

*Ebû Bekir Zekerıyyâ er-Râzî'nin Felsefî Görüşleri:
İlâhiyyât (Metafizik) ve Tabîiyyât (Doğa Felsefesi),
Turgut Akyüz, İstanbul: Ravza Yayınları, 2017, 255 s.*

Emrah KAYA*

Ebû Bekir Zekerıyyâ er-Râzî İslam düşünce tarihinde Tanrı ile beraber dört ezeli ilkenin var olduğunu iddia etmesi sebebiyle mühlit yaftasına maruz kalmış bir filozoftur. Olumsuz şöhretinden dolayı Râzî, felsefi anlamda kendi ekolünü oluşturamamış ve onun eserleri yeterince incelenmemiştir. Râzî hakkında yapılan çalışmaların diğer İslam filozofları ile ilgili yapılan çalışmalara nazaran oldukça az olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle incelemeye çalışacağımız bu kitabın son derece önemli bir ihtiyacı karşılamaya hizmet ettiği kanaatindeyiz. Râzî denilince akla gelen beş ezeli ilke düşüncesinin bir bütün halinde ve detaylı bir şekilde ele alınıyor olması, hem birincil kaynaklardan hem de ikincil kaynaklardan mümkün olduğunca istifade edilmiş olması kitaba ayrıca değer katmaktadır. Yazar, kitabı iki ana bölüm halinde yazmıştır. Birinci bölüm "Beş Ontolojik İlke"yi konu edinirken ikinci bölüm, "Metafizik Açından Âlem ve İnsan"ı konu edinmektedir.

Râzî metafizik görüşlerini ortaya koyarken Aristoteles ve takipçilerini, Yeni Eflâtuncuları ve Mutezile kelâmcılarını hedef almıştır. Yazar, Râzî'nin Aristotelesçilere ve Yeni Eflâtunculara dinî kaygılar ile karşı çıktığını ve bu amaç doğrultusunda âlemin hâdis oluşunu savunduğunu ve Bârî'nin ilim, irade ve kudret sahibi olduğunu vurguladığını ifade etmektedir. Yazara göre Aristotelesçi ve Yeni Eflâtuncu filozoflar Tanrı ile âlemi birbirine karıştırmışken; kelâmcılar Tanrı ile âlemin arasını mutlak surette ayırmıştır. Râzî'nin ulaşmak istediği metafizik anlayış ise bu iki yaklaşım arasında orta yolu temsil eder. Ona göre Bârî ile sonradan yaratılanlar birbirinden ayrılmalıdır; fakat aynı zamanda kelâmcıların yaptığı gibi Bârî ile sonradan yaratılanların bağı yok sayılmamalıdır.

Kitabın ilk bölümünde beş ontolojik ilke hiyerarşik bir sıraya göre ele alınmıştır: Bârî, Nefs, Heyûlâ, Halâ ve Dehr. Bârî Râzî'nin tüm metafizik sisteminin en önemli unsurudur. Dolayısıyla fizikten yola çıkıldığında da ulaşılabilecek en zirve noktadır. Yazar Bârî kavramını detaylı bir şekilde ele alırken öncelikle neden bu kavramın tercih edildiğine yönelik izahlar yapmaktadır. Fakat Bârî kelimesine yönelik izahlar yaparken Hâlık ve Bârî kelimelerinin

* Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı
(emrahkaya@sakarya.edu.tr)

DOI: <http://dx.doi.org/10.17335/sakaifd.337547>

Geliş T. / Received Date: 11/09/2017

Kabul T. / Accepted Date: 25/09/2017

kelâmcılar tarafından farklı anlamlarda anlaşıldığını söylemekle yetinmiştir. Bu iki kelimenin bir paragraf ile dahi olsa karşılaştırmalı izahının yapılması hem konunun netliği hem de âlemin yaratılışı meselesini aydınlatması açısından faydalı olacaktır. Çünkü yazarın dipnotta da belirttiği üzere, Bekir Topaloğlu'nun Hâlık kelimesine Kur'an'da yoktan yaratan anlamı verilemeyeceğine dair düşüncesi bilinmektedir. Kaldı ki bu düşünce oldukça yaygındır. Yine "Bârî'nin âlemi halketmesi" de Râzî'nin düşüncesi olarak aktarılır. (s. 36) Kelâmcıların halk kelimesine yoktan yaratma anlamı vermesi gibi Râzî de halk kelimesini yoktan yaratma olarak kabul etmektedir. Bu sonuca bizi ulaştıran saik Râzî'nin tanrısının yoktan yaratan Hâlık'tan ziyade düzenleyici olan Bârî olduğu yönündeki vurgudur. Râzî'nin Allah-âlem ilişkisi söz konusu olunca Eflâtun'un Demiurgos'u ile paralel olarak "düzenleyici tanrı" anlamında olduğunu düşündüğü için Bârî kelimesini kullandığını anlıyoruz. (s. 35-38) Hâlbuki Bârî'nin (düzenleyen - var olan maddeye suret veren tanrı) halketmesi (yoktan yaratması) anlamsız olacağına göre halk kelimesinin de yoktan yaratma değil bir şeyden başka bir şeyi yaratma anlamında olması gerekir. Kanaatimizce kitapta Hâlık, Bârî, yoktan yaratma ve var olan bir şeyden başka bir şeyi yaratma gibi kavramların daha sistemli bir şekilde ortaya konulması ve Râzî'nin Hâlık kelimesi yerine ısrarla Bârî kelimesini tercih etmesinin nedeninin daha açık seçik bir izahının yapılması gerekirdi. Bu noktada yazar da Râzî'nin Hâlık yerine Bârî ismini ısrarla kullanmasının nedeninin sorulmasını yerinde bulmaktadır. (s. 34) Eğer Hâlık, yoktan yaratan ise Eflâtun'un Demiurgos'unu örnek alan bir kimse Bârî'nin aynı zamanda Hâlık olduğunu nasıl iddia eder? Eğer Hâlık, bir şeyden başka bir şey yaratan ise Râzî kendi düşüncesine de uygun düşen bu terim yerine neden ısrarla Bârî kelimesini kullanır? Kanaatimizce bu kısım daha net bir şekilde ortaya konulabilirdi.

Bârî'nin varlığını konu edinen kısımda ise yazar, Râzî'nin asıl amacının dehrî ve tabiatçı filozoflara cevap vermek olduğunu belirtiyor. Dehrîler Bârî'yi inkâr edenler iken tabiatçılar Allah'ın varlığını kabul etmekle beraber kıyamete, ahirete ve dirilişe iman etmeyen deistler olarak tasvir edilmiştir. (s. 38-44) Empedokles'in tabiatçı; Aristoteles ve Galen'in dehrî olduğunu düşünen Râzî'ye göre bu iki grubun ortak özelliği maddenin arkasında maddî olmayan mânevî bir gücün olduğunu inkâr etmeleridir. Bunların aksine Râzî ise Bârî'nin varlığını ispat etmek ve O'nu inkâr edenlere cevap vermek için kozmolojik deliller ile âlemdeki ahenk ve gayeye dikkat çeker ve bunların ancak ilim, hikmet, irade, hayat ve kudret sahibi bir yaratıcı tarafından ortaya konulabileceğini belirtir. Yazar, tabiatçı ve dehrî düşüncelerin yanlışlığına dair öne sürülen argümanlara yer verdiği kısımlarda Râzî'nin Bârî'yi nasıl temellendirmeye çalıştığını anlatmaktadır.

Yazar, Bârî'nin yaratan ve etkin (fâil) olduğunu, tek ve hayat sahibi olduğunu, hikmet, ilim, irade sahibi olduğunu, âlemi yaratmasının O'nun merhameti, iyiliği ve cömertliği ile gerçekleştiğini ve güç ve mülk sahibi olduğunu ifade ederek Râzî'nin Bârî'yi nasıl tanımladığını açıklamaya çalışmıştır. (s. 44-51) Ona göre Râzî, Bârî kavramını anlamlandırırken eleştirilerinin merkezine Aristoteles'i ve onun takipçilerini koyar. Onların tabiata yüklediği sıfatların aslında Bârî Teâlâ'nın sıfatları olması gerektiğini düşünen Râzî'nin Bârî kavramına yüklediği anlam üzerinde Eflâtun'un büyük etkisinin olduğu da görülebilmektedir. (s. 50-53)

Daha sonrasında Râzî'nin beş ontolojik ilkesinden ikincisi olan Nefs kavramına geçilmektedir. Nefs; insan nefsi, insan, zat, tabiattaki hayatın kaynağı olan şey gibi anlamlarda kullanılsa da beş ilke bağlamında ele alınan nefis, cüz'î nefisler veya insan nefsi değil; tabiattan önce var olan ve tabiatı idare eden ayrıca tabiattaki tüm canlılığın kaynağı olan Küllî Nefs'tir. (s. 55) Eflâtuncu bir yaklaşımı takip eden Râzî'ye göre bu nefis âlemden önce vardır.

Nefs'in özelliklerini gayet anlaşılır bir biçimde sıralayan yazar, Râzî'nin, tabiatın cansız olmasına karşın tabiatta canlıların bulunması gerçeğinden hareketle canlılığın kaynağının cansız olan tabiat olamayacağını ifade ederek Nefs'in âlemdaki hayatın ve beşerî ruhların kaynağı olduğu sonucuna ulaştığını belirtir. (s. 57) Nefs, âlemin hem yaratılış sebebi hem de âlemdaki kötülüğün nedenidir. Kötülük, Nefs'in Mutlak Maddeye (Heyûlâ) meyletmesi ve ona istediği şekli verememesi sonucunda ortaya çıkan kaosu ifade etmektedir. Bu kaos Nefs'in cahilliğinden, arzu ve istek sahibi olmasından kaynaklanmaktadır. Nefs-kötülük ilişkisi bağlamında yazar, kötülük problemi ve Mecûsilerdeki düalist yaklaşım ilişkisine dikkat çekerek Râzî'nin farklı bir yol izlediğini belirtmektedir. Râzî'ye göre Nefs, Bârî'nin yaratması ile Heyûlâ arasında aracı konumdadır. (s. 66)

Yazarın değindiği önemli hususlardan birisi de Râzî'nin Eflâtuncu çizgisinin bir gereği olarak düzenleyici Tanrı düşüncesinin Aristoteles ve takipçilerinin yaklaşımından farklı olduğudur. Bu farklılığı Râzî'nin Nefs'e yüklediği misyon ile Aristotelesçilerin Akl'a yüklediği misyon üzerinden takip etmek mümkündür. Râzî'nin hiyerarşisinde Bârî'den sonra Nefs vardır ve o, âlemdaki kötülüğün (kaos) sorumlusudur. Daha sonrasında ise hatasını anlaması için Bârî tarafından Nefs'e akıl bahşedilmiştir. Fakat kaos anlayışı Aristotelesçilerde olmadığı için kaos çıkaracak bir şeye ve kaosu sonlandıracak düzenleyiciye de ihtiyaç yoktur. Bu nedenle Aristotelesçilerin hiyerarşisinde Tanrı'dan hemen sonra Akıl gelir ve daha sonra nefis sözü konusu olmaktadır. Burada her ne kadar Eflâtuncu izler olsa da, yazarın belirttiği üzere, Râzî'nin asıl gayesi Tanrı'yı dehrî ve tabiatçı filozofların düşürdüğü atıl ve pasif durumdan kurtarıp O'na yaratma, düzen verme ve ilim sahibi olma sıfatlarını isnat edebilmektir. (s. 74-75)

Beş ontolojik ilkenin üçüncüsü Heyûlâ'dır. Heyûlâ'nın ademin zıttı anlamında var olmak, ezeli ve ebedi olmak, bilfiil gayri cismânî cevher olmak, cansız ve pasif olmak gibi özelliklerinin olduğu belirtilmektedir. Yazar, bu kısmda Heyûlâ'nın varlığının delillerine, ezeli olup olmadığına yönelik izahlara, mahiyeti ve özelliklerine geniş yer vermektedir. Yazara göre Râzî'nin eserlerinde Heyûlâ'nın varlığını ispata yönelik doğrudan ifadeler olmasa da Râzî'nin Galen'e yazdığı reddiyeye ve bazı ikincil kaynaklara dayanarak böyle bir ispatı yapmak mümkündür. Âlemin hâdis (bir başka şeyden yaratılmış olması), âlemin yaratılış sebebinin Nefs'in Heyûlâ'ya meyletmesi, varlığın maddî (veya mahsûs) bir yönünün olması ve yoktan yaratmanın imkânsız veya hikmete aykırı olması gibi önermelere dayanarak Râzî düşüncesinde Heyûlâ'nın varlığı ispatlanmaya çalışılmaktadır. Burada altı çizilmesi gereken noktalardan birisi yazarın üç madde ile Râzî düşüncesinde yoktan yaratmanın neden imkânsız olduğunu özetlemesidir. Bu üç maddenin birincisi; yoktan, doğrudan, bir kerede ve düzensiz yaratmak yerine hikmetli, düzenli ve bir sistem dâhilinde suret vererek yaratmak Bârî'nin şanına daha lâyıktır. İkincisi; varlıktan önce yokluğun (adem) olması Bârî'nin yaratma sıfatında eksiklik oluşturur. Üçüncüsü; yoktan yaratma insan aklı tarafından idrak edilemez. (s. 95) Yazar, ikinci maddenin gerekçelerini kitabın "Bârî'nin Sıfatları" kısmında izah ettiğini ifade ediyor. Fakat bu kısımdaki ifadeler izah kabildinden değildir ve tatmin edici görünmemektedir. Söz konusu kısımda ezeli Bârî'nin yaratma sıfatının da ezeli olduğu, fakat ezelde, yani âlemin ihdâsından önce, O'nun herhangi bir şey yaratmadığı ve yaratma sıfatının âlem ile beraber tecellî ettiği ifade ediliyor. (s. 45-46) O halde varlıktan önce yokluğun olmasının, yaratma sıfatı âlem ile tecelli eden/aktif hale gelen (bir) Bârî'nin yaratma sıfatında nasıl bir eksikliğe sebep olacağı izah edilmeliydi. Âlemden önce yaratmayan Bârî'nin yaratmama anının (henüz yaratma sıfatı tecellî etmiş değil) varlığa veya yokluğa denk gelmesi ne gibi bir fark oluşturmaktadır? Nihayetinde Râzî'ye göre, Bârî'nin yaratma sıfatı âlemin ezeli olan Heyûlâ'dan yaratılması ile tecellî etmiştir. O, Heyûlâ'nın ezeli oluşunu da teelsülün ve yoktan yaratmanın imkânsızlığına dayandırmaktadır.

Bir diğer ilke olan Halâ (Mutlak Mekân) kitabın önemli bölümlerinden birisini oluşturmaktadır. Cisimden ve yer tutan cevherden bağımsız olan bu Küllî veya Mutlak Mekân, ezeli olan Heyûlâ'nın mütemekkin olduğu yer olarak ifade edilmektedir. Ayrıca Halâ, âlemin meydana gelişinin gerçekleştiği mahaldir. (s. 123) Yazar hareketin imkânı, insan zihninde mekân algısının cisim algısından önce olması gibi çeşitli argümanlar vasıtasıyla Râzî perspektifinden Halâ'nın varlığını ispatlama yoluna gitmiştir. Ezeli olan Halâ hâdis olan âlemden önce mevcuttur. Zira Halâ âlemi kuşatan mekândır. Bununla beraber Halâ, âlemdeki mekânın, yani izafi mekânın da kaynağıdır. Diğer bir

ifadeyle izafî mekânın sebebi Halâ'dır. Yazar Halâ'nın basit bir cevher olduğunu, bilfiil ve gerçek varlık sahibi olduğunu, Heyûlâyı, âlemi ve felekleri kuşatan gayri cismânî ve sonsuz bir mekân olduğunu, cansız, ne fail ne de pasif olduğunu da Halâ'nın diğer özellikleri olarak sıralamaktadır. Yazara göre Râzî, Halâ anlayışıyla hem Yunan filozoflarından hem de kelâmcılardan ayrılmaktadır. Demokritos ve Epikür gibi materyalist filozoflar Halâ'nın sonsuzluğunu kabul etmelerine rağmen Halâ'nın varlığını, âlemin varlığının başlangıcının olduğunu inkâr etmek için bir delil olarak kullanmışlardır. Bu noktada Râzî bu filozoflardan ayrılmaktadır. Aynı zamanda Râzî, Halâ'yı mutlak ezeli bir ilke olarak görmeyen Eflâtun'dan da ayrılmaktadır. (s. 138)

Beş ontolojik ilkenin sonuncusu olarak Dehr (müddet) de kitapta incelenmiştir. Yazarın açıkça ifade ettiği gibi Râzî'nin Dehr'e dair görüşlerini ikincil kaynaklar vasıtasıyla öğrenebiliyoruz. Kitabın diğer bölümlerinde de olduğu gibi konunun maddeler halinde sıralanmış olması okuyucu için çok faydalı bir yöntemdir. Lakin konunun karmaşık oluşu ve Râzî'nin düşüncelerine ikincil kaynaklar ile ulaşıyor oluşu, kitaptaki ifadelerin de yeterince net olmamasına neden olmaktadır. Dehr ile kastedilen şey izafî zaman olarak adlandırılan zaman boyutundan tamamen farklı bir zamansal boyut mu; yoksa cismin hareketine bağlı olarak saat, gün, hafta, ay ve yıl gibi izafî isimlendirilme ile farklıymış gibi görünen fakat hakikatte tek ve aynı olan bir zamansal boyut mu? Bizi bu sorgulamaya iten, yazarın "dün Cumartesi idi derken; biz Mutlak Zaman olan Dehr'den değil; Dehr'in sayımından ibaret olan zamandan bahsediyoruz" (s. 151) ifadesi ile "Râzî (...) Dehr'in sonsuz olması hasebiyle; sayılabilen bir şeyin sonlu olması gerektiğinden Dehr'in sayılmasının mümkün olamayacağını savunmuştur" (s. 154) ifadesini beraber kullanmış olmasıdır. Birinci cümleden Dehr'in asıl olan zamansal boyutu ifade ettiği ve bu zamansal boyutun gün ile izafî olarak sayıldığı anlaşılabilir. İkinci cümle ile de Dehr'in ve gün, ay, yıl gibi zamansal ifadeler ile kastedilenin iki ayrı zamansal boyut olduğu anlaşılabilir. Burada Aristotelesçi zaman anlayışına itiraz edildiği aşîkârdır. Fakat bu anlayışta karşı çıkılan, zamanın sadece hareketin sayımından ortaya çıkan gün, ay, yıl gibi izafî olgulara indirgenmesi mi; yoksa Dehr'in farklı bir zamansal boyut olarak kabul edilmemesi midir? Zira her iki tür kavrayış da yazarın ifadelerinden çıkarılabilmektedir.

Sonuç olarak yazar kitabın birinci kısmında ele aldığı beş ontolojik ilkeyi, bu ilkelerin birbirleri ile olan ilişkilerini detaylı bir şekilde ortaya koymuştur. Ezeli olan beş ilke Râzî'ye göre zihinde kurgulanan varlıklar değildir. Aksine, onların bizatihi gerçekliği söz konusudur. Yazarın bu kısmın sonuna koyduğu tablolar da okuyucunun ilkeleri bir arada görüp değerlendirebilmesi adına büyük fayda sağlayacaktır. (s. 169-175) Ayrıca yazarın meseleleri maddeler halinde sıralaması ve her bir ontolojik ilkeyi hiyerarşide üstte bulunan ilkeler ile beraber incelemesi okuyucu için önemli bir kolaylıktır.

Kitabın birinci bölümüne göre çok daha kısa tutulan ikinci bölüm Metafizik Açından Âlem ve İnsan'a gelince, yazar hemen başlangıçta isabetli bir şekilde Râzî'nin âlem anlayışında mevcut olan Eflâtun izlerine dikkati çekmektedir. Râzî'nin, Bârî dışındaki her şey olarak nitelenen âlem anlayışını savunmadığını, Bârî'nin dışında dört ezeli ilkenin olduğunu, fakat bu ezeli ilkelerin âleme de dâhil olmadığını ifade etmektedir. Bu anlayış, yazara göre, temelde Eflâtun'un İlâhî ve Tabîî âlem ayırımına dayanmaktadır. Tabîî âlem "Bârî tarafından, sonradan, yoktan değil var olan bir başka ezeli şeyden yaratılmıştır." (s. 182) Âlemin sonradan yaratılmış olduğuna (hâdis) ve irade sahibi bir Bârî'ye inanması nedeniyle Râzî'nin hem Yeni Eflâtuncu sudur nazariyesine hem de âlemin ezeli olduğunu savunan Aristotelesçilere karşı olduğunu söylemek mümkündür. Zaten yazar daha önce Nefs bahsinde de sudur nazariyesindeki Akıl yerine Râzî'nin Nefs'i koyduğunu söyleyerek bu karşı oluşturma işareti etmişti.

Âlemin yapısı üzerinde de duran yazar cevher, araz, dört unsur, zaman, mekân, hareket ve atom kavramlarına açıklık getirmiş ve bunların arasındaki iletişim-etkileşimi, âlemin ortaya çıkışında atomların, Heyûlâ'nın ve Halâ'nın rolünü izah etmeye çalışmıştır. Râzî her ne kadar atomcu anlayışı savunsa da yazara göre atomların bir araya gelip ayrılması, düzenli hareketleri ve cisimlerin ortaya çıkmalarındaki rolleri rastlantı ile değil irade sahibi Bârî ile izah edilir. Bu arada, yaratılışın seyrini açıklamak için tasarlanan tablonun, yazılmanın aksine, açıklayıcı olduğunu söylemek oldukça zordur. (s. 190)

Âlemin yaratılışı söz konusu olunca insan kavramı da önemli bir yer işgal etmektedir. Yazara göre Râzî'nin yaratılış teorisinde insan, âlemin son yaratılan, en önemli ve en mükemmel parçasıdır. Bu, insanda beş ilkenin tek tek farklı şekillerde tecellî etmesine bağlanır. Bârî'den akıl, irade, ilim; Nefs'ten hayat; Heyûlâ ve Halâ'dan cismânîlik; Dehr'den zihnimizdeki zaman algısı alınmıştır. Ayrıca bedenlen olmasa da nefis olarak insan ezeldir ve bu özelliği de Dehr'den almaktadır. (s. 204) Ayrıca yazar, insan nefsinin, ilâhî bağış olarak akli, nefsin ölümsüzlüğünü, tenasüh meselesini müstakil alt başlıklar ile incelemiştir. İkinci bölümün son kısmına konulan Âlem ve Beş İlke'nin Karşılaştırılması isimli tablo da resmi bir bütün olarak görmek adına önemlidir. (s. 221)

Sonuç olarak, Aristoteles ve takipçilerini ve Yeni Eflâtuncu filozofları hedef alarak bir reddiye yazar gibi sistem oluşturan Râzî, Eflâtun çizgisini tam bir sadakat ile olmasa da takip etmiştir. Dahası, yazarın da belirttiği gibi Râzî Pisagor, Eflâtun, Epikür, Aristoteles ve Galen'in sistemlerini yorumlayıp yaratılışın bilimsel ve aynı zamanda dinî kaynaklarla uyumlu bir yorumunu yapmak istemiştir. (s. 115) Kitap, Râzî'nin felsefi sistemindeki bazı eksik ve zayıf noktaların varlığına dikkat çekilerek tamamlanmıştır. (s. 227-230)

Râzî'nin kaynakları hakkında çeşitli iddiaların olduğunu söyleyen yazar, kendisinin en belirgin kaynak olarak gördüğü Eflâtun'u anmakla yetineceğini ifade ediyor. Yazarın da açıkça belirttiği gibi eksik ve zayıf noktaların olması Râzî'nin felsefesinin değerini azaltmayacağı gibi yukarıda işaret ettiğimiz bazı kapalı veya problemlili görülen hususların olması da bu kitabın değerini azaltmamaktadır. İşaret edilen hususlar Râzî'nin sistemindeki zayıflıkların birer yansıması gibi telakki edilebilir. Hakkında yeterli çalışma olmayan bir filozofun metafizik görüşleri üzerine kaleme alınmış bu çalışma İslam felsefesine ilgi duyanlar tarafından dikkatle okunmalıdır.