist-i Kütüphane-i İhdâî-i Âkâ Seyyid Muhammed Mişkât bâ Kütübhâne-i Dânişgâh-ı Tahrân**, c. III/I, s. 312. Bu ismin neye dayanılarak belirlendiği belirtilmemiştir.

[4] Nüshanın başında kayıtlı olan isim.

[5] Kâtip Çelebi, c. II, s. 2013 (Yazarını anonim olarak göstermiştir).

[6] Hitti (Philip) ve diğerleri, **Descriptive Catalogue of the Garret Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library**, Beyrut 1938, s. 660.

[7] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 466.

serlerinden iktibas suretiyle, birçok tarihçi tarafından ve Râzî hakkında çalışan araştırmacılar tarafından kısmen veya tam metin olarak kayda alınmıştır.

EL-VÜCÛD[1] VE AHKÂMUH (KİTÂBU...)[2] (A)

-- Mesâilü'l-Vücûd [3]

-- Mebâhisü'l-Vücûd [4] ve'l-'Adem [5]

Râzî'nin *el-Metâlib*'teki atıflarından anlaşıldığına göre, *el-Metâlib*'in ilâhiyyât ve tabiiyyât kısmından önce, mantık kısmından sonra gelen bölümdür. Bu eserin günümüze ulaştığına dair bir bilgi tespit edilememiştir.

ZÂD-I ME'ÂD (RİSÂLE-İ...)[6] (F)

-- Beyân-ı Mevt (Risâle der...) [7]

-- Hikmetü'l-Mevt (Risâle fî...) [8]

-- Hakîkat-ı Morg ve Ahvâl-i Rûh (Risâle der...)[9]

-- Rûh ve Bakây-ı ân (Tahkîk der...)[10]

-- Risâle-i Rûhiyye [11]

-- en-Nefs ve Tahkîku Ziyâreti'l-Kubûr (Risâle fî...)[12]

-- Cevâb-ı Ta'ziyenâme (Risâle der...)[13]

~ Risâle-i Bahâiyye [14]

Ülkemiz kütüphanelerindeki 5 nüshada geçen 3 ismin içerisinden en doğrusunun *Zâd-ı Me'âd* ismi olabileceği[1] kanaati belirtilmiş ise de, esasen, bu ufak eserin,

---

[1] **el-Metâlib**, c. I, s. 302.

[2] A.e., c. I, s. 294.

[3] A.e., c. I, s. 291.

[4] İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 256;Cemîl, a.e., s. 154.

[5] İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 55a; Zerkân, a.e., s. 89; Uludağ, a.e., s. 57.

[6] Sül./Ayasofya, no: 2052/2 nüshası; Cemîl, a.e., s. 152.

[7] (Haydarabad) Âsafiyye, no: 31/5 nüshası (Munzevî, a.e., c. I, s. 796).

[8] Sül./Ayasofya, no: 4821/7 nüshası; Cemîl, a.e., s. 152 (*Zâd-ı Me'âd*'dan ayrı bir eser olarak).

[9] Tahran baskısında asıl alınan nüshalardan (Âkâ Bozorg, **ez-Zerî'a**, c. XXII, s. 170); (Meşhed) Radavî nüshalarından (Brockelmann, a.e., s. 370).

[10] (Tahran) Sipehsalar Ktp., no: 700/5 nüshası (Munzevî, a.e., c. I, s. 796).

[11] Safâ, a.e., c.II, s.306; Radavî nüshalarından (Munzevî, a.e., s. 796).

[12] Sül./Fatih, no: 5426/4 nüshası.

[13] Çorum, no: 2240 ve Manisa 1489 nüshaları.

[14] Hândmîr, **Habîbu's-Siyer**, c. II, s. 609.

cevâbî bir mektup şeklinde kâleme alındığı ve bu kadar farklı isimlerle anıldığı düşünülürse, Râzî'nin özel bir isim belirlemediği rahatlıkla söyelenebilir. Dolayısıyla, bu mektup eserin isimleri, müstensihler ve okuyucular tarafından, muhtevadan hareketle belirlenmiştir, denilebilir. Bu taktirde yukarıdaki isimlerin hepsi de, doğru tespitler olarak kabul edilebilir. Nitekim, Râzî de bu eserine "kabir ziyaretinden istifadenin keyfiyeti hakkında risâle" diye atıfta bulunur.[2]

Telif tarih: Recep-Ramazan 601/Şubat-Nisan 1205.[3]

Telif sebebi ve ithaf: Eserin metninde sunulmasa da, *el-Metâlib*'de atıfta bulunurken bahsettiği (ve biraz evvel nakledilmiş olan) konu hakkında, Sultan Bahâüddîn Muhammed b. Sâm el-Gûrî'nin (ö. 602/1206) bir sorusu üzerine kaleme alınmış ve aynı zamanda onun taziye mektubuna bir cevap olarak gönderilmiştir. Vefat etmiş olan kişi ise, Râzî'nin oğlu Muhammed'dir.

Konu: Ruh, ruh beden ilişkisi, ölüm ve mahiyeti, hikmetleri, kabir ziyareti ve ruhun mertebeleri gibi konular, nasihat içeren ifadeler eşliğinde ve özlü bir tarzda 10 fasıl içerisinde anlatılmıştır.[4]

Yazmalar: Sül./Ayasofya, no: 4821/7 (75a-86b, 19 st., 8. Asır), no: 2052/2 (17b-31a, 13 st., 686 h.), Sül./Fatih, no: 5426/4 (33b-40a, 21 st., 727 h.), Manisa Genel Ktp., no: 1489 (40a-47b, bb.935 h.), Çorum Genel ktp., no: 2240 (15a-32a, 13 st., 764 h.).

Baskılar: Nazif Hoca'nın tahkikiyle İstanbul 1972, Dâniş Pijûh tahkikiyle *Çihâr-de Risâle* içerisinde (s. 88-97) Tahran ?.

Düzeltme: Sül./Şehit Ali Paşa, no: 469/2 (92a-93b)'de *Risâle-i Hikmet-i Mevt* adıyla kayıtlı bulunan eser, *Zâd-ı Me'âd*'ın 8. faslından ibarettir.

EZ-ZEMÂN VE'L-MEKÂN [1] (A)

-- el-Mekân ve'z-Zemân [2]

---

[1] Hoca (Nazif), "Fahr al-Dîn b. 'Omar al-Râzî'nin Zâd-ı Me'âdı", **Şarkiyat Mecmuası**, c. VII (İstanbul 1972), s. 25.

[2] **el-Metâlib**, c. VII, s. 275.

[3] Oğlu Muhammed'in ölümü Recep 601'dedir. Bkz. **el-Mefâtîh**, c. XVII, s. 183.

[4] Râzî, eserin "ziyaretin hakikati ve ruhların tecelli keyfiyeti" hakkındaki 9. faslına "Mezarlık ziyaretinin faydası nedir, diye sorulursa, cevap olarak şöyle derim ..." cümlesiyle başlar ki, Sultan Bahâüddîn'in sorduğu soruya cevaben bu eseri yazdığını teyid eder. Râzî *Zâd-ı Me'âd*'ın 9. faslını *el-Metâlib*'te biraz daha geniş şekilde ele alır. Bkz. c. VII, s. 275-277.

Bu eser *el-Metâlibu'l-'Âliyye*'nin 5. kitabıdır.

Telif tarihi: Tamamlanışı 17 c. Evvel 605/27 Kasım 1208'dir. Bir önceki kısmın (4. kitâb) ferağı [2] C. Evvel 605/12 Kasım 1208 olduğu esas alınırsa 16 günde (160 s.) yazılmış olduğu ortaya çıkmakatadır.

Konu: Fasıllara ayrılan iki makale altında zamanla ve mekanla ilgili kelâmî, felsefî görüşleri geniş bir şekilde ele alır.

Baskıları ve diğer bilgiler için bkz. *el-Metâlib.*

ZEMMÜ (LEZZÂTİ[3])'D-DÜNYA[4] (A)

-- el-Lezzât (Risâle fî...)[5]

-- Aksâmu'l-Lezzât [6]

Telif tarihi: 604/1207.[7]

Telif sebebi: Dünya hayatında arzulanan lezzetlerin durumu ve çeşitleri hakkında soru soran bir zata cevap olarak kâleme alınmıştır.

Konu: Dünya lezzetlerinin çeşitleri, idrak edilişleri ve bu lezzetlerin mahiyetleri hakkında felsefî tarzda açıklamalarda bulunulmuş, hissî, hayâlî (vehmî) ve aklî (rûhî) lezzetler şeklinde üç kısım üzere tertip olunmuştur.

Yazma nüshalar: Ülkemiz dışında bazı nüshaları bulunmaktadır. (Bağdat) Kâdiriyye Ktp., no: 654/3 (19b-27b, 19 st., 1187 h.), ayrıca (Tahran) Ayetüllâh-i Mar'aşî Ktp.inde iki nüshasının[8] ve (Kâbil) Riyâsetü'l-Matbû'ât Ktp.nde bir nüshasının bulunduğu belirtilir.[9]

Düzeltme: Berlin Kütüphanesi kataloğuna dayanarak Brockelmann'ın 5426 ve Zerkân'ın 5427 numarada bulunduğunu belirttikleri bu eseri, bizim ulaşabildiğimiz

---

[1] **el-Metâlib**, c. VI, s. 174; c.VII, s. 29, 30.

[2] A.e., c. I, s. 331; c. IV, s. 404.

[3] Brockelmann, a.e., s. 368.

[4] Kıftî, a.e., s. 192; İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255;Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 153.

[5] İran nüshaları.

[6] İbn Teymiyye, **Beyânu Muvâfakat,i Sarîhi'l-Ma'kûl li-Sahîhi'l-Menkûl**, Mısır 1322/1904, s. 90; Zebîdî, **İthâfu's-Sâde**, c. II, s. 54, İbnü'l-Kayyim, **İctimâ'i'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye**, s. 274..

[7] Brockelmann, a.e., s. 368; Zerkân, a.e., s. 78.

[8] **Fihrist-i Kütübhâne-i Âyetullâh-i Mar'aşî**, c. I, s. 322, 323; c. XII, s. 17 (Biri 8 varaklık, diğeri 19 varaklık gösterilmiştir).

[9] Zerkân, a.e., s.79.

katalogda (her iki numarada da) tespit edemedik. Almanya'dan bizi bilgilendirmek amacıyla adı geçen kütüphanenin çeşitli kataloglarını araştıran arkadaşlarımız da böyle bir eser ismine rastlanılmadığını belirtmişlerdir. Bu yüzden Berlin nüshasının mevcudiyeti şüpheli görünmektedir.

Aynı şekilde, Rağıp Paşa Ktp., no: 20/1'de bir nüshası olduğu belirtiliyor [1] ise de, adı geçen kütüphane kitapları arasında tespit edemedik. Belirtilen numarada ise (tezimizde asıl alınan) *Esrâru 't-Tenzîl* nüshası bulunmaktadır.

EZ-ZÜBDE [2]

~ Zübdetü'l-Efkâr ve 'Umdetü'n-Nuzzâr [3]

~'Umdetü'n-Nuzzâr ve Zînetü [Zübdetü]'l-Efkâr [4]

Kaynakların çoğunda *ez-Zübde* ile *'Umdetü 'n-Nuzzâr* (vaya: *Zübdetü 'l-Efkâr*) kelâmla ilgili iki farklı eser olarak zikredilir ise de, Râzî tarafından ismi belirlenmemiş bir eser olduğu ihtimali düşünülürse, kitap içindeki ve özellikle mukaddimedeki (bu ismin üretilebileceği) ifadelerden yola çıkarak başkalarınca belirlenmiş farklı isimler ve dolayısıyla, farklı rivayetler ortaya çıkmış olabilir. Yüzlerce müellife ait eserlerin hepsinin de isim ve içerik açısından incelikli tedkikini yapabilmek, (yazma nüshalardaki isim ve müellif ismi karışıklıklarına da rastlandığı göz önüne alınırsa), tarihçiler açısından zor bir çalışmadır. Bu yüzden, aynı eserin farklı isimlere sahip olması, bunların ayrı eserler olarak sunulmasına neden olabilir.

Eğer bu eserin veya eserlerin metnini görerek ayrı eserler şeklinde sunmuş iseler *ez-Zübde* ile *'Umdetü 'n-Nuzzâr*'ı farklı eserler olarak kabul etmemiz gerekmektedir.

---

[1] Yavuz, **DİA**, c.XII, s. 93.

[2] İbn Hallikân, a.e., s. 249; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Kütübî, a.e., vr. 12b; Safedî, a.e., s. 255; Taşköprü Zâde, a.e., c. I, s. 104; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 152.

[3] Kıftî, a.e., s. 191.

[4] İbnü'ş-Şa'âr, a.e., vr. 56a; İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 470; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 153. Son üç kaynak ve bunlardan faydalanan diğer tarihi kaynaklar *ez-Zübde* ile *el-'Umde*'yi ayrı eserler olarak sunarlar.

3. Râzî'ye Ait Olmayan Eserler Ve Eser İsimleri

'ACÂİBU'L-KUR'ÂN [1] (A)

Aslında *Esrâru't-Tenzîl*'in eksik şekildeki baskısında sunulan ve muhtemelen asıl alınan nüshada kayıtlı bulunan veya naşir tarafından belirlenmiş olan bu isim, orijinal isim olarak karşılanmamalıdır. Dolayısıyla, içeriklerinden haberdar olmadan hem bu ismi hem de *Esrâru't-Tenzîl*'i zikredip, ayrı eserler olduğu sonucuna varmak tamamıyla hatalıdır (Bkz. *Esrâru't-Tenzîl*, Düzeltme 1).

ÂĞÂZ U ENCÂM [2] (F)

Nasîruddîn et-Tûsî'ye (ö. 672/1274) ait, mebde ve meâd, kıyamet ve sonrasındaki durumları konu edinen bir eserdir.

AHKÂMU BESMELE (A)

Bu isimle Râzî'ye ait gösterilen Teymûriyye nüshasının, ona ait olmadığı Zerkân tarafından gösterilmiştir (Bkz. *Ahkâmu'l-Besmele*).

EL-AHLÂK VE MAKÂMÂTÜ'L-'ÂRİFÎN (A)

Meçhul bir müellife aittir (Bkz. *el-Ahlâk*, Düzeltme 1).

EL-'ÂLÂMÂTÜ'T-TIBBİYYE [3] (A)

Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin (ö. 313/925) bir varaklık eseri veya bir eserinden alıntıdır.

'AŞARA ÂLÂF NÜKTE Fİ'L-CEDEL (A)

(Almanya) Gotha, no: 980'de bulunan eksik bir nüsha, Râzî'ye nispet edilmektedir.[4] Fakat, içeriği ve varak sayısı hakkında bilgi sunulmamış olan bu eserin Râzî'ye ait oluşu şüpheli görünmektedir.[1]

---

[1] Uludağ, a.e., s. 46; Yüce, **Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf**, s. 67; Yavuz, **DİA**, c. XII, s. 94.

[2] Brockelmann tarafından Âkâ Bozorg'un *ez-Zerî'a*'sından (c. I, s. 36) nakille Râzî'ye ait gösterilmiştir (Brockelmann, a.e., c.V, s.366). Halbuki, nakil yaptığı eserin mezkur sayfasında aynı adla peşpeşe sunulmuş iki ayrı eserin ikisi de Tûsî'ye ait gösterilmektedir. Yine Brockelmann aynı adlı eseri, Tûsî'ye ait eserler arasında Sül./Fatih 5426 numaralı mecmuadaki nüshasına işaretle, tekrar kaydetmiştir. (c. V, s. 383). Tûsî'ye ait bu eserin bir nüshası İ. Ü. Merkez Ktp., no: 1458/47 (114a-120b)'de mevcuttur.

[3] Sül./Hamidiye, no: 1447/101 (vr. 368ab)'deki bu ufak metin, kütüphane tespit fişlerinde düşünürümüze ait gösterilmiştir. Ebû Bekr er-Râzî'ye ait olduğu kesindir (İslâmî Tıp Yazmaları Kataloğu, s. 115).

[4] **Arabische Handschriften Gotha**, Frankfurt 1987, c. II, s. 241; Zerkân, a.e., s. 128.

BAHRU'L-ENSÂB[2] **(A)**

(Almanya) Gotha, no: 1755'te bulunan ve Râzî'ye nispet edilen nüshanın[3], müellif isminin "Muhammed b. Muhammed" olarak sunulmasını ve başlangıç cümlesinin Râzî'nin *eş-Şeceratü'l-Mübâreke*'si ile farklılık arz etmesini göz önüne alarak, düşünürümüz Râzî'ye ait olmadığı sonucuna varabiliriz. Dolayısıyla, bu nüsha ile Râzî'ye aidiyeti kesin olan *eş-Şeceratü'l-Mübâreke*'yi (Topkapı/Ahmed III, no: 2677) aynı metne sahip şekilde takdim etmek[4] doğru olmayacaktır. Ayrıca, *Bahru'l-Ensâb* ismini sunan kaynaklarımızda bu aynîliği destekleyecek bir delil bulunmamaktadır ve bu ismi doğru yazara nispet edip etmedikleri de meçhuldür.

EL-BEYÂN VE'L-BURHÂN (A)

Râzî'nin bu ismi taşıyan bir eseri varsa da, İ. Ü. Merkez Ktp., no: 3614'te mevcut bulunan, Seyfüddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-Mübîn* adlı sözlük mahiyetindeki eseri, bu isimle Râzî'ye ait olarak tespit fişlerine kaydedilmiştir (Bkz. *el-Beyân ve'l-Burhân fi'r-Red...*, Düzeltme).

BÎST BÂB[5] **(F)**

Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) usturlapla ilgili eseridir.

EL-BURHÂN FÎ KIRAATİ'L-KUR'ÂN[6] **(A)**

Râzî'nin *el-Beyân ve'l-Burhân* adlı eserinin *el-Beyân* kelimesi *et-Tibyân*'a dönüşerek ayrı bir eser, *el-Burhân* kelimesi de, sonuna *fî Kıraati'l-Kur'ân* eklenilerek ayrı bir eser olarak sunulmasından ibaret bir isimdir. Fakat, bu yanlışlığın asıl sebe-

---

[1] Eser isminde belirtildiği üzere onbin mesele içeriyorsa (ki, bu isimlendirmenin yanlışlığını gösterir), büyük hacimli ve en azından meşhur olmuş bir eser olması gerekirdi. Tahminimizce bu eksik yazmanın ilk varağı veya varaklarındaki bir cümlede geçmekte olan "...onbin nükte..." kelimesinden yola çıkılarak bu yanlış isim verilmiş olmalıdır. Dolayısıyla, her ne kadar metni görmemiş olsak da, Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'inin başında telif sebebi zikredilirken vurgulanan "...onbin mesele..." ifadesinden (bkz. **el-Mefâtîh**, c. I, s. 11, 12, 13, 14, 18) hareketle, bu metnin *et-Tefsîru'l-Kebîr*'den bir parça olduğunu söyleyebiliriz. Fakat, ismin sonunda geçen *fi'l-Cedel* ibaresi bu ihtimalin sıhhatini zedelemektedir. Kesin sonuç için metnin incelenmesi kaçınılmazdır.

[2] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 224; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 150.

[3] **Arabische Handschriften Gotha**, c. III, s. 335-336.

[4] Zerkân, a.e., s. 130; Uludağ, a.e., s. 47, 63.

[5] Brockelmann tarafından (c.V, s. 370) Britanya Müzesi no: 155'e işaretle Râzî'ye ait olarak gösterilir. Yine aynı adla, konusu da belirtilerek Tûsî'ye ait eserler arasında sunulur ve 11 yazma nüshası yanısıra 5 adet de şerhi olduğu belirtilir (s. 395-396). Kütüphanelerimizde Tûsî'ye ait olarak kayıtlı 52 nüshası tespit edilmiş olan (Cevat İzgi, **Osmanlı Medreselerinde İlim**, c. I, s. 429-431) bu eser tarihi kaynaklarda da Tûsî'ye ait olarak zikredilir (bkz. Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 264; Bağdatlı, a.e., c. II, s. 131).

[6] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 214; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemîl, a.e., s. 150; Zerkân, a.e., s. 119.

bini tespit etmek mümkün görünmüyor. Zira, Kâtip Çelebi'nin kaynağı durumunda olan Taşköprü Zâde, Râzî'nin adı geçen eser isminden *el-Beyân* kelimesini ayırıp *el-Burhân fî Reddi 'alâ Ehli 'z-Zeyğ ve 't-Tuğyân* şeklinde doğru sunmuş, Kâtip Çelebi ise *el-Beyân ve 'l-Burhân fi 'r-Red...* şeklinde, ismi doğru sunarken, *el-Burhân fî Kırâati 'l-Kur'ân*'ı ayrıca kaydetmiştir. Bağdatlı ve Cemîl de onu takip etmişlerdir.

EL-CEVÂHİR (RİSÂLETÜ...) [1] **(A)**

Muhtemelen, *el-Cevheru 'l-Ferd* isimli risale kastedilmiş fakat, yazım veya dizgi hatası olarak bu isim şekline dönüşmüştür.

DAKÂİKU'L-HAKÂİK [2] **(A)**

Fahruddîn Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî'nin (691/1291'de sağ) veya Gazâlî'nin (ö. 505/1111) eseri olmalıdır.

ED-DA'VE İLÂ TARÎKİ'L-'İLM [3] **(A)**

---

[1] Bağdatlı, a.e., s. 107 (listesi arasında *el-Cevheru 'l-Ferd* isimli risaleyi zikretmez).

[2] Brockelmann, a.e., s. 366. (Hindistan, Asafiye, Panta (Bonkipor) ve Britanya Müzesi Ktp. nüshalarına işaretle). Zerkân (a.e., s. 136-137) ve onu takiben Uludağ (a.e., s. 49) bu eser adının *Keşfu 'z-Zunûn*'da (a.e., c. I, s. 758) Seyfüddin el-Âmidî'ye ait felsefî bir eser olarak kaydedilmesinden hareketle, Âmidî'ye ait olabileceğini belirtmişlerse de, isim benzerliği açısından Zeynüddin er-Râzî'nin aynı adı taşıyan eseri olması daha makul görünmektedir. Kâtip Çelebi, Zeynüddîn'in bu eserini kaydetmemiş olsa da bazı kaynaklarımızda bu bilgi açık şekilde bulunmaktadır (bkz. Bağdatlı, a.e., c. II, s. 127; **İzâhu'l-Meknûn**, c. I, s. 475). Aynı ismi taşıyan ve yaratılış, ölüm ve ahiretten bahseden Arapça bir eserin, Leiden'deki üç nüshasının (no: 7008, 7164 ve 5690) yazarı anonim olarak belirtilirken, aynı metnin Âsafiye nüshası (Brockelmann'ın işaret ettiği nüsha) Fahruddîn er-Râzî'ye ait gözükür ve yine ona ait olarak, Urdu diline yapılan tercümesinin 1847 de Kalküta'da basıldığı belirtilir. Bazılarına göre ise bu eser, Gazâlî'ye aittir. Bkz. **Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands**, P. Voorhoeve, Leiden 1980, s. 57.

[3] Cemîl, a.e., s. 151; Zerkân, a.e., s. 134; Uludağ, a.e., s. 48. Son iki kaynağın işaret ettikleri Sül./Esat Efendi, no: 3565'teki nüsha, kütüphanelerimizde birçok nüshası bulunan mektup olup, İbn 'Arabî'ye aittir ve basılmıştır (Kahire 1344/1925; Haydarâbâd 1367/1948, Beyrut 1407/1986 ve 1418/1997). İbn 'Arabi bu mektuptan, ne kitap isimlerini içeren *Fihrist*'inde, ne de Melik Gazi b. Ebû Bekr ve çocuklarına verdiği icazesindeki listede bahseder (**Resâilü İbni 'Arabî**, Beyrut 1997, M. Mahmud el-Gurâb'ın takdimi, s. 12). İbn 'Arabî'nin *el-Futûhâtü 'l-Mekkiyye*'de bahsettiği ve "kardeşlerimizden" diye nitelediği Râzî'ye göndermiş olduğu mektup *Risâletü 'l-Ahlâk* diye geçmektedir ve bu risalede işlenildiğini belirttiği konular, üzerinde durduğumuz bu mektupta yoktur. *Risâletü 'l-Ahlâk*'ı h. 591'de yazdığını belirttiğine göre (c. I, s. 241; c. IV, s. 459), içeriği de göz önüne alındığında diğer mektup bu tarihten önce yazılmış ilk irtibat mektubu olabilir. H. 598'e kadar hâlâ Mağrib diyarlarında olduğu bilindiğine göre (Awâd, **ez-Zehâiru'ş-Şarkıyye**, c. VI, s. 164) henüz o diyarlardeyken bu ilk mektubu yazdığı ve dolayısıyla, Râzî'nin bazı eserlerinin çok uzak diyarlara kadar ulaştığını gösterir. Nitekim, Abdulazîz el-Mecdûb'un Tunus kütüphanelerindeki iki nüshayı asıl alarak *Fahruddîn er-Râzî min Hilâli Tefsîrih* içerisinde (s. 180-186) yayınladığı bu mektubun başında, Şemsüddin Ali b. İbrahim el-Kâdirî'nin (ö. ?) İbn 'Arabî'nin menkıbelerine dair eserinden naklen belirtildiğine göre İbn 'Arabi, Râzî'nin "otuz seneden beri savunduğum bir konunun benim bildiğim gibi olmadığını şimdi anlamış bulunuyorum, ya aynı şey diğer konularda da böyleyse!" diyerek ağladığını haber alır. Bunun üzerine onu, nazarî ilimlerden ve tüm bağlardan sıyrılıp ilahî lütuflara, vehbi bilgilere yönelmesi hususunda ikaz etmek için bu mektubu yazar (s. 180).

Râzî'yi, istidlâle dayalı kelâmî ve felsefî ilimlerden ziyade, müşahedeye dayalı vehbî ilimlere davet eder mahiyette, büyük sûfî İbn 'Ârabî (ö. 638/1240) tarafından yazılmış olan ve birçok nüshası bulunan mektuptur.

ED-DÜRRATÜ'L-FÂHİRA FÎ ŞERHİ'L-MUHÂKEMÂT [1] (A)

Mîrzâ Cân'ın (ö. 994/1585), (Kutbuddîn er-Râzî'nin (ö. 766/1364) Râzî ile Tûsî'nin *el-İşârât* şerhlerini karşılaştıran *el-Muhâkemât* adlı eserine yazdığı) hâşiyesi üzerine Cemâlüddîn Muhammed el-Hansarî'nin (1071/1660'ta sağ) hâşiyesidir.

DÜRRATÜ'L-TENZÎL VE ĞURRATÜ'L-TE'VÎL [2] (A)

Ebû Abdullah Muhammed İbnu'l-Hatîb el-İskâfî'ye (ö. 420/1029) aittir.

EL-EMR Bİ'L-MA'RÛF VE'N-NEHY 'ANİ'L-MÜNKER[3]

Fıkıh Usûlünde önemli yer tutan ve müstakil bir bölüm altında işlenen "emirler ve yasaklar" konusuna işaret amacıyla, Râzî tarafından kullanılan "kitâp" kelimesinin yanlış anlaşılması sonucu, Râzî'nin bu ismi taşıyan bir eseri olduğu sanılmıştır.[4]

Bu sözleri söyleyen Râzî'yi o sırada ister 15 yaş üzerinden, isterse 20-25 yaş üzerinden 30 sene geçtiğini kastettiğini düşünelim, bu durumda da İbn 'Ârabî henüz Mağrib ülkelerinde bulunmaktadır. Fakat, Râzî'nin ulaşabildiğimiz eserlerinde hem bu hem de diğer mektuba yönelik herhangi bir işaret tespit edilememiştir.

[1] Hacı Selim Ağa Ktp., no: 649'daki nüshası, tespit fişlerinde Râzî'ye ait olarak kaydedilmiştir.

[2] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 739; Bağdatlı, a.e., s. 107; Cemil, a.e., s. 151; Brockelmann, a.e., s. 364. Yanlışlık, Kâtip Çelebi'den kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim, onun ana kaynaklarından olan Taşköprü Zâde doğru bir kayıtta bulunarak, eserin Abdullah er-Râzî'ye ait olduğunu belirtir (c. II, s. 482). Fakat, düşünürümüz Râzî'nin de künyesi Ebû Abdullah ve İbnu'l-Hatîb olduğu ve bu eserin girişinde, Ebû Abdullah İbnu'l-Hatîb tarafından "Fahriyye" kalesinde imlâ suretiyle yazıldığı belirtildiği için (**ed-Dürratü'l-Tenzîl**, Beyrut 1416/1995, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, s. 3) Kâtip Çelebi tarafından ve onu takibeden diğerleri tarafından bu yanlış sonuca varılmış olmalıdır. Üstelik, bu zat da Rey'de hatiplik yapmıştır (Zirikli, **el-A'lâm**, c. VI, s. 227). Baskı nüshayı ve Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye'deki iki yazma nüshayı inceleyen Zerkân'ın (s. 140-143) karşılaştığı üzere bazı nüshalarda İsmail el-Isfehânî'ye (ö. 535/1141) ait olarak geçmektedir. Aynı durum, bizim kütüphanelerimizde, düşünürümüze ait olarak kayda geçmiş nüshalarda da (Sül./Karaçelebizâde, no: 31, Millet/Feyzullah, no: 139, Beyazıt/Veliyyüddîn, no: 365; Köprülü, no: 155) geçerlidir. Fakat, her hâlükârda, düşünürümüz Râzî'ye ait olmadığı kesindir. Bu arada, aynı metnin yazarı olarak sunulan her iki şahsın, yani el-İskâfî ve el-Isfehânî'nin de aynı adı taşıyan eser sahibi göründüklerini belirtmeliyiz. Bkz. Yakut, **Mu'cemu'l-Üdebâ**, c. VI, s. 2549; Safedî, **el-Vâfî**, c. III, s. 337; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 739; c. II, s. 1197; Beyhakî (Zahîrüddîn), **Tetimmetü Sıvâni'l-Hikme**, Beyrut 1994, s. 102.

[3] 'Uraybî (Muhammed), **el-Muntalakâtü'l-Fikriyye 'İnde'l-İmâmi'l-Fahri'r-Râzî**, Beyrut 1992 (Dâru'l Fikri'l-Lübnânî), s. 80.

[4] Ayette geçen "Ma'rufu emredenler, münkerden sakındıranlar" (Tevbe, 112) ifadesini açıklarken Râzî şöyle der: "Ma'rufu emretme, münkerden sakındırma (nehy) hükümleri kitabı, Usul ilminde zikr olunmuş büyük bir kitaptır. Bu yüzden burada sunulması mümkün değildir." (**el-Mefâtîh**, c. XVI, s. 210). Râzî'nin bu cümlesinde iki kez geçen "kitap" kelimesi, müstakil bir eser anlamındaki kitap değil, Fıkıh Usûlünde incelenen konulardan biridir. Nitekim, bir sayfa sonrasında Fıkıh ilminde işlenen bazı konulara da (kitâbü't-talâk, kitâbü'l-icâre gibi) "kitap" kelimesiyle işaret etmiştir (s.211-212).

ENMÛZECÜ'L-'ULÛM [1] (A)

Molla Fenârî'nin (ö. 8341430) veya oğlu Muhammed Şâh'ın (ö. 839/1435) 100 ilmi konu edinen ansiklopedik bir eserdir.[2]

EL-ES'İLETÜ'L-MÜFHIME VE'L-ECVİBETÜ'L-MÜFHİME [3] ES'İLETÜ'L-KUR'ÂN VE ECVİBETÜHÂ [4] = ES'İLETÜN ŞERÎFE VE ECVİBETÜN MÜNÎFE [5] = ENMÛZECÜ CELÎL FÎ ES'İLE VE ECVİBE MİN ĞARÂİBİ ÂYİ'T-TENZÎL [6] (A)

Fahruddin (Zeynüddin veya Şemsüddin) Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî'nin (691/1291'de sağ) bazı ayetleri soru cevap tarzında Arapça dil bilgisi açısından açıklayarak, ayetler arasında uyumsuzluk bulunmadığını göstermeye çalıştığı eseridir.[7]

EL-ES'İLE VE'L-ECVİBE (A)

Râzî'ye ait olarak kayıtlı bulunan tek nüsha, Sül./Amca Zade Hüseyin Paşa, no: 178/2 (25 a-29a, 25 st, h. 12-13. asır) de bulunmaktadır. Çeşitli ayetlerin tefsiriyle ilgili 84 adet soru ve cevapları içeren bu ufak eser, tahminimizce müstakil bir eser olmayıp, meçhul birisi tarafından Râzî'nin ve diğer müfessirlerin eserlerinden alıntılarla oluşturulmuş bir derlemedir. Eser içerisinde, Râzî'nin fikirleriyle uyuşmayan cevapların da yer aldığı görülür.

Eserin ilk soru ve cevabı "Râzî dedi ki" ifadesiyle Râzî'den nakille başladığı, için, kütüphane çalışanları tarafından Râzî'ye ait sanılarak öylece kayıtlara geçmiş olmalıdır.

---

[1] Cemîl, a.e., s. 150; Ziriklî, a.e., c. VI, s. 313.

[2] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 184; c. II, s. 1905.

[3] Cemîl, a.e., s. 150; Brockelmann, a.e., s. 364.

[4] Sül./İzmirli İsmail Hakkı, no: 190 ve (Dımaşk) Esed Ktp., no: 1480 nüshaları.

[5] Berlin, no: 978 nüshası (Zerkân, a.e., s. 119'dan naklen).

[6] Baskılardaki isim (Kahire 1303, 1305, 1306, 1321, Beyrut 1411, 1416).

[7] Brockelmann aynı eseri, isim farklılığı sebebiyle, farklı eserler olarak değerlendirmişe benziyor. Nitekim, bu eseri *Kitâbu Es'ile Câmi'u Esrâri Müşkilâti'l-Kur'ân* ismi ve baskılarda geçen ismiyle gerçek sahibine nispet etmiş (c. III, s. 734). Zerkân (a.e., s. 118-119) ve Uludağ (a.e., s. 51) bu yanlışlığa işaret ederler.

EVSÂFU'L-EŞRÂF [1] (F)

Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) seyr u sülûk ile ilgili eseridir.

FERHEB

Sül./Fatih, no: 5412'deki mecmuada bu isimle mevcut olduğu belirtilen[2] eser, mezkur yazma nüshada mevcut değildir. Nüsha içinde, Râzî'ye ait olarak bulunan yarım sayfalık (meşhur "nihâyetü akdâmi'l-'ukûl..." adlı) şiirden başka ne tam ne de alıntı bir eserine tesadüf olunmaktadır. "Nihâye" kelimesi, yanlış okuma veya dizgi sonucu "Ferheb" halini almış olabilir. Dolayısıyla, ortada eser denilebilecek bir nüsha yoktur.

HADÂİKU'L-HAKÂİK [3] (A)

Fahruddîn (Zeynüddîn) Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî'ye (691/1291'de sağ) ait tasavvufî eser olmalıdır.

EL-HÂDÎ [4] (A)

Şâfi'î fıkhıyla ilgili muhtasar bir eser olduğu belirtilerek, Sübkî'nin *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*'sına göndermede bulunulmuş ise de, mezkur eserdeki kayıt, bu eserin Muhammed b. Abdurrahmân el-Kindî'ye ait olduğunu göstermektedir.

---

[1] Brockelmann tarafından (c.V, s. 369), Sül./Fatih, no: 5426 (261a-273a) daki nüshasına işaretle Râzî'ye ait olarak sunulmuştur. Belirtilen yazma mecmuada, eserin Râzî'ye ait olduğu yönünde bir kayıt veya işaret bulamadık. Brockelmann aynı adlı eseri, Tûsî'nin eserleri arasında ve konusunu da belirterek Beyazıt/Veliyyüddin, no: 1635 ve Sül./Ayasofya, no: 4807 nüshalarına işaretle zikretmektedir (s. 382). Doğrusu olanı da budur. Nitekim, tarihi kaynaklar da bu eserin, Tûsî'ye ait olduğunu belirtirler. Bkz. Safedî, a.e., c. I, s. 181; Kütübi, **Fevâtü'l-Vefeyât**, c. III, s. 249; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 202; Bağdatlı, a.e., c. II, s. 131.

[2] Zerkân, a.e., s. 137; Uludağ, a.e., s. 51.

[3] Cemîl, a.e., s. 151 (Tasavvufla ilgili olduğunu belirterek). Zerkân'ın da işaret ettiği gibi (s. 146) bu eser kaynaklarımızda Zeynüddîn er-Râzî'ye ait gösterilmiş olup tam adı *Hadâîku'l-Hakâik fî Mevâ'izi'l-Halâik* şeklindedir. Bkz. Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 633; Bağdatlı, a.e., c. II, s. 127; Brockelmann, a.e., c. III, s. 735.

[4] Dâvûdî, a.e., c. II, s. 218. Dâvûdî, "Sübkî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*'da 'İzzüddin b. Abdusselâm (577-660/1181-1261) ile beraber fetva verirdi ve mezhebi (yani Şâfi'î fürûunu) bir kitapta ihtisar edip adını *el-Hâdî* koydu'demiştir" diye ifade eder. Düşünürümüz Râzî'nin doğum ölüm tarihleri ve aradaki coğrafi uzaklık göz önüne alındığında, Davudî'nin hataya düştüğü anlaşılır. Bu hatanın nasıl gerçekleştiği konusunda şu iki ihtimal öne sürülebilir: (a) Dâvûdî'nin asıl aldığı Sübkî'nin *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*'sı 40-45 satırlı ve büyük ebatlı yazma halindedir. Râzî'nin hal tercemesinden sekiz şahıs öncesinde yer alan Kindî'nin hal tercemesindeki bu iki satırlık bilgi yanlışlıkla iktibas edilmiştir (bkz. Sübki, a.e., c.VIII, s.73, 81). Fakat bu ihtimal zayıftır. (b) Dâvûdî, İbn Kâdî Şühbe'nin eserinden yararlanmıştır. Bu eserde, Kindî'nin hal tercemesi, Râzî'den bir öncedir ve aynı ifade Sübkî'nin eserinden nakledilerek sunulur. Bu ihtimal daha güçlü görülebilir (bkz. İbn Kâdî Şühbe, a.e., c.II, s.64-65).

EL-HÂVÎ FÎ'T-TIB [1] (A)

Meşhur tabip Ebû Bekr er-Râzî'nin (ö. 313/925) büyük eseridir.[2]

EL-HITÂBU'L-MÜBÎN [3] (A)

Seyfüddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-Mübîn* adlı eserinin başına getirilmiş olan "el-Kitâb" kelimesinin yanlışlıkla "el-Hıtâb" şeklinde kaydedilmesi sonucu ortaya çıkmış yanlış bir isimdir.

HULÂSATÜ'D-DELÂİL FÎ TENKÎHİ'L-MESÂİL[4] (A)

(Almanya) Gotha, no: 996'da Râzî'ye ait olarak gösterilen bu eser, Zerkân'ın da belirttiği üzere, Hüsâmuddîn Ali b. Ahmed er-Râzî'ye (ö. 598/1202) ait olmalıdır. Bu eser Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî'nin (ö. 428/1037) Hanefî fıkhında meşhur olan *el-Muhtasar* adlı eserinin şerhidir.

EL-ÎMÂN [5] (A)

Râzî'ye nispet edilen fakat, Seyfüddîn el-Âmidî'ye (ö. 631/1233) ait olan *el-Mübîn* adlı eserin İ. Ü. Merkez Ktp., no: 3414'teki nüshasının, tespit fişine bu isimle geçirilmiş olmasından kaynaklanan yanlış bir isimdir. (bkz. *el-Mübîn*).

EL-İŞÂ'A Lİ EŞRÂTİ'S-SA'A [6] (A)

Muhammed el-Berzencî'nin (ö. 1123/1711) kıyamet alâmetleriyle ilgili eserdir.[7]

KALÂİDU 'UKÛDİ'L-'İKYÂN FÎ MENÂKIBİ EBÎ NU'MÂN [1] (A)

Şerefüddîn Ebû'l-Kasım b. Abdul'alîm el-Yemenî'nin (974/1566'da sağ) eseridir.[2]

---

[1] Cemîl, a.e., s. 151.

[2] Zerkân, a.e., s. 150. Cemîl aynı eseri doğru yazara nispet ederek sunar (s. 120).

[3] Uludağ, a.e., s. 53. Uludağ bu sayfada, *el-Mübîn* ismine göndermede bulunurken, Sül./Ayasofya, no: 3694'e işaret eder. Daha sonra, yine *el-Hitâbu'l-Mübîn* ismini tekrar ederken, bu numarayı Ayasofya, no: 2384'ü gösterir. Bu ikinci numarada bulunan Âmidî'nin eseri, müstensih tarafından, Râzî'ye nispet edilmiştir (bkz. *el-Mübîn*). Fakat, Ayasofya no: 3694'te bulunan mecmua, tamamen tıpla ilgili eserleri içerir ve Râzî'ye nispet edilen *Hıfzu'l-Beden*'i ihtiva etmektedir.

[4] Geniş bilgi için bkz. Zerkân, a.e., s. 136. Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 718; c. II, s. 1632; Leknevî, **el-Fevâidü'l-Behiyye,** s. 198-199. Doğru yazara ait olarak kaydedilmiş çok sayıdaki nüshalardan biri, Nurosmaniye Ktp., no: 1259'da bulunmaktadır.

[5] Yavuz, **DİA,** c. XII, s. 93 (İ. Ü. Merkez Ktp. nüshasına işaretle).

[6] Cemîl, a.e., s. 150.

[7] Zerkân, a.e., s. 151; Bağdatlı, **İzâhu'l-Meknûn,** c. I, s. 86.

KASÎDE-İ BÂL-I MURASSA' = KASÎDE-İ HALL-İ MÂ LÂ YENHAL[3] (F)

Ebû'l-Mefâhir Fâhir-i Râzî (502/1108'de sağ) tarafından yazılmış tasavvufî bir kasîdedir.

EL-KELÂM (KİTÂB FÎ...)[4] (A)

El-Me'âlim'in bir nüshası (Sül./Ayasofya, no: 2257) bu isimle kayıtlı olduğundan ayrı bir eser olduğu sanılmıştır (Bkz. *el-Me'âlim*, Düzeltme 1).

LİMÂZÂ YEHISSÜ'N-NÂİM MİNE'L-BERD MÂ LÂ YEHISSÜ'L-YAKAZÂN[5] (A)

Ebû Bekr er-Râzî'nin (ö. 313/925) bir varaklık risalesidir.[6]

MA'NA'T-TAHÂRE[7]

Böyle bir eser, nüsha olarak tespit edilemediği gibi, ismi hususunda da sağlıklı bir kayda rastlanılmamıştır.

---

[1] Brockelmann, a.e., s. 360; Ferrûh (Ömer). **Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî**. Beyrut 1997 (Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn) c. III, s. 443.

[2] Zerkân, a.e., s. 149; Sezgin. **Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî**. c. I/III (Fıkıh), s. 36.

[3] İlk isim altında Sül./Lala İsmail, no: 395/4 (85b-88b, 12 st., 963 h.)'de ve İran kütüphanelerindeki iki nüsha, düşünürümüz Râzî'ye ait olarak kayıtlıdır (Geniş bilgi için bkz. Hâirî (Abdu'l-Hüseyn), **Fihrist-i Kütübhâne-i Meclis-i Şûrây-ı Millî**, c. XXI, s. 264-265; Münzevî, **Fihrist-i Nüshahây-ı Hattî-i Fârisî**, c. II, s. 1245; c. V, s. 3446-3448; Âkâ Bozorg, **ez-Zerî'a**, c. IX, s. 3, 810-811; c. XIX, s. 247). Toplam 69 beytten oluşan bu kasîde büyük ihtimalle, (Kahire) Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye/Edebü'l-Fârisî, no: 122'de *el-Müntehabât min Kelâmi Zahîriddîn Muhammed el-Fâryâbî ve'l-İmâmi'l-Fahri'r-Râzî* adlı şiir mecmuası içinde geçen ve Zerkân'ın "yaklaşık yetmiş beyitlik" diye işaret ettiği (s.130) kaside ile aynı olmalıdır. Dolayısıyla, o nüshadaki kasidenin de Râzî'ye ait olmadığını söyleyebiliriz. Esasen, şair, son iki beytinde kendi ismini "Fâhir-i Râzî" şeklinde belirtmekte ve lakabına "mefâhir" kelimesiyle işaret etmektedir (vr. 88b). Şiir ve edebiyatta mahir Tâcuddîn Ebû'l-Mefâhir er-Râzî'lerden (h. 7 ve 8. asır, baba, oğul, torun) birine de ait olması ihtimali tahkiki gerektiren bir husustur. Bkz. Davudî, a.e., c. I, s. 35-38; Nu'aymî (Abdulkadir), **ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris**, c. I, s. 394-397; Leknevî, **el-Fevâidü'l-Behiyye**, s. 36-38.

[4] Zerkân, a.e., s. 122; Uludağ, a.e., s. 76

[5] Âkâ Bozorg, a.e., c. XVIII, s. 339.

[6] Gerçek müellifine ait olarak kütüphanelerimizde üç nüshası mevcuttur. Bkz. **İslami Tıp Yazmaları Katoloğu**, s. 117.

[7] Zerkân, a.e., s. 138 (İstanbul, Aksaray'da 859 numarada olduğunu belirterek); Uludağ, a.e., s. 56 (İstanbul kelimesi hariç olarak ve muhtemelen, Zerkân'dan nakille). Zerkân, Süleymaniye Ktp. bünyesinde bulunan Pertevniyal Sultan (Vâlide Câmi) Ktp.ne ait olarak yayınlanmış eski kataloğu kaynak gösteriyor olmalıdır. Zira, bu kataloğun ismi *Aksaray'da Vâlide Câmi'-i Şerîfi Kütübhânesi Defterî* (İstanbul 1311) şeklindedir. Fakat, bahsi geçen eser isminin bu defterde tespit edilemesi de müşkildir. Çünkü, 859 no'ya göndermede bulunulan kütüphanede, toplam 400 yazma mevcuttur.

EL-ME'ÂNÎYÜ'L-MÜTEŞÂBİHÂT (RİSÂLE FÎ...) [1]

Sül./Ayasofya no: 3833'teki (*Câmi'u'l-'Ulûm*'un mulhakında olduğu belirtilirse de bu numarada Râzî'ye ait bir eser mevcut değildir (Bkz. *el-Misbâh*)

EL-MEŞYEHATÜ'L-FAHRİYYE [2] **(A)**

Fahruddîn Ali b. Ahmed el-Buhârî'nin (ö. 690/1291) hadis ilmindeki üstadlarını ve onlardan rivayet ettiği hadisleri içeren bir eserdir.

METÂLİ'U'L-ÎMÂN [3] **(F)**

Ahî Evren diye meşhur Nâsıruddîn el-Hôyî'nin (ö. 659/1261) kelâmî meseleleri tasavvufî tarzda ele aldığı eseridir.

MİNHÂCÜ'R-RİDÂ [4] **(A)**

-- Cevâbu's-Sü'âl 'an Delâleti Kelimeti'l-Hallâc "Enel'l-Hakk" (Risâle...)[5]

---

[1] Zerkân, a.e., s. 120; Uludağ, a.e., s. 55.

[2] Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1697; Cemîl, a.e., s. 151, 154 (Her iki yazar bu eserin zeylinin de Râzî'ye ait olduğunu belirtir); Zerkân, a.e., s. 130-131 (İki eseri de şüpheyle karşılar); Uludağ, a.e., s. 58, 67 (Hepsi de Kâtip Çelebi'ye dayanarak, "Râzî'nin hocalarından bahseden bir eser" diye sunarlar).

Esasen "meşyeha" türü eserler, hadislerin "senetli ve şifâhî rivayetinde" kaynak haline gelmiş olan hadis bilginlerince veya onların talebeleri tarafından yazılan eserlerdir. Râzî'nin bu tür hadis rivayetçiliğinde söz sahibi olmadığını biliyoruz. Ayrıca, Fıkıh ve Kelâm dallarında eğitim aldığı, üçü geçmeyen hocaları dışında üstadı olmadığı ve kaynakları inceleyerek kendisini yetiştirdiği bilindiğine göre, böyle bir eseri ve üstelik, zeylini de yazamayacağı açıktır.

Yanlışlığın kaynağı olarak gözüken Kâtip Çelebi'nin ise, aslında Fahruddîn el-Buhârî'yi kastettiği anlaşılmaktadır. Zira, bir sayfa öncesinde (c.II, s. 1696) *Meşyehatu İbni'l-Buhârî* adıyla kaydettiği ve bir tahricinin *Esne'l-Mekâsıd ve Ezheb'il-Mevârid* olduğunu belirttiği (c. I, s. 90) eserin, bir de Cemâlüddîn el-Mizzî tarafından zeyli, daha doğrusu müntehabı mevcuttur (c. II, s. 1699). Ayrıca bkz. Kettânî, **er-Risâletü'l-Müstatrafe**, çev. Yusuf Özbek, s. 299). *el-Meşyehatü'l-Fahriyye*'nin bir nüshası, Chester Beatty, no: 3705'te mevcuttur (Awad, **ez-Zehâiru'ş-Şarkıyye**, c. IV, s. 510).

[3] Uludağ, a.e., s. 58 ve Yavuz, **DİA**, c. XII, s. 93. Her iki yazar da Sül./Reşid Efendi, no: 333/2 (49b-75a, 13 st, 916 h.) nüshasına işaret ederler. Gerçekten de bu nüshanın serlevhasında (vr. 49a) Râzî'ye ait gösterilmiş ve tespit fişlerine de böyle kaydedilmiştir. Bazı nüshaları, Necmüddîn ed-Dâye er-Râzî'ye (ö. 654/1256) ve Sadruddîn el-Konevî'ye (ö. 673/1275) nispet edilen bu eserin aslında, Ahî Evren'e ait olduğu Mikail Bayram tarafından ortaya çıkarılmıştır. Bkz. **Tasavvufî Düşüncenin Esasları**, s. 83-87.

[4] Brockelmann, a.e., s. 366. Hallâc'ın sözüyle ilgili olduğunu ve Leiden, 1228 numarada Farsça tercümesi bulunduğunu, Arapça nüshasının ise (Haydarâbâd) Âsafiye Ktp.nde bulunduğunu belirtir.

[5] Uludağ, a.e., s. 48, 58; Zerkân, a.e., s. 125, 138. Zerkân, Brockelmann'ın işaret ettiği iki nüshaya değinmesine, dolayısıyla, *Minhâcü'r-Ridâ*'ya işaret olunduğunu bilmesine rağmen bu ikisini ayrı eserler olarak ele alır. Zerkân, Teymûriyye nüshasını kontrol etmiş ve sadece 20 satırlık bu metnin *el-Levâmi*'den alınma olduğunu göstermiştir.

Râzî'nin *el-Levâmi'u'l-Beyyinât*'ından bir sayfalık alıntı olduğu anlaşılan ve Hallâc'ın "ene'l-hak" sözü hakkındaki yorumları[1] içeren bu kısa metne, başkalarınca verildiği anlaşılan bu isim, müstakil bir eser ismi değildir.

MİRSÂDU'L-'İBÂD[2] (F)

Necmuddin el-Kübrâ'nın (ö.618/1221) meşhur talebesi Necmuddin Ebu Bekr b. Abdullah b. Muhammed er-Râzî'ye (ö.654/1256) ait olan *Mirsâdu'l-'İbâd mine'l-Mebde' ile'l-Me'âd* adlı tasavvufî eseridir.

EL-MİSBÂH (F)

Sül./Ayasofya, no: 3833'te bulunduğu belirtiliyor[3] olmasına karşın, mezkur numarada karşımıza çıkan eser, meşhur vezir Raşîdüddîn Fadlullah et-Tabîb'in (ö. 718/1318) *Letâifu'l-Hakâik* adlı Farsça eserdir. Otuza yakın âlimin takrîziyle başlayan kelâmî bir eserdir. Tarihi bilgiler de içeren 14 risâleden oluşmaktadır.

EL-MİSKÜ'L-'ABİK FÎ KISSATİ YÛSUFİ'S-SIDDÎK[4] (A)

Herhangi bir nüshasına rastlanılmamış olan bu eserin Râzî'ye aidiyetini destekleyen yeterli deliller bulunmadığından, şüpheyle karşılanması daha makul görünmektedir.

EL-MUHÂDIR (veya: **EL-MEHÂDIR**)[5]

el-Mulahhas isminin tahrif edilmiş şeklidir.

MUHTÂR MİN KİTÂBİ'T-TAHBÎR[6] (A)

---

[1] **el-Levâmi'u'l-Beyyinât,** s. 217-218.

[2] Türk Dil Kurumu Ktp., no:154'deki bu eser, tespit fişlerine Fahruddin er-Râzî'ye ait olarak kaydedilmiştir.

[3] Zerkân, a.e., s. 138 (*Câmi'u'l-'Ulûm*'un mulhakında olduğunu belirtir.); Uludağ, a.e., s. 58 (Zerkân'dan naklen fakat, numarayı 3933 şeklinde gösterir). *Câmi'u'l-'Ulûm* ve *Hadîku'l-Envâr* nüshalarına ait numaralar arasında da böyle bir numara tespit edilememiştir. 3933 nolu nüsha ise şiirler içeren hüsn-i hat mecmuasından ibarettir.

[4] Zerkân, a.e., s.131; Uludağ, a.e., s.110. *Keşfu'z-Zunûn*'un Leipzig baskısından nakledilir (c. V, s. 563); Bağdatlı, a.e., s. 108; Cemîl, a.e., s. 154 (*...fi Ahbâri...* şeklinde).

[5] İbn Hacer, **Lisânü'l-Mîzân**, c.IV, s.427, ve ondan naklen Zerkân, a.e., s.138; Uludağ, a.e., s.58.

[6] Brockelmann, a.e., s. 365. Paris, no: 1383 ve Beyazıt/Veliyyüddîn, no: 1380/1 nüshalarına işaret eder. Beyazıt nüshasında yazar doğru olarak belirtilmiş (vr. 1a) olmasına rağmen, tespit fişlerine düşürülmüş Râzî'ye ait olarak kaydedilmiştir. Aynı durum, Amasya, no: 1081/2 nüshası için de geçerlidir. Aynı adla yine Brockelmann tarafından, doğru yazara nispet edilerek farklı nüshalara işaretle sunulan (c. III, s. 736) bu eserin Paris nüshasının da bu yazara ait olduğu Zerkân tarafından gösterilmiştir (s. 126-127). Kütüphanelerimizde birçok yazması bulunmaktadır.

Fahruddîn Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî (691/1291'de sağ) tarafından, Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin (ö. 465/1073) esmâ-i hüsnâyı tasavvufî yorumlarla açıklayan *et-Tahbîr fî 'Ilmi't-Tefsîr* adlı eserine yapılan telhîs çalışmasıdır.

EL-MUHTASAR Fİ'L-MANTIK [1]

Yanlış anlama sonucu, eser ismi zannedilmiş cümle parçasıdır.[2]

EL-MUHTASS [3]

el-Mulahhas isminin yanlış şekilde yazılmasından ibarettir.[4]

MUKADDEMÂT FÎ 'İLMİ'N-NÜCÛM [5]

Aslında, eser ismini değil, konuyu belirlemek amacıyla kullanılmış bu kelimelerle kastedilen metnin, *es-Sirru'l-Maktûm*'dan bir parça olması kuvvetle muhtemeldir.

MÜÂHEZÂTÜ'N-NUHÂ(T) [6]

İbn Hallikân'ın "Râzî'nin, İ'câz konusunda muhtasar bir eseri ve [bu eseri içerisinde] dil bilgilerine yönelik güzel tenkitleri vardır" cümlesinin yanlış değerlendirilmesi sonucu kitap ismi olarak ortaya çıkmıştır.[7]

EL-MÜBÎN [8] **(A)**

---

[1] İbn Hacer, a.e., c. IV, s. 429; Zerkân, a.e., s. 125; Uludağ, a.e., s. 59.

[2] İbn Hacer, İbnu't-Tabbâh'ın Râzî hakkındaki görüşünü naklederken kullandığı şu cümle, istinsah hatası olarak araya giren fazla bir "ve" harfi sebebiyle yanlış anlaşılmıştır: "Tefsirini *Mefâtihu'l-Gayb* diye ve mantıkla ilgili muhtasarı (el-muhtasar fi'l-mantık) "ve" *el-Âyâtü'l-Beyyinât* diye isimlendirmesini kınamıştır." *Lisânü'l-Mîzân*'ın iki baskısında da aynı hatalı dizgi sabit bulunmaktadır. Anlaşılacağı üzere kınamanın söz konusu olduğu husus. Kurân ayetlerinden iktibasla alınmış eser isimlendirmesidir ki, diğer iki isim bu açıdan doğru teşhis iken, *el-Muhtasar fi'l-Mantık* belirlemesi, araya giren "ve" harfi sebebiyle eser ismi sanılmıştır.

[3] Safedî, a.e., s. 255.

[4] Zerkân, a.e., s. 138.

[5] Brockelmann, a.e., s. 369 (Leiden, 1078 numaradaki nüshaya "Astronomische Vorbegriffe" ifadesiyle işaret etmiştir); Zerkân, s. 133 (Brockelmann'ın ifadesini *Kürrâse fihâ Mukaddemât fî 'Ilmi't-Tencîm* şeklinde çevirmiştir ki, muhtemelen, yazma nüshanın ilk cümlesinde geçen "Nücûm sıfatıyla meşgul olan kişinin aklında tutması gereken hususlar" ifadesinden hareket etmiştir); Uludağ, a.e., s. 55 (Zerkân'dan naklen. Fakat, "Bu kitap Râzî'ye ait değildir" hükmüne neyi asıl aldığını anlamak mümkün olmamıştır).

[6] Cemîl, a.e., s. 154.

[7] Zerkân, a.e., s. 129; Uludağ, a.e., s. 58.

[8] Brockelmann, a.e., s. 368. Sül./Ayasofya, no: 2384/3 nüshasına işaret eder. Bu nüshada, müstensih tarafından Râzî'ye ait olduğu belirtilmiş (vr. 59a) ve tespit fişlerine de o şekilde kaydedilmiştir. Aynı durum Topkapı/Ahmed III, no: 1913/ nüshasında (vr. 1b) ve İ. Ü. Merkez Ktp., no: 3614 nüshasında (vr. 1b) görülmektedir. Zerkân ise, Ayasofya fihristine müracaat ettiğinde mezkur numarada sadece Şihâbüddîn es-Sühreverdî el-Maktûl'ün ve Nasîruddîn et-Tûsî'nin eserlerinin göründüğüne

Seyfüddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) Felsefe, Mantık ve Kelâm terimlerini, örnekler eşliğinde kısa açıklamalarla ele aldığı ve 330 civarında madde içeren sözlüğüdür.

MÜŞTEMİLÜ'L-AHKÂM[1] **(A)**

Osmanlı âlimlerinden Fahruddîn Yahyâ b. Abdullah er-Rûmî'nin (879/1474'te sağ) Hanefî fıkhında yazmış olduğu eserdir.

NAKDÜ'T-TENZÎL[2] **(A)**

Kâtip Çelebi'nin "Râzî'ye ait denilmiştir" ifadesine rağmen, Bağdatlı ve diğerleri şüpheyle karşılamaksızın Râzî'ye ait olarak kaydetmişlerdir. Esîruddîn el-Ebherî'nin (ö. 663/1265) Mantık ve Felsefe ile ilgili *Tenzîlü'l-Efkâr fî Ta'dîli'l-Esrâr* adlı eserinin[3] veya Necmüddîn el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *Tenzîlü'l-Efkâr* adlı eserinin[4] meçhul bir müellif tarafından tenkit amaçlı şerhi olması ihtimali daha makul görünmektedir.

EN-NASÂYİHİ'L-MEVCÛDE FÎ BEYÂNİ'Ş-ŞİYEMİ'L-MAHMÛDE[5] **(A)**

Meçhul bir müellife ait ahlâkla ilgili geniş bir eserdir.

---

dayanarak, Tûsî'nin bu ismi taşıyan bir eserinin, Brockelmann tarafından Râzî'ye atfedilmiş olabileceğini tahmin etmiş ve eseri, "konusu meçhul eserler" arasında göstermiştir (s. 153). Tam ismiyle *el-Mübin fi Me'âniyi Elfâzi'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn* diye anılan eser İbn Ebî Usaybi'a (a.e., s. 651), Bağdatlı (**İzâhu'l-Meknûn**, c. II, s. 327, **Hediyye**, c. II, s. 707) tarafından ve Millet Ktp./Ali Emîrî, no: 1209'daki (metnin ilk üçte biririni ihtiva eden) nüshada Seyfüddîn el-Âmidî'ye ait olarak kaydedilmiştir. Eser Râzî'ye nispet edilen tam nüshalar görülmeksizin önce Ali Emîrî eksik nüshası esas alınarak, müsteşriklerce neşredilmiş (Willhelm Kutsch ve Agnatius Abdah Halifa, **el-Maşrık**, 1954, sayı: 6) daha sonra bu eksik nüsha ve Zâhiriyye ile Tunus'taki tam nüshaları asıl alınarak, Abdu'l-Emîr el-A'sem tahkikiyle yayımlanmıştır (Bağdat 1984 *el-Mustalahu'l-Felsefî 'İnde'l-'Arab* içerisinde ve müstakil olarak, Beyrut 1987).

[1] Brockelmann, a.e., s. 361. Selim Ağa, no: 398 ve (İsveç) Uppsala Üniversitesi Ktp. no: 439 nüshalarına işaret eder. Selim Ağa nüshası da dahil, kütüphanelerimizde bulunan elliyi aşkın nüshaların hepsi de Fahruddîn er-Rûmî'ye ait olarak kayıtlıdır. Fahruddîn er-Rûmî'nin eserlerini sunan Brockelmann on nüshasına işaret ederek aynı eseri doğru yazara nispet etmiştir (c. VII, s. 353). Kaynaklarımızda da bu şekilde belirtilmiştir. Bkz. Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1244, 1692; Bağdatlı, a.e., c. II, s. 528.

[2] Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1973; Bağdatlı, a.e., s. 108; Cemîl, a.e., s. 154; Uludağ, a.e., s. 61.

[3] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 494; Brockelmann, a.e., c. V, s. 110.

[4] Taşköprü Zâde, a.e., c. I, s. 279.

[5] İ. Ü. Merkez Ktp., no: 2526'da bulunan 224 vr.lık eser 965/1557 ferağ tarihini taşımakta olup, meçhul müellifin kendi hattıyla yazılmış olmalıdır. Yazar, istifade ettiği kaynakların listesini sunarken "Râzî'nin *el-Letâifü'l-Giyâsiyye*'si" diye belirtmesine (vr. 4b) rağmen, kütüphane tespit fişlerinde Râzî'ye ait olarak kaydedilmiştir.

EN-NEFSÜ'N-NÂTIKA VE KEYFİYYETÜ AHVÂLİHÂ (RİSÂLE Fİ...)[1] (A)

İbn Sînâ'ya ait olup, Râzî'ye nispet edilmiş birçok nüshası vardır.[2] Yine, Râzî'ye ait gösterilerek Türkçe'ye tercüme edilmiştir.[3]

EN-NEV'U'L-EVVEL MİNE'L-ME'ÂNÎ [4]

Kütüphane tespit fişlerine *el-Me'âlim*'in yanlış şekilde kaydedilmesinden ortaya çıkmış olan isimdir (Bkz. *el-Me'âlim*, Düzeltme 2).

ER-RAVDU'L-ARÎD FÎ 'İLÂCİ'L-MARÎD [5] (A)

Bu eserin Râzî'ye aidiyetine yönelik herhangi bir delil bulunmadığı, Zerkân tarafından gösterilmiştir. Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'nin (ö. 313/925) *Bür'ü's-Sâ'a* adlı eserinin mulhakında bulunuyor olması[6] dikkate alınırsa, yine aynı yazara ait bir eser olması da muhtemeldir.

REDDÜ'L-CEDEL[7]

Cedel ilmini, metot ve kaidelerini belirleyerek savunan ve uygulayan Râzî'nin bizzat bu ismi belirleyerek bir eser yazmış olabileceği makul görünmemektedir.

---

[1] Brockelmann, a.e., s. 369 (İskenderiye/Funun, no: 155 (Belediye, no: 3336)e işaretle).

[2] Birçoğunun metnini görerek, bazılarının ise ilk cümlelerinin aynılığından yola çıkarak şu nüshaların, Râzî'ye ait gösterilmesine rağmen, ona ait olmadığını söyleyebiliriz: Topkapı/Ahmed III, no: 1302/2 (91a-99b, 15 st., 605 h.), Topkapı/Emanet Hazinesi, no: 1766/2 (9a-16b, 21 st., 975 h.) (Her ikisi de yukarıda belirtilen isimle), Millet/Feyzullah, no: 1162/2 (340b-342b, bb) (*Risâle fi Ma'rifeti'n-Nefs* ismiyle), İ. Ü. Merkez Ktp., no: 2637 (18 vr., 9 st.) (*Risâle fi'n-Nefs* adıyla), İ. Ü. Merkez Ktp., no: 1458/9 (27b-29b, 29 st., 1236 h.)'deki nüshası. Celâluddin ed-Devvânîye ait olarak kayıtlı bulunmaktadır. Bu eser, ülkemiz dışındaki bazı nüshalarında da Râzî'ye ait gösterilmiştir. Brockelmann'ın işaret ettiği İskenderiye nüshası ve Berlin, no: 5368, Paris, no: 4187/6 nüshası bkz. **Catalogue des Manuscrits de la Bibliothegue Nationale**, s. 674; Zerkân, a.e., s. 91-92.

Aynı metni, İbn Sînâ'ya ait olarak gösteren yazma nüshalar ise, sayı itibarıyla çok daha fazladır. Mesela: Topkapı/Ahmed III, no: 3447/80, Sül./Ayasofya, no: 2414/1, 4829/39, Sül./Esat Efendi, no: 3688, Nurosmaniye, no: 4894/77, Beyazıt/Veliyyüddin, no: 3228/5, 3275/24, 3282/2 ve yurt dışındaki 8 nüsha (Mehdevi, **Fihrist-i Nushahây-ı Musennefât-i İbn-i Sînâ**, s. 303) Kâtip Çelebi'nin de İbn Sînâ'ya ait gösterdiği bu metin (c. I, s. 896) yine ona ait olarak *Risâle fî Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtıka ve Ahvâlihâ* adıyla neşredilmiştir (Muhammed Sâbit, Kahire 1934, A. Fuad el-Ehvânî, Kahire 1952, Elbir Nasri Nâdir, Beyrut 1992) Kullanılan üslûp açısından hem Râzî'yi hem de İbn Sînâ'yı andıran eserde özellikle sudur ve on akıl nazariyesinin savunulması, bu hususta Râzî'nin İbn Sînâ'yı her fırsatta tenkit etmesi göz önüne alındığında, bu eserin İbn Sînâ'ya ait olduğunu, en azından Râzî'ye ait olmadığını söyleyebiliriz.

[3] **Cerîde- Sûfiyye**, sayı: 73, sene: 1332, s. 262-265.

[4] Zerkân, a.e., s. 139; Uludağ, a.e., s. 61.

[5] Brockelmann, a.e., s. 371.

[6] Zerkân, a.e., s. 132.

[7] Cemil, a.e., s. 152.

ER-RİSÂLETÜ'L-FAHRİYYE Fİ'L-VAFK [1]

Kâtip Çelebi tarafından, müellifi belirtilmeksizin kaydedilmiş olmasına[2] rağmen, sonraki bazı yazarlarca "el-Fahriyye" kelimesinden hareketle Râzî'ye ait gösterilmiş olmalıdır.

RU'YETULLAH (RİSÂLE FÎ...)[3] **(A)**

Muhammed et-Tûnusî'nin (ö. 715/1315) *et-Tenvîr* adlı eserinden alıntı suretiyle yazılmış bir risaledir.

SİRRU'L-ESRÂR[4] **(A)**

Kimya ile ilgili olduğu belirtilen bu eser Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî'ye (ö. 313/925) aittir.

SİRÂCU'L-KULÛB [5]

Bu eser, sadece Kıftî tarafından Râzî'ye nispet edildiğinden ve yeterli deliller bulunmadığından, Râzî'ye ait olmayan eserler arasında sunulması tercih edilmiştir.

Düzeltme: Bazı çalışmalarda bu eserin Farsça olduğu ve *Keşfu'z-Zunûn*'da Râzî'ye ait gösterildiği izlenimi verilmiş[6] ise de, Kâtip Çelebi mezkur eserinde *Sirâcu'l-Kulûb*'un Râzî'ye aidiyetini belirtmemektedir. Sadece, Farsça olduğunu belirtmiş fakat, müellifini zikretmemiştir. Soru ve cevap tarzında yazılmış olan bu Farsça eser[7] ise, Zerkân'ın da belirttiği üzere[1], Ebû Bekr b. Abdullah el-Esedî er-

---

[1] Cemîl, a.e., s.152; Zerkân, a.e., s.135; Uludağ, a.e., s.51 (Son ikisi şüpheli eserler arasında sunarlar).

[2] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 879.

[3] Kütüphane tespit fişlerinde Râzî'ye ait olarak kaydedilmiş bu risâle, Beyazıt/Beyazıt, no: 5999/10 (18b-21a)'da mevcut olup, nüshanın başında ve sonunda, *Mefâtîhu'l-Gayb*'ın, Tûnusî tarafından *et-Tenvîr fi't-Tefsîr* adıyla yapılmış muhtasarından alıntı olduğu belirtilmiş olmasına rağmen, Râzî'ye ait gösterilmiştir.

[4] Cemîl, a.e., s. 152 (*Sırru's-Sır* adıyla), Brockelmann, a.e., s. 371 (Âsafiye nüshasına işaretle ve Kimya ile ilgili olduğunu belirtilerek, Zerkân, Zâhiriyye Ktp. no: 6974'teki nüshanın Mısırlı bir Râzî'ye ait olduğunu göstermiştir (s. 132). Sül./Fatih, no: 5412'deki *Sırru's-Sır* adlı eser ise, Ebû Bekr er-Râzî'ye ait olmalıdır. Nitekim, Brockelmann ve Cemîl, yine Kimya ile ilgili olduğunu belirterek *Sırru'l-Esrâr* isimli eseri Ebû Bekr er-Râzî'ye ait olarak ayrıca sunarlar. (Brockelmann, a.e., c.II, s.689; Cemîl, a.e., s.121) Diğer tarihi kaynaklarımızda da aynı şekilde sunulur. Bkz. İbn Ebî Usaybi'a, a.e., s. 422; İbnü'n-Nedîm, a.e., s. 439. Her ikisi de Kimya ile ilgili olan *Sırru'l-Esrâr* ve *Kitâbu'l-Esrâr* birlikte, Muhammed Taki Dânişpijûh tarafından neşredilmiştir (Tahran 1964).

Uludağ'ın *Sırru's-Sır* ve *Sırru'l-Esrâr* ile aynı metin olarak kabul ettiği *es-Sanʿatü'l-İlâhiyye* ise Zerkân tarafından Zahiriyye Ktp.ndeki nüshası incelenen ve bu eserlerden tamamen farklı bir metin olduğunu gösterdiği eserin ismidir.

[5] Kıftî, a.e., s. 191.

[6] Uludağ, a.e., s. 62.

[7] Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 983.

Râzî'ye ait olmalıdır. Düşünürümüze ait olduğu belirtilen eserin durumu ise şu an için açıklığa kavuşmuş değildir. Bu adı taşıyan bir eseri varsa bile, Kelâmla ilgili eserleri arasında zikredilmesi[2] için herhangi bir delil mevcut değildir. (Ebû Bekr el-Esedî'ye nispet edilen eser ise, Kelâm değil, Hadisle ilgili eserlere dahil edilebilir).

SÜDÂSİYYÂTÜ'R-RÂZÎ[3] **(A)**

Râzî'nin şifâhî şekilde 'an'aneli senetlerle hadis rivayetini icra eden bir muhaddis olmadığını biliyoruz. *Ahâdîniyyât, Sünâiyyât, Sülâsiyyât, Rubâ'iyyât, Humâsiyyât... 'Uşâriyyât* adıyla Hadis ilminde meşhur olmuş birçok eser vardır. Bu eserler genelde, rivayet zincirindeki ravilerin sayısı açısından veya "şu üç şey, ...on şey vardır ki onlar...dır" tarzındaki hadis metinleri içerisinde sıralanan hususların sayısı açısından bu isimleri aldığı malumdur. Sened açısından, muhaddis ile Hz. Peygamber arasında sadece üç ravinin bulunduğu Buharî'nin *es-Sahîh*'indeki 22 hadisin, birçoklarınca toplanmış ve şerh edilmiş olması, gösterilebilecek en meşhur örneklerdendir.

İşte bu örneklerden birisi de Ebû Abdullah Muhammed İbnu'l-Hattâb Ahmed er-Râzî'nin (ö. 525/1130) *Südâsiyyât*'ıdır. Bu eser onun tarafından değil, onun rivayetlerinden südâsîleri tahric eden Ebû Tahir es-Silefî (ö. 576/1180) tarafından yazılmış olup, *Südâsiyyâtü 'r-Râzî* diye meşhur olmuştur.[4]

Belki de eserin çok okunan ve meşhur bir eser olmasından ötürü Kâtip Çelebi *Südâsiyyâtü 'r-Râzî fi 'l-Hadîs* ifadesiyle yetinmiş ve müellifi tekrar vurgulamaya ihtiyaç hissetmemiştir.[5] Fakat, Bağdatlı, "Râzî" kelimesini yanlış değerlendirerek bu eseri, düşünürümüz Râzî'ye nispet etmiş görünüyor.

Bu eser, tarihi kaynaklarımızda da düşünürümüze ait olarak sunulmadığına, bilakis hadisçi Ebû Abdullah er-Râzî'ye ait gösterildiğine göre[6], ona nispet etmek[7] veya şüpheli eserler arasında sunmak[8] doğru görünmemektedir.

---

[1] Zerkân, a.e., s. 121.

[2] Zerkân, a.e., s. 121; Abdulhamîd, a.e., s. 42.

[3] Bağdatlı, a.e., s. 107.

[4] Kettânî, **er-Risâletü'l-Müstatrafe**, s. 189.

[5] Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 982

[6] Müstakîm Zâde, **Mecelletü'n-Nisâb**, vr.74.

[7] Uludağ, a.e., s. 63.

[8] Zerkân, a.e., s. 137.

Ayrıca, bu eserin, *Sittîn-i Râzî* adlı eserle aynı olduğu izlenimini uyandırmak[1] da hatalıdır. Zira, *Sittîn* ile vurgulanan eser, Râzî'ye ait olan ve altmış ilmi konu edinen *Hadâiku'l-Envâr* adlı Farsça eserdir.

SÜRÛRU'L-MÜSTECLÎ Lİ CÜZ'İ VUCÛDİHİ'L-KÜLLÎ (A)

Sül./Şehit Ali Paşa, no: 1205/2 (103b-112b, 19 st., h. 6-7. yy), Topkapı/Ahmed III, no: 2677[2] de ve (Kahire) Paul Sbath Ktp., no: 48'de[3] mevcut olan üç nüsha da bu isimle kayıtlıdır. Bu eser, ismi açısından Râzî'nin uslûbunu taşımadığı gibi, konu ve işleyiş tarzı da yabancı gözükmektedir. Râzî'nin birçok görüşü ile tezat teşkil eden bilgiler, yazarın samimi inançları olarak sunulmaktadır. Güya yazar eski hakîmlerin kitaplarındaki sırlı işaretleri çözmüş ve her gizli şeyi nasıl bildiklerini, her insan ve hayvanı, her ifrit ve semâvî ruhu nasıl itaatleri altına aldıklarını öğrenmiştir. Yazar, dünyadaki her olayın, yıldızların tesiriyle gerçekleştiğine inanmaktadır.[4] "İsticlâ" başlıkları altında çeşitli halvet ve riyazat işlemlerini anlatan bu eser, İbn Vahşiyye veya onun meşrebine yakın bir başkasınca telif edilmiş olabilir.

EŞ-ŞEFA'ATÜ'L-'UZMÂ FÎ YEVMİ'L-KIYÂME (A)

Ahmed Hicâzî es-Sekâ tarafından Râzî'ye ait olarak bu isimle yayınlanan eser, *et-Tefsîru'l-Kebîr*'den derlemedir. Bakara sûresi 3. ayetinin tefsirindeki 3. mesele ile 4. mesele arasındaki kısmı[5], 48. ayetin tefsirinde 6. fasla kadar olan kısmı[6] ve 81. ayetin tefsirinin tamamı[7] aynen iktibas edilmiştir. Başına da *et-Tefsîru'l-Kebîr*'in mukaddimesindeki ilk paragraf yerleştirilmiş ve üç fasıldan ibaret orijinal bir eser görüntüsü verilmiştir. Naşir, her ne kadar, "Râzî'nin tefsirindeki sözüne yöneliyoruz"[8] tarzında, kifayetsiz bir işarette bulunuyorsa da "emmâ ba'd" kelimesi ardından sıra-

---

[1] Zerkân. a.c., s. 137; Uludağ. a.c., s. 63.

[2] Bu nüshayı görmemiz mümkün olmamıştır.

[3] Brockelmann. a.c., s. 368.

[4] Şehit Ali Paşa nüshası, vr. 104a.

[5] **el-Mefâtîh.** c.II. s. 27-31.

[6] A.c., c. III. s. 58-71.

[7] A.c., c. III. s. 155-174.

[8] **eş-Şefa'atü'l-'Uzmâ...** . s. 20.

ladığı ifadeler[1], eserin, bizzat Râzî tarafından müstakil bir eser gibi kâleme alındığı izlenimi uyandırmaktadır. Bu derleme esere verilen ismin de naşir tarafından belirlendiğinde şüphe yoktur.[2]

ŞERHU'L-BERÂHİNİ'L-KÂİME 'ALÂ İBTÂLİ'T-TESELSÜL[3]

Abdullatîf er-Râzî'ye aittir.

ŞERHU EBYÂTİ'L-İZÂH (Lİ'L-KAZVÎNÎ)[4] **(A)**

Dil bilgini es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı Sarf, Nahiv ve Beyân-Me'ânî olmak üzere üç bölümden ibaret eserinin üçüncü bölümü üzerine, Celâluddîn Muhammed el-Hatîb el-Kazvînî'nin (ö. 736/1338) *Telhîsu'l-Miftâh* adıyla yaptığı bir çalışması vardır. Ayrıca, bu çalışmaya yine kendisi (Kazvînî) tarafından yazılan *İzâhu't-Telhîs* adlı şerhte şahit olarak kullanılmış beyitleri açıklamak amacıyla, Fahruddîn el-Hârizmî tarafından müstakil bir eser kâleme alınmıştır. Bu eser, *Şerhu Ebyâti'l-İzâh* adıyla tanınmıştır.[5]

ŞERHU HİKMETİ'L-'AYN[6]

[1] A.e., s. 21-22.

[2] Eser, Râzî'ye ait müstakil bir telif eser görüntüsü oluşturacak tarzdaki kapak dizaynıyla el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs yayınları arasında basılmıştır (Kahire 1988).

[3] Sül./Aşir Efendi, no: 191 (23 vr., 21 st., h. 12-13. yy)'de bulunan nüsha bu isimle bizzat müellifi tarafından adlandırılmıştır. Bu şerhe konu olan metni Râzî'ye ait zanneden Cemîl el-'Azm, ismin başındaki "şerh" kelimesini kaldırarak Râzî'ye ait olarak göstermiştir (s. 150). "Şerh" kelimeli ismiyle bu eseri, Râzî'ye ait şüpheli eserler arasında zikreden Zerkân'ın (s. 122), eseri görmemiş olması normaldir. *Şerhu'l-Berâhini'l-Kâime 'alâ İbtâli'l-Kıyâs* şeklinde farklı bir isim türeten ve Râzî'nin *İbtâlu'l-Kıyâs*'ına göndermede bulunan Uludağ'ın (s. 63) da eseri görmediği anlaşılmaktadır. Yazma nüshayı tedkik ettiğimizde, talebesi tarafından kapak varağına düşülen kayda göre, bu şerhin yazarının İstanbul kadısı el-Hâc Abdullatîf er-Râzî Efendi olduğunu görüyoruz. Talebesinin kaydına ve Bağdatlı'ya göre (**Hediyye**, c. I, s. 618) 1146/1733'te, Fındıklı İsmet Efendi'ye göre (**Tekmiletü'ş-Şakâik**, s. 265) ise bu tarihte İstanbul kadısı olup 1160/1747 den önce vefat etmiş olan bu zatın şerhine konu olan metnin kime ait olduğunu tespit edemedik. Esasen, metindeki konular klasik Kelâm kitaplarında müstakil bir konu olarak işlenmektedir. Fakat, şârihin belirttiğine göre (v. 1a) bu metin "dillerde ve ülkelerde dolaşan" meşhur bir eserdir. Bu kadar yaygın olan bir eser, düşünürümüz Râzî'ye ait olsaydı, muahhar kaynaklar başta olmak üzere birçok kaynakta zikredilmesi gerekirdi. Ayrıca, şerh içerisinde, kendisinden alıntılarda bulunulan âlimler arasında Fahruddîn er-Râzî'nin de ismi geçmesine rağmen, metnin ona ait olduğunu gösterir bir ifade bulunmamaktadır. Sonuç olarak, şârihin Abdullatîf er-Râzî olması, yanlışlıkların odak noktası olarak görünmektedir.

[4] Zerkân, bu eserin Bedevî'nin *el-Beyânu'l-'Arabî* adlı eserinde Râzî'ye ait gösterildiğini, fakat, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye/Belağa no: 281 ve 321'de mevcut nüshalara dayanarak, Fahruddîn el-Hârizmî'ye ait olması gerektiğini, 736/1338'de ölen el-Kazvînî'nin eserinin 606/1210'da ölen Râzî tarafından şerh edildiğini söylemenin tarihen mümkün olmayacağını belirtir (s. 147).

[5] Bkz. Taşköprü Zâde, a.e., c. I, s. 194; c. II, s. 324; Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 210, 473, 474; c. II, s. 1762-1764.

[6] Awâd, **ez-Zehâiru'ş-Şarkıyye**, c. IV, s. 493.

Chester Beatty, no: 3593'te mevcut *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*'nin yanlış şekilde kaydedilerek sunulmasından ortaya çıkan yanlış bir isimlendirmeden ibarettir. (Bkz. *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, Düzeltme 2.)

ŞERHU'L-EMÂLÎ = ŞERHU KASÎDETİ YEKÛLÜ'L-'ABD = DAMMÜ'L-'AKÂİD[1] **(A)**

Sirâcüddîn Muhammed el-Ferğânî'nin (ö. 575/1179) akaidle ilgili meşhur kasidesine Fahruddîn Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî'nin (691/1291'de sağ) yazdığı şerhtir.

ŞERHU'L-İ'ÂNE Fİ'L-MANTIK (A)

Nurosmaniye, no: 2342/1 (1b-34b)'de mevcut olan ve müellifi tespit edilemediği için "Mantıkla ilgili bir kitabın şerhi" (Şerhu Kitâb fi'l-Mantık) ifadesiyle 1a varağına kayıt düşülmüş olan bu eser, aynı varaktaki ifadenin hemen ardından mecmuanın ikinci eserine işaretle "İmâm Râzî'nin *el-Mulahhas* kitabı" şeklindeki devamına aldanılarak, kütüphane tespit fişinde ve bazı çalışmalarda, Râzî'ye ait olarak takdim edilmiş, hatta Sül./Lâleli, no: 3774/2'deki *Risâle fi 'l-Mantık* adıyla kayıtlı eserin şerhi olduğu belirtilmiştir.[2] Halbuki, bu şerhin, mezkur metinle hiçbir ilgisi yoktur.

Şerhin kime ait olduğuna dair bir işaret yoksa da, ithaf edildiği şahsın adı Cemâlüddîn Mahmud b. Muhammed b. Burhan olarak geçmektedir ki, kim olduğu kaynaklarımızda tespit edilememiştir.

Şerhe konu olan metin ise *el-'İâne* olarak belirtilmekte, çalışmanın ise bir hâşiye olduğu vurgulanmaktadır[3] ve doğrusu da budur. Fakat, *el-İ'âne fi 'l-Mantık* eserinin de Nesefî'ye ve İbn Sînâ'ya aidiyeti tartışmalıdır.[4]

---

[1] (Antalya) Elmalı Ktp., no: 2786/1'deki nüsha, düşünürümüze ait gösterilmiştir. (TUYATOK, Antalya/II, s. 1143). *Dammu'l-'Akâid* adıyla kayıtlı bulunan Mısır nüshasını inceleyen Zerkân, eserin, düşünürümüz Râzî'ye ait olmadığını göstermiştir (s. 144). Kütüphanelerimizde birçok nüshası mevcut olan eser birçok kaynakta belirtildiği üzere Zeynüddîn er-Râzî'ye aittir. Bkz. Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 1350; Bağdatlı, a.e., c. II, s. 127.

[2] Bulut (Mehmet Ali). **Fahrettin Râzî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri**. (İ. Ü. Edebiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 1978, s. 94.

[3] **Şerhu Kitâb fi'l-Mantık**, Nurosmaniye, no: 2342/1, vr. 1b.

[4] Sül./Fatih, no: 3170'teki *el-İ'âne* nüshası *Telhîsu'l-Mantık* adıyla İbn Sînâ'ya, Tahran'daki bir nüshası ise, *el-İ'âne* adıyla Nesefî'ye ait gösterilmiştir. (Ergin, **İbn Sînâ Bibliyografisi**, s. 56) Fakat, a-

ŞERHU'L-KASÎDETİ'T-TÂİYYE (Lİ'BNİ'L-FÂRİD)[1] (A)

Râzî'ye ait olmadığı Zerkân tarafından gösterilmiştir.

ŞERHU'L-MAKÂMÂT (Lİ'L-HARÎRÎ)[2] (A)

Zeynüddîn Muhammed b. Ebû Bekr er-Râzî'nin (ö. 691/1291'de sağ) veya Ebû'l-Abbâs Ahmed er-Râzî (ö. 642/1244)'nin eseri olabilir.[3]

ŞERHU'L-MULAHHAS[4]

Yâfi'î'nin veya onun eserini istinsah edenlerin yanlışlığından kaynaklanan bir isimdir.[5]

ŞERHU'R-RUBÂ'İYYÂT FÎ İSBÂTİ VAHDETİ'L-VÜCÛD[6]

Sül./Ayasofya no: 3833'te *Câmi'u'l-'Ulûm*'un mulhakında bulunduğu belirtilen eser, mezkur numarada başka bir eser göründüğü (bkz. *el-Misbâh*) ve üstelik, mezkur numarada Râzî'nin *Câmi'u'l-'Ulûm*'u da mevcut olmadığından tespit edilememiştir.

ET-TAFSÎL[7]

et-Tahsîl isminin yanlış istinsah veya dizgisinden kaynaklanan yanlış bir isimdir. *Tahsîlu'l-Hak* adlı eseri kastedilmektedir.

TANSÛKNÂME[8] (F)

---

raştırmamıza rağmen, Nesefî nisbesiyle tanınan âlimler arasında, *el-İ'âne* adlı esere sahip olan kimse bulunmamıştır.

[1] Paris yazmalarının kataloğunda bu eserin Râzî'ye ait olarak gösterildiğini bildiren Zerkân, Kâtip Çelebi'nin "İbnu'l-Fârid'in (ö. 632/1235) *et-Tâiyye* diye bilinen tasavvufî kasidesinin ilk şârihi Muhammed b. Ahmed el-Ferğânî'dir (ö. yaklaşık 700/1300)..." ifadesine (c. I, s. 265) dayanarak Râzî'ye ait olmadığını ifade eder (s. 146).

[2] Cemîl, a.e., s. 152.

[3] Bağdatlı (a.e., c.II, s.127) ve Brockelmann (a.e., c.III, s.735) bu eserin Zeynüddîn er-Râzî'ye ait olduğunu belirtirlerken Kâtip Çelebi (a.e., c.II, s.1790) Ebû'l-Abbâs Ahmed er-Râzî'nin de böyle bir şerhi olduğunu belirtir.

[4] Uludağ, s. 64; Yâfi'î, **Mir'âtü'l-Cinân**, c. IV, s. 7. Yâfi'î, eser listesini tamamıyle İbn Hallikân'dan nakletmiş olup, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme* yerine yanlışlıkla bu isim yazılmıştır.

[5] Zerkân, a.e., s. 145.

[6] Zerkân, a.e., s. 126; Uludağ, a.e., s. 64. Uludağ, Zerkân'dan naklederken yanlışlıkla *Şerhu'r-Rubâ'iyyât fi İsbâti Vâcibi'l-Vücûd* şeklinde nakletmiştir. Uludağ'ı takiben Yavuz da aynı şekilde belirtmiştir. Bkz. **DİA**, c. XII, s. 93.

[7] Zerkân ve Uludağ bu ismi Sıbt İbnu'l-Cevzî'nin, *Mir'âtü'z-Zemân*'ından (Chicago 1907, c. VIII, s. 353) naklederler. (bkz. Zerkân, a.e., s. 136 ve Uludağ, a.e., s. 65, 158). Fakat bizim asıl aldığımız Haydarâbâd 1371/1952 baskısında (c. VIII/II, s. 542) *et-Tahsîl* şeklinde kayıtlıdır.

[8] Brockelmann tarafından (s. 371) Britanya Müzesi Ktp./Farsça mülhak, no: 157'deki nüshasına işaretle Râzî'ye ait gösterilmiştir ve konusunun Mineraloji olduğu belirtilmiştir. Yine onun tarafından

Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) mineraloji ile ilgili bir eserdir.

TÂRÎHU'D-DÜVEL[1] **(A)**

Bu adı taşıyan ve müellifi meçhul olan eserin, Râzî'ye aidiyeti kesinlikle doğru değildir.[2]

ET-TASAVVUF (RİSÂLE FÎ...)[3] **(A)**

Râzî'nin görüştüğü büyük mutasavvıf Necmüddîn el-Kübrâ'nın (ö. 618/1221) çeşitli adlarla anılan ve tasavvufla ilgili on esası kısaca açıklayan *el-Usûlu'l-Aşara*'sıdır.

TEBSIRATÜ'L-MÜBTEDÎ VE TEZKİRATÜ'L-MÜNTEHÎ[4] **(F)**

Ahî Evren diye tanınan ve Râzî'nin öğrencilerinden olan Nâsıruddîn Ahmed el-Hôyî'ye (ö. 659/1261) ait tasavvufî bir eserdir.

TEFSÎRU SURETİ'L-İHLÂS VE'L-MU'AVVİZETEYN[5] **(A)**

Metin karşılaştırmasına dayanarak, bu metnin İbn Sînâ'ya ait olduğunu söyleyebiliriz.

ET-TEFSÎRU'L-VÂDIH[1] **(A)**

---

aynı adlı ve aynı konulu eser, Tûsî'nin eserleri arasında *Tansuk-Nâme-i İlhânî* adıyla Beyazıt Ktp./Veliyyüddîn, no: 2542'deki nüshaya işaretle zikredilmiştir (s. 399). Birçok nüshalarından biri de, Sül./Hamidiyye, no: 1447/5'te mevcut olan bu eseri Taşköprü Zâde, (a.e., c. I, s. 309), Kannûcî (a.e., c. II, s.485), Kâtip Çelebi, (a.e., c.I, s.495) ve Bağdatlı, (a.e., c.II, s.131) Tûsî'ye ait gösterirler.

[1] Zeydan (Corci), **Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye**, Beyrut 1416/1996 (Dâru'l-Fikr), c. II, s. 106. "Bu kitabın Râzî'ye ait gösterilmesinin hatalı olduğunu Goldziher bize bildirdi" diye not düşmesine rağmen Râzî'nin eserleri arasında göstermiştir.

[2] Paris'teki nüshasına dayanılarak neşredilen ve bazı müsteşriklerce Râzî'ye ait gösterilen eserin ona ait olmadığı Zerkân tarafından kesin delillerle gösterilmiştir (bkz. Zerkân, a.e., s. 148-149).

[3] Her üçü de h. 12. asır sonrasına ait olan Sül./Esat Efendi, no: 3677/4, (Ankara) Milli Ktp./ Arapça Yazmalar, no: 2799/5 ve Cebeci, no: 2695, nüshaları müstensihleri tarafından Râzî'ye ait gösterilmiş ve öylece tespit fişlerine geçmiştir. Metin karşılaştırması sonucu bu eserin, Kâtip Çelebi (a.e., c. I, s. 114), Bağdatlı (a.e., c. I, s. 90), Brockelmann, (a.e., c.IV, s. 366-367), Ziriklî (a.e., c. I, s. 185) ve Kehhâle (a.e., c. I, s. 218) tarafından 10'u aşkın adla Necmüddîn el-Kübrâ'ya ait olarak gösterilen tasavvufî risâle olduğunu kesinlikle söyleyebiliriz.

Fakat, Râzî'ye ait gösterilen Konya Bölge Yazma Eserler ktp., no: 1292/2 (25b-38a)'deki Farsça *Risâle fi't-Tasavvuf* ise *Zâd-ı Me'ad*'dır.

[4] Sül./Reşid Efendi no: 333/3 (79a-141a)'te bulunan nüshanın ilk varağında ve oraya istinaden kütüphane tespit fişlerinde Râzî'ye isnad edilen bu eserin Ahî Evren'e ait olduğu, ülkemizdeki 23 nüshasını tespit ve tavsif eden Mikail Bayram tarafından ispat edilmiş ve dilimize tercüme edilmiştir. Bkz. Bayram, **Tasavvufî Düşüncenin Esasları**, s. 89-94, 127-206.

[5] Sül./Hasan Hüsnü Efendi, no: 80/1 (1b-17b, 13 st.) de mevcut olan nüsha, düşünürümüz Râzî'ye nispet edilerek tespit fişlerine geçmiş ise de, kütüphanelerimizdeki birçok nüshası İbn Sînâ'ya ait olarak bulunan İhlas sûresi tefsirinin (ki birçoklarınca şerh edilmiştir), Felâk ve Nâs sureleri tefsiriyle birleştirilmiş halinden ibaret bir nüshadır. İbn Sînâ'ya ait birçok nüshadan biri, İ. Ü. Merkez Ktp., no: 1458/1'de mevcuttur.

Burhânuddîn en-Nesefî'nin (ö. 686/1287) *Mefâtîhu'l-Gayb*'dan ihtisar ederek yazdığı *el-Vâdih* isimli tefsir kastedilmiş olmalıdır.

ET-TEFSÎRU'L-VASÎT [2]

Hânsârî'nin, *Sülleme's-Semâvât* yazarı Ebû'l-Kâsım b. Ebû Hamid el-Kâzerûnî'den (?) naklen sunduğu "onun tefsir dalında üç kitabı vardır: *Kebir, Vasît* ve *Sağîr*" ifadesi içinde geçen bu ismi, bir önceki cümlesinde Râzî'ye ait *el-Mahsûl*'ü Esîruddîn el-Ebherî'ye ait göstermesine bakılırsa, itibara almamak gerekmektedir.

TEFSÎRU RÛHİ'L-'ACÂİB [3] **(A)**

Zerkân tarafından bu ismin, dizgiden kaynaklanan bir hata sonucu ortaya çıktığı ve *Mefâtîhu'l-Gayb*'ın bir nüshasına işaret ettiği gösterilmiştir.

ET-TEVHÎD (RİSALE FÎ...) [4] **(F)**

Râzî'nin *Der Râh-ı Hodâşinâsî* risalesiyle, *Zâd-ı Me'âd* risalesi arasında bulunan ve yazma mecmuanın başındaki fihristte *Risâle fi't-Tevhîd* kaydıyla Râzî'ye ait gösterilmiş olan risale, Brockelmann tarafından sadece konusuna değinilerek sunulmuştur.[5] Fakat, eserde sergilenen fikirler felsefe ağırlıklı tasavvufî bir karakter arzetmekte, özellikle Râzî'nin karşı çıktığı bazı fikirleri esas almaktadır. Bu yüzden, Râzî'ye ait gösterilmemesi daha uygundur.

ET-TİBYÂN Fİ'L-ME'ÂNÎ [6]

Bu ismi kaydeden her iki yazar da Râzî'nin *el-Beyân ve'l-Burhân* isimli eserini iki ayrı eser olarak algılamışlar ve *el-Beyân*'ı yanlışlıkla *et-Tibyân* ismiyle, *el-*

---

[1] Taşköprü Zâde, a.e., c. I, s. 86. "Tefsir dalındaki veciz kitaplardan biri de Râzî'nin *et-Tefsîru'l-Vâdih*'ıdır" derken, belki de, Nesefî'nin ihtisarının, *et-Tefsîru'l-Kebîr*'in metnine sadık kalmış şekildeki bir özetleme olduğunu kastederek Râzî'ye nispet etmiş olmalıdır. Fakat, her halükârda yanlış bir nispettir.

[2] Hânsârî, **Ravdatü'l-Cennât**, c. VIII, s. 43; Zerkân, a.e., s. 119-120; Uludağ, a.e., s. 66.

[3] Brockelmann, a.e., s. 364. Brockelmann (Fas) Karaviyyûn Ktp., no: 91'e işaret etmiştir. Mezkur kütüphanenin fihristine müracaat eden Zerkân, eser isminin *Rûhu'l-'Acâib* değil, *Rûhu'l-Gayb* olarak kayıtlı bulunduğunu, bu kaydın da büyük ihtimalle, *Futûhu'l-Gayb* isminin dizgisindeki hatadan kaynaklandığını (s. 140). *Mefâtîhu'l-Gayb*'ın *Futûhu'l-Gayb* diye de bilindiği anlaşılmaktadır ve meselâ, Zehebî'nin *Târihu'l-İslâm*'ında (s. 205) böyle geçer. Uludağ ise yanlışlık sonucu, *Tefsîru Rûhi'l-'Acâib*'i, *'Acâibu'l-Kur'ân* adıyla yayınlanmış eserle aynı olarak sunmuştur. Bu son ismin *Esrâru't-Tenzîl*'e işaret ettiğini daha önce göstermiştik.

[4] Sül./ Fatih, no: 2426 (28a-33a).

[5] Brockelmann, a.e., s. 369.

[6] Taşköprü Zâde, a.e., s. 104; Kıbrıs Mollası, a.e., s. 161. Kıbrıs Mollası bu eserin hikmet ilmiyle ilgili olduğunu belirtir.

Burhân'ı da orijinal isminde olduğu gibi ...*fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve't-Tuğyân* ekiyle müstakil eserler olarak sunmuşlardır.

ÜNSÜ'L-HÂDIR VE ZÂDİ'L-MÜSÂFİR[1] (A)

Ahlâkla ilgili eseriyle meşhur İbn Miskeveyh Ahmed b. Muhammed er-Râzî'ye (ö. 421/1030) ait olan ve veciz sözler, hikmetler, şiirler ve hikayeler içeren *Ünsü'l-Ferîd*[2] veya diğer adıyla *Ünsü'l-Havâtır* adlı eseri olabilir.[3]

ZÜBDETÜ'L-ME'ÂLİM (A)

el-Erba'în ile *el-Me'âlim fî Usûli'd-Dîn*'i aynı eser zanneden Kâtip Çelebi'nin[4] "Kelâmla ilgili" diye işaret ederek kaydettiği bu isimle[5] hangi eseri kastettiği tam olarak anlaşılamıyor ise de muhtasar olması sebebiyle ikinci eseri, bu isimle de kaydettiği veya bu isimle kayıtlı bir nüshasına tesadüf ettiği düşünülebilir.

---

[1] Leipzig, no: 227'de olduğu belirtilir (Brockelmann, a.e., s. 368).

[2] Yâkût, **Mu'cemu'l-'Üdebâ**, c. II, s. 495; Kıftî, **İhbâru'l-'Ulemâ**, s. 217.

[3] Bağdatlı, a.e., c.I, s. 73; Zerkân, a.e., s. 125.

[4] Kâtip Çelebi, a.e., c. I, s. 61; c. II, s. 1726.

[5] Kâtip Çelebi, a.e., c. II, s. 954.

ÖZET

Kaplan, Hayri, Fahruddîn er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, VI+422 s.

Râzî'nin (ö. 606/1209) insan ruhu ve ahlakı üzerindeki görüşleri, İslâm filozofları ve kelamcıların görüşlerinin bir sentezi ve uzlaştırması olarak kabul edilebilir. Râzî, ruhun varlığı, yaratılışı, ölümsüzlüğü ve nitelikleri ile ilgili konularda "cisim ruh" teorisini savunmaktadır. Bu teori ise, cisim kavramı ve atomculuk anlayışı ile yakından ilgilidir.

İnsan ruhunu "ben" ile aynı gören Râzî, ruhun bedenden farklı bir cevher olduğunu da kabul etmektedir. Ona göre, bilginin, ahlakın ve inancın şekillenmesinde iç ve dış etkenler önemli rol oynar. Sebepler zincirini en sonunda Tanrı'ya ulaştıran Râzî, insanın mutlak anlamda hür olmadığını belirtirken, insanı fiillerinden sorumlu tutan sorumlu bir hürriyeti de kabul etmektedir.

Râzî, fikirlerini ve çalışmalarını gözlem, tecrübe ve akılcı yaklaşımlarla desteklemektedir. Ona göre, ruhlar yaratılışları itibariyle farklı nitelik ve eğilimlere sahiptirler.

O, insan ruhuna etki eden beden mizacının, eğitimin, toplumun, inanç ve bilginin iç içe geçmiş farklı etkenler olduğunu vurgular. Ahlak konusundaki göreceli temel kavramları, dinî ahlak anlayışı ile değerlendirir.

Bu tez, üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Râzî'nin ilmi kişiliği ve eserlerindeki üslubu üzerinde durulur. İkinci bölümde insan ruhu ve hayvânî ruh ele alınır. Üçüncü bölümde ahlak, yetkinlik, mutluluk, servet ve şöhret sevgisi konularındaki görüşleri incelenir.

SUMMARY

Kaplan, Hayri, Spirit and Ethics in Fakhr al-Din al-Razi's Thought, Ph. D. Dissertation, Adviser: Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Ankara University, Faculty of Divinity, VI+422 p.

Razi's (d. 606/1209) ideas about human spirit can be accepted as a synthesis of ideas of Islamic philosophers and theologians.

With regard to being, creation, immortality and qualities of spirit, Razi defends the "material spirit" doctirine, which is about the concept of matter and atomism.

According to Razi, when a person says "I", corresponds to his spirit. On the other hand, Razi things that the body and the spirit are two different material subtances. According to him, internal and external causes play an important role in formation of knowledge, ethics and belief. Razi thinks that the chain of causes ends with the God and human is not free in the absolute sense. However, he defends that human has a limited freewill which makes him responsible from his behaviours.

Razi supports his ideas and works with observation, experience and rational attitude. He closely involved in the subjects of spirit and ethics and demonstrated that the spirit can have different qualities and tendencies. Instrinctly he says that the temperament, education, society, belief and knowledge are different factors existing together.

He evaluates relative notions about ethics within understanding of religious ethics.

This thesis consists of three chapters. In the first chapter deals with the scientific character and his manner in his works. In the second chapter, it is studied his wievs on human spirit and pneuma (spirit anima). In the third chapter, it is dealed with his opinions on ethics, perfectness, happeness, passion of wealth, passion of reputation.

BİBLİYOGRAFYA

'Abdülhamîd, Hüseyn; **Fihrisü Mahtûtâti Dari'l-Kütübi'z-Zâhiriyye/el-Felsefe ve'l-Mantık**, Dımaşk 1970.

'Abdülhamîd, Muhsin; **er-Râzî Müfessiran**, Dâru'l-Hurriyye, Bağdat 1394/1974.

Afşar, İrec; **Fihrist-i Makâlât-i Fârisî**, c. I-V, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Îrân, Tahran 1370/1991.

Ahlwarrdt, Wilhem; **Verzeichnis der Arabischen Handschriften**, Berlin 1892.

Âkâ (Ağa) Bozorg, Tahrânî; **ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi'ş-Şî'a**, c. I-XXVI, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Tahran 1968-1975.

'Akîkî, Necîb; **el-Müsteşrikûn**, c. I-III, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire 1980.

Altıntaş, Hayrani; **Tasavvuf Tarihi**, AÜİF yay., Ankara 1991.

Âmidî, Seyfüddîn; **el-Mübîn fî Şerh-i Elfâzı'l-Hukemâ ve'l-Mütekellmîn**, thk. Abdu'l-Emir A'sem, Dâru Menâhil, Beyrut 1407/1987.

Anawati, George; **Müellefâtü İbni Sinâ**, Dâru'l-Ma'ârif, kahire 1950.

-----; "Fahkr al-Dîn al-Râzî", **E.I** (İng) c.II, Leiden 1965, s. 751-755.

Arberry, Arthur; **Fihrisü'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye fî Mektebeti Chester Beatty**, c. I-V, çev. M. Şâkir Sa'îd, Dublin 1959.

Aristo; **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, Alfa yay., İstanbul 1991.

'Askalânî, İbn Hacer; **Lisânu'l-Mîzân**, c. I-V, Beyrut 1390/1971.

'Askerî, Ebû Hilâl; **el-Furûku'l-Lüğaviyye**, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut trs.

Atay, Hüseyin; "Dirâse Mukârene Beyne Şürrâhi'l-Muhassal ve Mevkıfu Fahriddîn er-Râzî min 'İlmi'l-Kelâm", **AÜİFD**, c. XXVI, s. 1-57.

Awad, Gurgis; **ez-Zehâiru'ş-Şarkıyye**, c. I-VI, Dâru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut 1991.

'Aynî, Bedrüddîn; **'İkdü'l-Cümân fî Târîhi Ehli'z-Zemân**, Sül./Gülnûş Vâlide Sultan, no: 63.

Bağdâdî, 'Abdulkâhir, **el-Fark Beyne'l-Fırak, el-Mektebetü'l-'Asriyye**, Beyrut 1416/1995.

-----; Usûlü'd-Dîn, Devlet Matbaası, İstanbul 1346/1928.

Bağdâdî, 'Abdullatîf; **el-Kavl 'alâ Hâli İbni'l-Hâtîb fî Tefsîrihî Sûrete'l-İhlâs**, Bursa Eski Eserler Müzesi Ktp./Hüseyin Çelebi, no: 823/3, vr. 34b-52a.

-----; **el-Kelâm 'alâ Şey'in mimmâ Kâlehû İbnu'l-Hâtîb 'alâ Ba'dı Kitâtabi'l-Kânûn**, Bursa Eski Eserler Müzesi Ktp./Hüseyin Çelebi, no: 823/3, vr.1b-23b.

Bağdatlı, İsmail Paşa; **Hediyyetü'l-'Arifîn**, c. I-II, MEB yay., İstanbul 1951.

-----; **İzâhu'l-Meknûn**, c. I-II, MEB yay., İstanbul 1945.

Bâlî, M. İzzet; **el-İtticâhü'l-İşrâkî fi Felsefeti İbni Sînâ**, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1414/1994.

Barthold, V. Viladimiroviç; **Türkistan**, haz. H. D. Yıldız, TTK yay., Ankara 1990.

Bayrakdar, Mehmet; **İslâm Felsefesine Giriş**, AÜİF yay., Ankara 1988.

Bayram, Mikail; Ahi Evren: **Tasavvufî Düşüncenin Esasları**, TDV yay., Ankara 1995.

Belhî, İbn Gaylân; "Hudûsü'l-'Alem", **Arabica**, c. XI, nşr. Jean R. Michot, Leiden 1993, s. 327-344.

Beyhakî, Zahîruddîn; **Tetimmetü Sıvâni'l-Hikme**, thk. Refîk el-'Acm, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1994.

Brockelmann, Carl; **Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî**, c. I-X, (Geschichte der Arabischen Littratur, Supplementband ile birlikte) ed. M. Fehmî Hicâzî, kahire 1993-1999.

Browne, Edward D.; **A Literary History of Persia**, c. I-III, The University Press, Cambridge 1956.

Bulut, M. Ali; **Fahrettin Râzî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1978.

Câbirî, **Nahnu ve't-Türâs**, ed-Dâru'l-Beydâ, Fas 1986.

Cemîl Bey; el-'Azm, **'Ukûdü'l-Cevher**, el-Matba'atü'l-Ehliyye, Beyrut 1326/1908.

Chelhold, Joseph; **Les Structures du Sacré Chez Les Arabes**, Editions Maisonneuve et Larose, Paris 1986.

Cürcânî, Ali b. Muhammed; **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. I-VIII, Matba'atü's-Se'âde, Mısır 1325/1907.

-----; **et-Ta'rîfât**, İstanbul 1275 /1859.

Dâdbeh, Asgar; **Fahr-i Râzî**, Tarh-ı Now, Tahran 1995.

Dâniş, M. Takî ve Munzevî, Pejûh; **Fihrist-i Kütübhâne-i İhdâî-i Muhammed Mişkât bâ Kütübhâhe-i Dânişgâh-i Tahran**, c. I-III, Tahran, 1335/1956.

Dâvûdî, Ali Murâd; "Âra-i Yûnâniyyân der Bâre-i Cân u Revân", **Dânişgede-i Edebiyyât u 'Ulûm-i İnsânî**, s. 73, Tahran 1349/1970, s. 422-446.

Dâvûdî, Şemsüddîn, **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, c. I-II, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, trs.

Dellâî, Mehdî; **Fihris-i Kütüb-i Hattî-i Kütübhâne-i Merkezî-i Âsitân-i Kuds-i Radavî**, c. I-XI, Tahran trs.

Durusoy, Ali; **İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, MÜİFV yay., İstanbul 1993.

Ebû 'Azbe, Hasen; **er-Ravdatü'l-Behiyye**, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1409/1989.

Ensârî, Zekeriyyâ; **Ahkâmü'd-Delâle**, c. I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1420/2000.

Envârî, S. Mahmud; "Mîr Seyyid Ali Hemedânî", **Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyyât u 'Ulûm-i İnsânî**, S. 123, sene: 29, Tebriz 1977, s. 297-363.

Ergin, Osman; **İbn Sina Bibliyografisi**, İÜ Tıp Tarihi Enstitüsü yay., İstanbul 1956.

Erzî, A. Sadık; "İbn Bîbî", **İA** (MEB),c. V/II, İstanbul 1968.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen; **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, c. I-II, el-Mektebetü'l-'Asrî, Beyrut 1416/1995.

Fâhûrî, Hannâ ve Cer, Halil; **Târîhu'l-Felsefeti'l-'Arabiyye**, c. I-II, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1993.

Fârâbî, Ebû Nasr; **Ârâü Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıle**, thk. Elbîr Nasrî Nâdir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1996.

-----; **Fusûlün Münteze'a**, thk. E. N. Nâdir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1993.

-----; **et-Tenbîh 'alâ Sebîli's-Se'âde**, Dâiretü'l-Ma'ârifi'l-Osmâniyye, Haydarabad 1346/1927.

Fennî, İsmail; **Lügatçe-i Felsefe**, Matba'a-i 'Âmire, İstanbul 1341/1922.

Fürûzanfer, Bedîüzzemân; **Mevlâna Celâleddîn**, çev. F. N. Uzluk, MEB yay., İstanbul 1963.

Gazâlî, Ebû Hâmid; **el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn**, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1409/1988.

-----; **Hakikat Bilgisine Yükseliş: Me'âricü'l-Kuds**, çev. S. Özburun, İnsan yay., İstanbul 1995.

-----; **İhyâü 'Ulûmi'd-Dîn**, c. I-IV, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Mısır 1939.

-----; **el-Maznûnu's-Sağîr**, (Mecmu'atü'r-Resâil içinde), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1419/1998.

-----; **Mi'râcü's-Sâlikîn**, (Mecmu'atü'r-Resâil içinde), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1419/1998.

-----; **Mişkâtü'l-Envâr**, (Mecmu'atü'r-Resâil içinde), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1419/1998.

-----; **Ravdatü't-Tâlibîn**, (Mecmu'atü'r-Resâil içinde), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1419/1998.

-----; **er-Risâletü'l-Ledünniyye**, (Mecmu'atü'r-Resâil içinde), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1419/1998.

-----; **et-Tahbîr fî 'İlmi't-Ta'bîr**, Köprülü Ktp., no: 853/3 vr. 145b-156b.

-----; **Tehâfütü'l-Felâsife**, thk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Ma'ârif, Beyrut 1987.

Gümüşhânevî, Ziyâüddin; **Câmi'u'l-Usûl**, İstanbul trs.

Günaltay, Şemseddin; **Felsefe-i Ûlâ: İsbât-ı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri**, haz. Nuri Çolak, İnsan yay., İstanbul 1994.

Hâirî, 'Abdü'l-Hüseyn; **Fihrist-i Kütübhâne-i Meclis-i Şûrây-i Millî**, c. I-XXX, Tahran trs.

Hakkı, İ. İsmail; **İslâm'da Felsefe Akımları**, haz. N. A. Özalp, Kitabevi yay., İstanbul 1997.

-----; **Muhtasar Felsefe-i Ûlâ**, Hukuk Matbaası, İstanbul 1329/1911.

-----; **Yeni İlm-i Kelâm**, haz. Sabri Hizmetli, Umran yay., Ankara 1981.

Hamevî, Yâkût; **Mu'cemu'l-Üdebâ**, c. I-VI, thk. İhsan Abbâs, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.

-----; **Mu'cemu'l-Buldân**, c. I-V, thk. F. A. el-Cündî, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1410/1990.

Hândmîr, Gıyâsüddîn; **Habîbü's-Siyer**, c. I-VI, Tahran 1353/1974.

Hânsârî, M. Bâkır; **Ravdâtü'l-Cennât**, c. I-VIII, Hıyâbân-ı İrem, Kum trs.

Hârizmî, Muhammed b. Ahmed; **Mefâtîhu'l-'Ulûm**, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut 1409/1989.

Hindî, Ali Muttakî; **Kenzü'l-'Ummâl**, c. I-XVI, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985.

Hitti, Philip ve diğerleri; **Descriptive Catalogue of the Garret Collection of Arabic manuscripts in the Princeton University Library**, Beyrut 1938.

Hoca, Nazif; "Fahr al-Dîn b. 'Omar al-Râzî'nin Zâd-ı Me'âdı" **Şarkıyât Mecmuası**, c. VII, İstanbul 1972, s. 25-48.

Huleyf, Fethullah; **Fahruddîn er-Râzî**, Dâru'l-Câmi'ât, İskenderiye 1976.

Hûrî, İbrahim; **Fihrisu Mahtûtâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye/'İlmü'l-Hey'e ve Mülhakâtuh**, Dımaşk 1389/1969.

Hüseynî, Abdulhay; **Nüzhetü'l-Havâtır**, c. I-III, Dâru İbni Hazm, Beyrut 1420/1999.

Hüseynî, Sadruddîn Ali b. Nâsır; **Ahbâru'd-Devleti's-Selçûkıyye**, nşr. M. İkbâl, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut 1404/1984.

Isfehânî, Râgıb; **ez-Zerî'a ilâ Mekârimi'ş-Şerî'a**, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1393/1973.

İbn 'Arabî, Muhyiddîn; **el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, c. I-IV, Dâr Sâder, Beyrut trs.

-----; **Kitâbu'l-Ma'rife**, Dâru'l-Mütenebbî, Beyrut 1993.

-----; **Risâle ile'l-İmâm er-Râzî** (Resâilü İbn 'Arabî içinde), Beyrut 1997.

İbn Ebî Usaybi'a, Ahmed el-Hazreci; **'Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etıbbâ**, thk. Nizâr Rıdâ, Mektebetü'l-Hayât, Beyrut 1964.

İbnü'l-Ekfânî, Muhammed es-Sincârî; **İrşâdü'l-Kâsıd ilâ Esne'l-Makâsıd**, thk. M. Fâhûrî ve diğerleri, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1998.

İbnü'l-Esîr, İzzüddîn; **İslâm Tarihi**, c. I-XII, çev: A. Ağırakça ve A. Özaydın, Bahar yay., İstanbul 1987.

İbnu'l-Fuvatî, Kemâlüddîn; **Telhîsu Mecma'i'l-Âdâb fî Mu'cemi'l-Elkâb**, c. I-IV, thk. M. Cevaâd, Bağdat, 1962.

İbn Haldûn, Abdurrahman; **el-Mukaddime**, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1413/1992.

İbn Hallikân, Şemsüddîn; **Vefeyâtü'l-A'yân**, c. I-VII, thk. İ. Abbâs, Dâr Sâder, Beyrut 1398/1978.

İbnu'l-'İbrî, Ebu'l-Ferec; **Târîhu Muhtasari'd-Düvel**, Beyrut trs.

İbnu'l-'İmâd, Abdulhay; **Şezerâtü'z-Zeheb**, c. I-X, Dâru İbni Kesîr, Beyrut 1406/1986.

İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddîn; **Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye**, c. I-IV, thk. A. Han, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1407/1987.

İbnu'l-Kayyım, Şemsüddîn; **er-Rûh**, thk. Y. Ali Büdeyvî, Dâru İbni Kesîr, Beyrut 1414/1993.

-----; **Şifâü'l-'Alîl**, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1418/1998.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ; **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. I-XIV, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1997.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed; **Tehzîbu'l-Ahlâk**, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1405/1985.

İbnü'n-Nedîm, Muhammed; **el-Fihrist**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1997.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd; **el-Külliyyât fi't-Tıb**, el-Mektebetü'l-'Arabiyye, Mısır 1989.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen; **el-Muhassas**, c. I-XVII, el-Matba'atü'l-Emîriyye, Kahire 1321/1903.

İbn Sînâ, Ebû Ali; **Ahvâlü'n-Nefs**, thk. A. F. Ehvânî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Mısır 1371/1952.

-----; **el Bir ve'l-İsm**, İÜ Merkez Ktp., no: 1458/46, vr. 110b-114a.

-----; **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, (Râzî'nin şerhi içerisinde), Dâru't-Tıbâ'ati'l-'Âmire, İstanbul 1290/1873.

-----; **el-Kânûn fi't-Tıb**, c. I-IV, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.

-----; **en-Necât**, el-Mektebetü'l-Murtadavî, Tahran 1364/1985.

-----; **eş-Şifâ/et-Tabî'iyyât/el-Hayavân**, thk. A. Muntasır ve diğerleri, Kahire 1970.

-----; **eş-Şifâ/et-Tabî'iyyât/en-Nefs**, thk. G. Anawati ve Sa'îd Zâyid.

-----; **Risâle fi'l-Kuva'n-Nefsâniyye**, thk. A. F. Ehvânî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Mısır 1371/1952.

İbnü'ş-Şa'âr, Kemâlüddîn b. Ahmed; **'Ukûdü (Kalâidi)'l-Cümân fî Şu'arâi Hâze'z-Zemân**, Sül./Esad Efendi, no: 2327.

İbn Teymiyye, Takıyyüdîn Ahmed; **Beyânu Muvâfakati Sarîhi'l-Ma'kûl li Sahîhi'l-Menkûl**, (Minhâcu's-Sünne kenarında), c. I-IV, el-Matba'atü'l-Emîriyye, Mısır 1322/1904.

İbn Tufeyl, Ebû Ca'fer; **Hay b. Yakazân**, Mısır trs.

'İmârî, Hasen; "Hel Etemme el-Fahru'r-Râzî Kitâbehu fi't-Tefsîr?", **Mecelletü'l-Ezher**, s. 6, Kahire 1967.

-----; **el-İmâm Fahruddîn er-Râzî**, Kahire 1388/1969.

İsnevî, Cemâlüddîn; **Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996.

İzgi Cevat; **Osmanlı Medreselerinde İlim**, c. I-II, İz yay., İstanbul 1997.

Jung, Carl Gustave; **Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi**, çev. E. Büyükinal, Say yay., İstanbul 1996.

Kafesoğlu, İbrahim; **Harezmşahlar Devleti Tarihi**, TTK yay., Ankara 1992.

Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs Ali; **Subhu'l-A'şâ**, c. I-XIV, Vizâretü's-Sekâfe, Mısır trs.

Kannûcî, Sıddîk; **Ebcedü'l-'Ulûm**, c. I-III, thk. A. Zekkâr, Menşûrâtü Vizâreti's-Sekâfe, Dımaşk 1978.

Kâtip Çelebi; Mustafa b. Abdullah; **Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmiyi'l-Kütüb ve'l-Funûn**, c. I-II, Maarif Matbaası, İstanbul 1941.

-----; **Süllemu'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl**, Sül. / Şehit Ali Paşa, no: 1887.

Kazvinî, Zekeriyyâ; **Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-'İbâd**, Dâr Sâder, Beyrut 1418/1988.

Kefevî, Ebu'l-Bakâ; **el-Külliyyât**, thk. A. Derviş ve M. Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1423/1993.

Kıbrıs Mollası, Abdurrahman Merzifonî; **Tezkiretü'l-Hikem fî Tabakâti'l-Ümem**, Dâru't-Tıbâ'ati'l-'Âmire, Kahire 1252/1836.

Kıftî, Cemâlüddîn, **İhbâru'l-'Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ**, thk. M. Emîn Hâncî, Matba'atü's-Seâde, Mısır 1326/1908.

-----; **İnbâü'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât**, thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1371/ 1952.

Köprülü, Fuad; **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, DİB yay., Ankara 1984.

Kusta b. Luka; **el-Fark Beyne'r-Rûh ve ve'n-Nefs**, (Resâilu İbn Sînâ II içerisinde), nşr. H. Ziya Ülken, Horoz Matbaası, İstanbul 1953.

Kütübî, İbn Şâkir; **Fevâtü'l-Vefeyât**, c. I-V, thk. İhsan Abbâs, Dâr Sâder, Beyrut trs.

-----; **'Uyûnü't-Tevârîh**, Sül./Fatih, no: 4439.

Leknevî, Abdulhay; **el-Fevâidü'l-Behiyye**, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1418/1998.

-----; **et-Ta'lîkâtü's-Seniyye**, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1418/1998.

Makdisî, Ebû Şâme Abdurrahmân; **Terâcimu Ricâli'l-Karneyni's-Sâdisi ve's-Sâbi'**, Dâru'l-Cîl, Beyrut trs.

Makdisî, Ebû Tâhir; **el-Bed'ü ve't-Târîh**, c. I-II, Beyrut trs.

Ma'sûmî, M. Sağîr; **İmâm Râzî's Ilm al-Akhlaq**, (en-Nefs ve'r-Rûh kitabının takdimi ve zengin dipnotlarla birlikte İngilizce çevirisi), IslamicResaach Institute, İslâmâbâd 1969.

Mecdî, Mehmed Efendi; **Hadâiku'ş-Şakâik**, Çağrı yay., İstanbul 1989.

Mecdûb, Abdulazîz; **Fahruddîn er-Râzî min Hilâli Tefsîrih**, ed-Dâru'l-'Arabiyye, Tunus 1400/1980.

Mehdevî; **Fihrist-i Nüshâhây-ı Musannefât-ı İbn Sînâ**, İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahran, Tahran 1333/1954.

Mervezî, İsmail b. Hüseyn; **el-Fahri fî Ensâbi't-Tâlibiyyîn**, Mektebetü'l-Mar'aşî, Kum 1409/1988.

Mu'în, Muhammed; **Ferheng-i Fârisî**, c. I-VI, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, Tahran 1371/1992.

Müderrris, Mîrzâ Muhammed; **Reyhânetü'l-Edeb**, c. I-VIII, Tebriz trs.

Münâvî, Zeynüddîn, **el-Kevâkibü'd-Dürriyye**, c. I-III, thk. M. Edîb, Dâr Sâder, Beyrut 1999.

Müstakîm Zâde, Süleyman Sa'düddîn; **Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Niseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb**, Sül./Halet Efendi, no: 628.

Nâblusî, Abdulğanî; **Miftâhu'l-Fütûh**, Sül./Halet Efendi, no: 759.

Nasr, Hüseyn; "Fahreddîn Râzî", (Klasik İslam Filozofları ve Düşünürleri İçinde) çev. B. Köroğlu, İnsan yay., İstanbul 1998.

Nazîf, Seyyid Muhammed; **et-Tekmîl fî Beyâni Keyfiyyeti't-Tezyîl**, Köprülü ktp., no: 119/2, vr. 632a-634a.

Nesefî, Azîzüddîn; **İnsân-ı Kâmil: Tasavvufta İnsan Meselesi**, çev. M. Kanar, Dergah yay., İstanbul 1990.

Nu'aymî, Abdulkâdir; **ed-Dâris fî Târîhi'l-Medâris**, c. I-II, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1410/1990.

Ömerî, İbn Fadlullâh; **Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr**, Sül./Ayasofya, no: 3422.

Öztuna, Yılmaz; **Devletler ve Hanedanlar/İslâm Devletleri**, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1996.

Râfi'î, Abdülkerîm; **ed-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn**, c. I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1408/1987.

Ravvâs, Muhammed; **Tayyü's-Sicil, Dâru'l-Beşâir**, Dımaşk 1417/1997.

Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer; **el-Âyâtü'l-Beyyinât**, (İbn Ebi'l-Hadîd'in Şerhu'l-Âyâti'l-Beyyinât'ı içinde), thk. M. Ceblî, Dâr Sâder, Beyrut 1996.

-----; **el-Berâhîn**, nşr. M. Bâkır Sebzevârî, Tahran 1341/1962.

-----; **Câmi'ul-'Ulûm**, Sül./Ayasofya, no: 2205.

-----; **el-Ecvibe** (Mektup), Almanya, Osterreichischen National Bibliothek, no: 2130 (Sül. / Mikrofilm Arşivi, no: 2592), vr. 38b-55b.

-----; **el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn**, c. I-III, thk. A. H. Sekâ, Dâru't-Tedâmun, Kahire 1406/1986.

-----; **Esâsü't-Takdîs**, thk. A. H. Sekâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1406/1986.

-----; **Esrârü't-Tenzîl ve Envârü't-Te'vîl**, Ragıp Paşa Ktp., no: 20.

-----; **el-Firâse**, thk. Mustafa 'Âşûr, Mektebetü'l-Kur'ân, Kahire 1407/1987.

-----; **Hadâiku'l-Envâr fî Hakâikı'l-Esrâr**, Sül./Carullah, no: 1131.

-----; **el-Hâdiye li't-Taklîd** (Kasîde), (İbnü'ş-Şa'âr'ın 'Ukûdü'l-Cümân'ı içerisinde), vr. 57a-58b.

-----; **el-Halk ve'l-Ba's**, Sül./Ayasofya, no: 2257.

-----; "Hodâşinâsî", **Tahkîkât-ı İslâmî**, c. III, S. 1, thk. A. T. 'Irâkî, Tahran 1987, s. 155-183.

-----; **el-İhtiyârâtü'l-'Alâiyye**, Sül./Hamidiyye, no: 823/4, vr. 143b-166b.

-----; **İşârâtü'n-Nuzzâr ilâ Letâifi'l-Esrâr**, Köprülü Ktp., no: 793-1, vr. 1b-91b.

-----; **İ'tikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1398/1978.

-----; **el-Kâşif 'an Usûli'd-Delâil ve Fusûli'l-'İlel**, thk. A. H. Sekâ, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1413/1992.

-----; **el-Letâifu'l-Gıyâsiyye**, Topkapı/Emanet Hazinesi, no: 1168.

-----; **Levâmi'u'l-Beyyinât**, el-Matba'atü'ş-Şerefiyye, Kahire 1323/1905.

-----; **Lübâbü'l-İşârât**, Matba'atü's-Se'âde, Kahire 1326/1908.

-----; **el-Mahsûl**, c. I-VI, thk. T. Câbir Feyyâz, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1412/1992.

-----; **el-Me'âlim fî Usûli'd-Dîn**, el-Matba'atü'l-Hüseyniyye, Mısır 1323/1905.

-----; **el-Me'âlim fî Usûli'l-Fıkh**, Köprülü Ktp., no: 529/2, vr. 37b-76b.

-----; **el-Mebâhisü'l-Meşrikıyye**, c. I-II, thk. M. Mu'tasımbillah, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut 1410/1990.

-----; **Mefâtîhu'l-Gayb**, c. I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1415/1995.

-----; **Menâkıbü'l-İmâmi'ş-Şâfi'î**, thk. A. H. Sekâ, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1413/1993.

-----; **el-Mesâilü'l-Hamsûn**, (er-Resâilü't-Türâsiyye içerisinde, 15. risale) Matba'atü'l-Kürdistâni'l-'İlmiyye, Kahire 1328/1910.

-----; **el-Metâlibu'l-'Âliye**, c. I-IX, thk. A. H. Sekâ, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, Beyrut 1407/1987.

-----; **el-Muhassal**, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut trs.

-----; **el-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme**, Sül./Kılıç Ali Paşa, no: 313.

-----; **Münâzara fi'r-Red 'ale'n-Nasârâ**, thk. Abdülmecîd Neccâr, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1986.

-----; **el-Münâzarât**, thk. Fethullah Hulcyf, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1386/1967.

-----; **en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvâhümâ**, nşr. M. Sağîr Hasen el-Ma'sûmî, Ma'hedü'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye yay., İslâmâbâd 1388/1968.

-----; **Nihâyetü'l-'Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl**, Kayseri Raşid Efendi Ktp., no: 504.

-----; **Risâle fî İsbâti'n-Nefs ve Bakâihâ ve Fâideti'z-Ziyâre**, Sül./Hasan Hüsnü, no: 1129, vr. 87b-88a.

-----; **es-Sirru'l-Mektûm**, Sül./Damad İbrahim Paşa, no: 845.

-----; **eş-Şeceretü'l-Mübâreke fî Ensâbi't-Tâlibiyyîn**, tashih: Mehdî Recâî, Mektebetü'l-Mar'aşî, Kum 1409/1988.

-----; **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, Dâru't-Tıbâ'ati'l-'Âmire, İstanbul 1290/1873.

-----; **Şerhu Külliyyâti'l-Kânûn**, İÜ Merkez Ktp., no: 3522.

-----; **Şerhu 'Uyûni'l-Hikme**, c. I-III, thk. A. H. Sekâ, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1413/1992.

-----; **Tahrîru'l-Vidâd** (Mektup), Topkapı/Ahmed III, no: 3483/15, vr. 231a-232a.

-----; **Tahsîlü'l-Hak**, Amasya Ktp., no: 1407, vr. 231b-250b.

-----; **et-Tenbîh 'alâ Ba'dı'l-Esrâr**, Atıf Efendi Ktp., no: 172/1, vr. 1b-11b.

-----; **el-Vasiyye** ('Uyûnü'l-Enbâ içerisinde), s. 466-468.

-----; "Zâd-ı Me'âd", Şarkiyat Mecmuası, thk. N. Hoca, S. 7, İstanbul 1972, s. 28-48.

Râzî, Kutbuddîn; **el-Muhâkemât**, Dâru't-Tıbâ'ati'l-'Âmire, İstanbul 1290/1873.

Reyyân, Hâlid; **Fihrisü Mahtûtâti Dâri'l-Kütübi'z-Zâhiriyye/et-Târîh ve Mülhakâtüh**, Dımaşk 1392/1972.

Rossiani, B. Borgiani; **Manoscritti Arabi İslamici della Biblioteca Vaticana**, Roma 1935.

Safâ, Zebîhullah; **Târîh-i Edebiyyât der Îrân**, c. I-II, Tahran 1336/1957.

Safedî, Salâhuddîn Halîl; **el-Vâfî bi'l-Vefeyât**, c. I-XXIX, Dâru'n-Neşr Franz Steiner, Beyrut 1962-1997.

Sâlihiyye, M. İsa; **el-Mu'cemü'ş-Şâmil li't-Türâs'il-'Arabiyyi'l-Matbû'**, c. I-IV, Kahire 1993.

Sâmi, Şemseddîn; **Kâmûsü'l-A'lâm**, c. I-VI, Mihran Matbaası, İstanbul 1306/1889.

Serkis, Yusuf; **Mu'cemu'l-Matbû'ât**, c. I-II, Matba'atü Serkis, Mısır 1346/1928.

Sezgin, Fuat; **Târîhu't-Türâsi'l-'Arabî** (GAS), c. I-VIII, Arp. Çev. A. Hicâzî ve diğerleri, Riyad 1983-1988.

Sıbtü İbni'l-Cevzî, Şemsüddîn; **Mir'âtü'z-Zemân fî Târîhi'l-A'yân**, c. I-VIII, Dâiretü'l-Ma'ârifi'l-'Osmâniyye, Haydarabad 1371/1952.

Sıddîkî, İ. Hüseyn; "Gurlular", **DİA**, c.XIII, s. 207-211.

Subhî Sâlih, Ahmed; **Fî 'İlmi'l-Kelâm**, c. I-II, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut 1405/1985.

Sübkî, Tâcüddîn; **Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ**, c. I-XI, Mısır 1971.

Sühreverdî, Şihâbüddîn el-Maktûl; **Makâmâtu's-Sûfiyye**, thk. Emîl Ma'lûf, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1993.

Sümer, Faruk; **Türk Devletlerinde Şahıs Adları**, c. I-II, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı yay., İstanbul 1999.

Süyûtî, Abdurrahman; **ed-Dürrü'l-Mensûr**, c. I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1403/1983.

Şahinoğlu, Nazif; "Zahîr-i Fâryâbî" **İA** (MEB), c. XIII, İstanbul 1982.

Şehrazorî, Şemsüddîn; **Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravdatü'l-Efrâh**, Sül./Fatih, no: 4516.

Şeşen, Ramazan ve diğerleri; **İslâmî Tıp Yazmaları Kataloğu**, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi yay., İstanbul 1984.

Şevkânî, Muhammed b. Ali; **el-Bedru't-Tâli'**, c. I-II, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1418/1998.

Taftazânî, Sa'düddîn; **Şerhu'l-Makâsıd**, c. I-V, thk. A. 'Umeyra, 'Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1409/1989.

Tağlebî, Ebu'l-Kâsım Sâ'id; **Tabakâtü'l-Ümem**, thk. H. Bû'alvân, Dâru't-Tâlî'a, Beyrut, 1985.

Tahir, Bursalı Mehmed; **Osmanlı Müellifleri**, c. I-III, Matba'a-i 'Âmire, İstanbul 1333/1914, 1342/1923.

Talas, Muhammed Es'ad; **el-Keşşâf 'an Mahtûtâti Hazâini Kütübi'l-Evkâf**, c.I-II, Matba'atu'l-'Ânî, Bağdat 1372/1953.

Taşköprü Zâde, Ahmed; **Miftâhu's-Se'âde**, c. I-III, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1405/1985.

-----; **eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye**, Dersaadet, İstanbul trs.

Tehânevî, A. Ali; **Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn**, c. I- II, thk. Ali Dahrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut 1996.

Tevhîdî, Ebû Hayyân; **el-İmtâ' ve'l-Müânese**, c. I-III, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 1373/1953.

Togan, Zeki Velidî; "Hârizm", **İA** (MEB), c. V/I, İstanbul 1964, s.240-257.

-----; **Umûmî Türk Tarihi'ne Giriş**, Enderun yay., İstanbul 1981.

Taplamacıoğlu, Mehmet; **Din Sosyolojisi**, AÜİF yay., Ankara 1961.

Tûsî, Nasîruddîn; **Fihristü Musannefâti Fahriddîn er-Râzî**, Topkapı/Ahmed III, no: 1461, vr.137ab.

-----; **Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât**, Dâru't-Tıbâ'ati'l-'Âmire, İstanbul 1290/1873.

-----; **Telhîsu'l-Muhassal**, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut trs.

Uludağ, Süleyman; **Fahrettin er-Râzî**, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1991.

'Uraybî, Muhammed; **el-Muntalakâtü'l-Fikriyye 'inde'l-İmâmi'r-Râzî**, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1992.

Üdfûvî, Kemâlüddîn Ca'fer; **el-Bedru's-Sâfir ve Tuhfetu'l-Müsâfir**, Sül./Fatih, no:4201.

Ülken, Hilmi Ziya; **İslâm Felsefesi**, Ülken yay., İstanbul 1983.

-----; **İslâm Düşüncesi**, Ülken yay., İstanbul 1995.

Wilheim, Pertsch; **Die Handschriften Verzeichnisse Der Königlichen Bibliothek Zu Berlin/Persischen Handscrhriften**, Berlin 1888.

Yâfi'î, Afîfüddîn; **Mir'âtü'l-Cinân**, c. I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1417/1997.

Yavuz, Yusuf Şevki; "Fahreddin er-Râzî", **DİA**, c.XII, s.89-95.

Yemânî, İbnu'l-Vezîr; **Tercîhu Esâlîbi'l-Kur'ân 'alâ Esâlîbi'l-Yûnân**, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1404/1984.

Yüce, Abdülhakim; **Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf**, İzmir 1996.

Zehebî, Şemsüddîn; **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, c.I-XVII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1417/1997.

-----; **Târîhu (Düveli)'l-İslâm**, c. I-II, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut trs.

Zerkân, Muhammed Sâlih; **Fahruddîn er-Râzî ve Ârâühü'l-Kelâmiyye ve Felsefiyye**, Dâru'l-Fikr, Kahire 1383/1963.

Ziriklî, Hayruddîn; **el-A'lâm**, c.I-VIII, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1995.