

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Hüseyin KARAMAN

MUHAMMED İbn ZEKERİYA er-RÂZÎ'DE
AHLÂK FELSEFESİ

T.C. YÖKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

DOKTORA TEZİ

109372

TEZ YÖNETİCİSİ

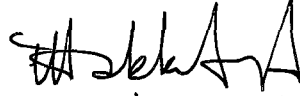
T 109372

Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN

ERZURUM – 2002

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

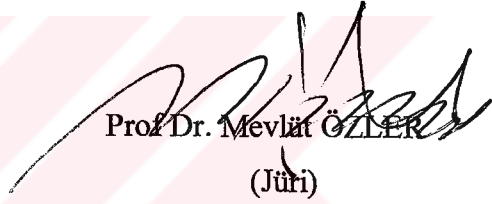
Bu çalışma, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nın İslam Felsefesi Bilim Dalı'nda jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN
(Danışman/Jüri)



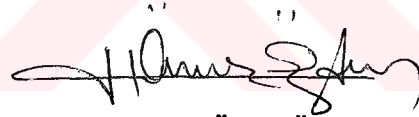
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
(Jüri)



Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER
(Jüri)



Doç. Dr. Vahdettin BAŞÇI
(Jüri)



Yrd. Doç. Dr. H. Ömer ÖZDEN
(Jüri)

Yukarıdaki imzalar, adı geçen öğretim üyelerine aittir. @ 8 OCAK 2002
...../...../.....



(İMZA)

Enstitü Müdürü
Doç. Dr. Vahdettin BAŞÇI
Müdür

İÇİNDEKİLER

ÖZET	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ	V
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
1. Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî'nin Hayatı ve Eserleri	2
1.1. Hayatı	2
1.2. Eserleri	7
2. Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî'nin Felsefesine Genel Bir Bakış	10
3. Ahlâk Felsefesinin Tarihî Gelişimi	22
I. BÖLÜM	27
1. MUHAMMED İbn ZEKERİYA ER-RÂZÎ'NİN AHLÂK FELSEFESİNİN TEMEL KAVRAMLARI VE GENEL KARAKTERİ	27
1.1. Ahlâk Felsefesinin Kaynağı ve Genel Karakteri	28
1.1.1. Ahlâk Felsefesinin Kaynağı	28
1.1.2. Ahlâk Felsefesinin Genel Karakteri	31
1.2. Ahlâk Felsefesinin Temel Kavramları	37
1.2.1. İnsan	37
1.2.2. Nefis	45
1.2.3. İrade	53
1.2.4. Akıl ve Hevâ	55
1.2.4.1. Akıl	55
1.2.4.2. Hevâ	59
1.2.4.3. Akıl-Hevâ İlişkisi	61
1.2.4.4. Hevânın Kontrol Altına Alınması	64
1.2.5. Haz ve Elem	72
1.2.5.1. Râzî ve Hedonizm	83
1.2.6. İyi ve Kötü	88
1.3. Ahlâk – Tıp İlişkisi	91
1.3.1. et-Tıbbu'r-Rûhânî Kavramı	92
1.3.2. Hekimlik Ahlâkı	97
1.3.2.1. Doktorun Kendisine ve Hastalara Karşı Görevleri	98

II

1.3.2.2. Hastanın Doktora Karşı Görevleri	103
II. BÖLÜM	105
2. MUTLULUK AHLÂKİ VE FİLOZOFÇA YAŞAMA	105
2.1. Mutluluk Ahlâkı	106
2.1.1. Mutluluğun Anlam ve Alanları	106
2.1.2. Mutluluğu Engelleyen Faktörler	110
2.1.2.1. Kendini Beğenme	111
2.1.2.2. Cimrilik	115
2.1.2.3. Haset	117
2.1.2.4. Oburluk	123
2.1.2.5. Yalan	125
2.1.2.6. Aşk	127
2.1.2.7. Aşırı (Zararlı) Düşünce ve Kaygı	133
2.1.2.8. İçki Bağımlılığı	135
2.1.2.9. Öfke ve Hiddet	137
2.1.2.10. Dünyevî Rütbe ve Makamları İsteme	139
2.1.2.11. Üzüntü	141
2.1.2.12. Ölüm Korkusu	147
2.2. Filozofça Yaşama ve Şartları	152
2.2.1. Filozofça Yaşama	152
2.2.2. Filozofça Yaşamının Şartları	155
2.2.2.1. İlim	155
2.2.2.2. Adalet	159
2.2.2.3. Ölçülü Olmak	161
2.3. Sosyal Ahlâk	164
SONUÇ	169
KAYNAKLAR	177
1. Râzî'nin Kendi Eserleri:	177
2. Diğer Eserler:	178
ÖZGEÇMİŞ	194

ÖZET

DOKTORA TEZİ

MUHAMMED İbn ZEKERİYA ER- RÂZÎ'DE AHLÂK FELSEFESİ

Hüseyin KARAMAN

Danışman : Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN

2001 – SAYFA: 203

Jüri : Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN

:

:

:

:

“Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî’de Ahlâk Felsefesi” isimli çalışmamız “Giriş” ve “Sonuç” hariç iki bölümden oluşmaktadır.

“Giriş” bölümünde Râzî’nin hayatını, eserlerini, ana hatlarıyla felsefi düşüncesini ve ahlâk felsefesinin Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî’ye kadar ki tarihi gelişimini ele aldık.

Birinci bölümde, Râzî’nin ahlâk felsefesinin kaynağı ve genel karakteri; ahlâk felsefesi ile ilgili olarak kullandığı temel kavramları ve ahlâk-tıp ilişkisi noktasındaki görüşlerini geniş bir çerçevede inceledik.

İkinci bölümde, önce Râzî’nin mutluluğun anlam ve alanları ile mutluluğu engelleyen faktörler noktasındaki görüşleri üzerinde durduk. Daha sonra ise, filozofça yaşama ve filozofça yaşamamanın şartları ile sosyal ahlâk hakkındaki düşüncelerini inceleyerek araştırmamızı tamamladık. Bütün bu konuları Râzî’nin bizzat kendi eserlerinden hareketle ortaya koymaya çalıştık. Ancak zaman zaman başka kaynaklardan da istifade ettik.

“Sonuç” bölümünde ise, bu çalışmada ulaştığımız sonuçları ve önemli bulduğumuz bazı noktaları vurguladık.

ABSTRACT

Ph. D. THESIS

ETHICAL PHILOSOPHY IN MUHAMMAD IBN ZAKARIYA AR- RAZI

Hüseyin KARAMAN

Supervisor : Asst. Prof. İbrahim Hakkı AYDIN

2001 – PAGE: 203

Jury : Asst. Prof. İbrahim Hakkı AYDIN

:

:

:

:

Our study, namely “Ethical Philosophy in Muhammad Ibn Zakariya Ar-Râzî”, has consisted of two chapters, apart from the “Introduction” and the “Conclusion”.

In the Introduction, we dealt with the life of Rhazes, his works, his outlined philosophical ideas and the historical progress in the ethical philosophy up to Muhammad Ibn Zakariya Ar-Rhazes.

In the First Chapter, we studied the source of Rhazes’ ethical philosophy and its general characteristics, as well as very concepts used by him in the ethical philosophy and in general perspective, his main understanding in the moral – medicine relationship. Here we mentioned the diverse ideas emerged in given concepts instead of just analysing them.

In the Second Chapter, at first, we deal with his ideas about meaning of happiness and its fields, the main barriers of happiness. After them having studied philosophic life, its conditions and his thought about social ethics, we completed our study. We tried to study all these according to his works on this subjects and other sources given at the issue.

In the Conclusion, we insisted on the main results we dealt with and main points we reached.

ÖNSÖZ

Ebû Bekir Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî, İslâm dünyasında fikrî hareketliliğin yoğun olduğu hicri III ve IV. yüzyıllarda yetişen filozoflardan biridir. Başta tıp olmak üzere, ahlâk, mantık, metafizik, tabiî bilimler, fizik, kimya ve musikî gibi pek çok sahada eser yazmış bir düşünür olan Râzî hakkında, çeşitli tartışma ve spekülasyonlar yapılmış, hatta mülhid olduğu bile iddia edilmiştir.

Râzî ile ilgili olarak gerek Batı dünyasında gerekse İslâm dünyasında, sınırlı sayıda da olsa, çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında, Bîrûnî (v.1048m.)'nin "Risale li'l- Bîrûnî fi Fihrist Kutub Muhammed b. Zekeriya er-Râzî isimli risalesini, Mehdi Mohaghegh'in "Filsuf-i Rayy Muhammed İbn Zekeriyya-i Râzî" isimli çalışmasını, Mahmud Necmabâdî'nin "Şerh-u Hall-u ve Makam-ı Muhammed b. Zekeriya er-Râzî" isimli eserini ve bir de, Abdullatif Muhammed el-Abd'ın "Usulu'l-Fikri'l-Felsefi İnde Ebi Bekir er-Râzî" isimli eserlerini sayabiliriz. Bunların dışında, Râzî ile ilgili olarak, özellikle Batı dünyasında çeşitli makaleler de yazılmıştır.

Fakat Râzî hakkındaki çalışmalar, genelde onun hayatı ve eserleri ile tıbbî yönü, din ve nübüvvet anlayışı üzerinde yoğunlaşmıştır. İslâm dünyasında ilk kapsamlı ahlâk eserini (et-Tıbbu'r-Rûhânî) yazan filozof olarak kabul edebileceğimiz Râzî'nin ahlâk felsefesi ile ilgili olarak, tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu güne kadar müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Biz, Râzî'nin bu konudaki fikirlerini ortaya çıkararak insanların istifadesine sunmak için böyle bir çalışma yapmanın, düşünce tarihine katkısı olacağını düşündük.

Bizi böyle bir çalışma yapmaya yönelten bir diğer sebep ise, İslâm felsefesi ile İslâm ahlâk felsefesinin oluşmasında etkili olmuş olmasına ilaveten, İslâm dünyasındaki tabiat felsefesinin kurucusu ve en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Ebû Bekir er-Râzî'nin, özellikle ülkemizde yeterince tanınmıyor olmasıdır. Türkiye'de Râzî ile ilgili olarak, Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü tarafından 14 Mart 1988 tarihinde Kayseri'de düzenlenen ve tıbbî yönünü konu alan "Ebû Bekir er-Râzî Kongresi" ile Seyfi Kenan'ın, Râzî'nin sadece bir eserindeki eğitimle ilgili görüşlerini dikkate alarak hazırlamış olduğu "Zekeriya er-Râzî'nin Tıbbu'r-Rûhânîsi'nde Davranış Bozuklukları ve Islahı" isimli yüksek lisans tezi dışında, tespit edebildiğimiz kadarıyla, henüz ciddi bir inceleme ve araştırma

yapılmamıştır. Batıda hakkında birçok çalışma yapılmış bir filozof olan Râzî'ye, İslâm dünyasında gereken önemin verilmemiş olmasında ilhadî fikirlere sahip olduğu yönündeki iddiaların önemli rol oynadığı kanaatindeyiz.

Bir başka sebep olarak ise, Râzî hakkında çeşitli tartışmaların yapılmış ve bunlardan hareketle de bazı yanlış sonuçlara varılmış olmasını ifade edebiliriz. Özellikle araştırmamızın “Giriş” bölümünde bu tür tartışmalara katkı sağlamaya çalıştık.

Râzî'nin ahlâk anlayışını ahlâk felsefesi açısından ele alan bir teşebbüs olan araştırmamız, “Giriş” ve “Sonuç” hariç iki bölümden oluşmaktadır. “Giriş” bölümünde Râzî'nin ilmî ve ahlâki kişiliğinin tanınması yanında hem onun ahlâk felsefesini temellendirmek ve sonraki bölümlerde karşılaştırma yapabilmek, hem de konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak için hayatı, eserleri, genel felsefi düşüncesi ve ahlâk felsefesinin Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî'ye kadar ki tarihî gelişimi konularını ele aldık. Ancak burada, genel anlamda ahlak felsefesinin tarihi seyrini vermek yerine, sadece çalışmamızda isimleri geçen ve Râzî'nin ahlâk felsefesinin oluşmasında etkili olan filozofların ahlâk anlayışlarından söz etmeyi uygun gördük.

Birinci bölümde, Râzî'nin ahlâk felsefesinin kaynağı ve genel karakterini; ahlâk felsefesi ile ilgili olarak kullandığı temel kavramları ve ahlâk-tıp ilişkisi hakkındaki görüşlerini geniş bir çerçevede inceledik. Ayrıca burada, filozofun söz konusu kavramlar etrafındaki düşüncelerine de yer verdik.

İkinci bölümde, Râzî'nin ahlâki anlayışının amacını oluşturan mutluluk; mutluluğun anlam ve alanları, mutluluğu engelleyen faktörler, filozofça yaşama ve şartları ile sosyal ahlâk gibi konular hakkındaki görüşleri üzerinde durduk.

“Sonuç” bölümünde ise, bu çalışmada ulaştığımız sonuçların ve önemli bulduğumuz bazı noktaların genel bir değerlendirmesini yaptık.

Bu konuları işlerken, özellikle ilgili yerlerde Ebû Bekir er-Râzî'nin görüşlerini diğer filozofların düşünceleriyle mukayese ederek değişik açılardan değerlendirdik. Konunun akışı içerisinde filozofun etkilendiği ve etkilediği düşünürleri de belirttik.

Bu çalışmamızda Râzî'nin, özellikle konumuzla ilgili olan ve günümüze kadar geldiğini tespit ettiğimiz eserlerinin tamamına yakını temin etme imkanını

elde ettik. Böylece araştırmamızın daha iyi ve orijinal olması için filozofun görüşlerini kendi eserlerinden vermeye çalıştık.

Bu konunun belirlenmesinden tamamlanmasına kadar, her aşamasında yakın ilgi ve yardımlarını gördüğüm, değerli zamanlarını bana ayıran, başta danışman hocam sayın Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN olmak üzere, konunun planlanması ve işlenmesinde kıymetli fikir ve değerlendirmelerinden yararlandığım hocalarım sayın Prof Dr. Hüseyin AYDIN, Prof. Dr. Fahrettin OLGUNER, Prof. Dr. İsmail YAKIT, Doç. Dr. Vahdettin BAŞCI ile Yrd. Doç. Dr. H. Ömer ÖZDEN'e teşekkürü yerine getirilmesi gereken bir görev telakki ediyorum.

Çalışmalarım esnasında göstermiş olduğu iyi niyet ve desteklerinden dolayı KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. S. Kemal SANDIKÇI'ya ve gerek ilgili metinlerin çözümlenmesinde, gerekse diğer konularda zaman zaman yardımlarına baş vurduğum Rize İlahiyat Fakültesi'ndeki arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Hüseyin KARAMAN
07-Ocak- 2002
Erzurum

KISALTMALAR

Age	: Adı geçen eser.
Agm	: Adı geçen makale.
Ags	: Adı geçen sözlük.
AÜDTCF	: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi.
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
Bkz	: Bakınız.
c.	: Cilt.
Çev.	: Çeviren.
der.	: Derleyen.
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.
DTCF	: Dil Tarih Coğrafya Fakültesi.
DEÜİF	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
dn.	: Dipnot numarası.
ed.	: Editör.
GAL	: Geschichte Arab Literatur.
GAS	: Geschichte Des Arabischen Schrifttums.
h.	: Hicri.
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
KB	: Kültür Bakanlığı.
Krş.	: Karşılaştırınız.
md.	: Madde.
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı.
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
m.ö.	: Milattan önce.
nşr.	: Neşreden.
s.	: Sayfa.
sy.	: Sayı.
thk.	: Tahkik eden.
trc.	: Tercüme eden.
v.	: Vefatı.
vol.	: Volume.

GİRİŞ

1. Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Miladi IX ve X. (h. III-IV) yüzyıllar, Grek, Hint ve Fars kültür ve düşüncesinin İslâm dünyasına aktarılmasının da etkisiyle, İslâm dünyasında ilmî ve felsefî hareketliliğin en yoğun olduğu, birçok önemli düşünür, bilim adamı ve orijinal eserlerin ortaya çıktığı dönemlerdir. İşte bu zamanda yetişen filozoflardan birisi olan Ebû Bekir Muhammed İbn Zekeriya İbn Yahya er-Râzî, 251/865 yılında Tahran yakınlardaki hastaneleri ve ilmî müesseseleri ile Orta Çağ'ın en önemli kültür merkezlerinden biri olan Rey Şehri'nde dünyaya gelmiştir.¹

Sigrid Hunke o zaman Reyde Arapların "Rey'in al atlıları" ismini verdikleri İskit Türklerinin yaşadığını ve Râzî'nin de onlardan olduğunu belirtmektedir.² Ebû Bekir er-Râzî'nin, sakinlerinin çoğu Türk soyundan gelen Horasan'ın başşehri olan Reyde doğmuş Sünnî bir düşünür olması³ bu görüşü

¹ Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, "Risale li'l-Bîrûnî fi Fihrist Kutub Muhammed b. Zekeriya er-Râzî", ed. Paul Kraus, Islamic Medicine, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt 1996, s. 4; Hayreddin ez-Zirikli, A'lâm: Kamusu Terâcîmî li Eşheri'r-Rical, Matbaatu Kustasus, Kahire 1954, VI, 364; Ömer Rıza Kehhale, Mucemû'l-Müellifin, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1957, X, 6; Carl Brockelmann, GAL, E. J. Brill, Leiden 1943, I, 267; amlf, GAL Supplement, E. J. Brill, Leiden 1943, I, 417; Fuat Sezgin, GAS, E. J. Brill, Leiden 1970, III, 274. Râzî'nin doğum tarihi konusunda farklı rivayetler de vardır. Bilgi için bkz. Shlomo Pines, "Al-Râzî, Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariya", Dictionary of Scientific Biography, ed. Charles C. Gillispie, Charles Scribner's Sons, New York 1981, XI, 323; İbrahim Medkur, Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Daru'l-Maarif, Kahire 1983, s. 84; Paul Kraus ve Shlomo Pines, "Râzî" md., İslâm Ansiklopedisi, MEB, İstanbul 1993, IX, 642; Lenn Evan Goodman, "Al-Râzî", The Encyclopedia of Islam (New Edition), E. J. Brill, Leiden 1994, VIII, 474.

² Sigrid Hunke, *Avrupanın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, çev. Servet Sezgin, Bedir Yayınevi, İstanbul 1972, s. 163; Bazı kaynaklar ise Râzî'nin İranlı bir filozof olduğunu belirtmektedir. Bkz. Mehdi Mohaghegh, "Râzî der Tıbb-ı Rûhânî I", Mecelle-i Danişgide-i Edebiyat, Tahran 1966, sy. 2, vol. 14, s. 113; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1981, II, 183; Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, Kegan Paul International, London 1993, 136.

³ Ahmet Gürkan, *İslâm Kültürünün Garbı Medenileştirmesi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1965, s. 180; Bedi N. Şehsuvaroğlu, Ayşegül Erdemir Demirhan ve Gönül Cantay Güressever, *Türk Tıp Tarihi*, Taş Kitapçılık, Bursa 1984, s. 7-8. Bazı araştırmacılar Zekeriya er-Râzî'nin, eserlerine "Asaru'l-İmami'l-Fadili'l-Ma'sum", "Kitabu'l-İmam ve'l-Me'mûmu'l-Muhikkin" gibi Şiilik ruhunu yansıtan isimler vermiş ve "Buru's-Saa" isimli eserine Şiilere has bir ibareyle –"Hamd alemlerin Rabbi olan Allah'a, salat ve selam gönderilenlerin efendisi Muhammed (sav)'e ve onun ailesine olsun"– başlayıp yine onlara has bir ifadeyle –"Hamd

⇒⇒

kuvvetlendirmektedir. Bununla birlikte şu anda sahip olduğumuz bilgilerden hareketle Râzî'nin Türk veya İranlı olduğu yönünde kesin bir hüküm vermek mümkün görünmemektedir.

Batılıların "*Rhazes, Razes, Raghensis, Bubcaris, Fili zachariae, Medicus, Albubator, Er-Râzî, Arrâzî ve Ar-Rasis*"⁴ gibi farklı şekillerde isimlendirdikleri Ebû Bekir er-Râzî, kaynaklardan anlaşıldığına göre, gençliğinde bir yandan kuyumculuk ve sarraflık yaparak hayatını kazanırken⁵ bir yandan da şiir, edebiyat ve musiki ile ilgilenmiştir. Ancak daha sonra yapmakta olduğu bu işi kötü görerek vazgeçmiş ve kimya, simya, tıp ve felsefe gibi ilimlere yönelmiştir.⁶

Allah'a, salat-u salamda en hayırlı yarattığı olan Muhammed'e, onun ailesine ve nesline olsun"- bitirmiş olmasından ve bir de Şii olan el-Belhi'nin öğrencisi olmasından hareketle onun Şii olduğunu söylemektedirler (Bkz. Abdullah Ni'meh el-Muğniyye, *Felasifetü's-Sia*, Daru'l-Fikri'l-Lübnaniyye, Beyrut 1993, s. 476-477). Bununla birlikte bazıları ise, Şii olduğuna delil olarak ileri sürülen bu sözlerin ve bazı Şii'lerden dersler almış olmasının onun mutlak anlamda Şii olduğunu göstermeyeceğini, çünkü bu ifadelerin hükümdara yaranmak için söylenmiş olabileceği gibi, eseri istinsah eden tarafından da eklenmiş olabileceğini belirtmektedirler. Yine biz Râzî ile masum imam anlayışına sahip Şii-İsmaililer arasında birçok ihtilafın olduğunu ve onun masum imam anlayışını reddetmek için eserler yazmış olduğunu biliyoruz (Abdullatif Muhammed el-Abd, *Usulu'l-Fikri'l-Felsefi inde Ebi Bekir er-Râzî*, Mektebetu'l-Ancolo el-Misriyye, Mısır 1977, s. 60). Eğer Râzî gerçekten Şii olsaydı o zaman hem Şii'lerin temel öğretilerini reddetmezdi, hem de Şii-İsmaililer onunla mücadele etmezlerdi. Bunlara ilaveten Bekir ismini çocuklarına Şii'ler değil de, Sünniler vermekte oldukları için de Râzî Şii olamaz.

⁴ Mahmud Necmabâdî, *Şerhu Hallü ve Makamı Muhammed Zekeriya Râzî*, Tahran 1318, s.3; Donald Campbell, *Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Age*, Philo Press, Amsterdam 1926, s. 65; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İÜEF Yayınları, İstanbul 1957, s. 34; Abdülemir el-A'sam, "*Ebû Bekir er-Râzî*", *Mevsuatü'l-Hadareti'l-İslâmiyye*, Müessesetü Ali'l-Beyt, Amman 1993, s. 304; Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, İÜEF Yayınları, Ankara 1996, 297.

⁵ İbn Ebi Useybia, *Ebu'l-Abbas Ahmet, Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etubba*, Daru Mektebetü'l-Hayat, Beyrut, ts., s. 420; Ebu'l-Hasan Ali b. Zeyd el-Beyhaki, *Tarihu'l-Hukemai'l-İslâm*, Matbaatü't-Terakki, Dimeşk 1946, s. 21.

⁶ İbn Ebi Useybia, *Age*, s. 416; İbn Hallikan, Ahmet b Muhammed b. İbrahim Ebi Bekir, *Vefayâtu'l-A'yân*, Daru's-Sadîr, Beyrut 1977, V, 158. Râzî'nin tıbbaya yönelmesinin nedeni olarak çeşitli olaylar gösterilmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Bîrûnî, "*Risale*", s. 4-5; İbn Ebi Useybia, *Age*, s. 415; Corci Zeydan, "*Et-Tıbb ve'l-Etubba fi Esna't-Temeddüni'l-İslâmî*", el-Hilal, Mısır 1910, sy. 7, sene 18, s. 397; İsmail Hakkı İzmirli, *Şeyhu'l-Etubba Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriya Râzî*, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1341, s. 5; Ali Abdullah ed-Dıfai, *İshamu Ulemai'l-Arab ve'l-Müslimin fi's-Saydele*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1985, s. 236; Ahmet Abdalbaki, "*Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya*", *Min A'lamî'l-Ulamai'l-Arab fi'l-Karni's-Salisi'l-Hicri*, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1990, s. 224; Lütfi M. Sa'dî, "*The Millennium of ar-Râzî*", *Islamic Medicine, Institute for the History of Arabic Islamic Science*, vol. 25, Frankfurt 1996, s. 252.

Râzî, ilmî isteklerini gerçekleştirmek için birçok yeri dolaşmış, çeşitli ilim ve kültür merkezlerinde dil, edebiyat, tıp, felsefe, matematik ve astronomi alanlarında tahsil görmüş, bunun sonucunda da, Yunan, Hint, Fars ve İslâm tıbbını öğrenerek Galen (130-200)'den sonra hiçbir hekîmin sahip olmadığı derecede tıp bilgisine sahip olmuştur.⁷ İşte tıptaki bu otorite ve üstünlüğünden dolayı İslâm dünyasının tartışmasız en büyük hekîmi kabul edilerek "Calinusu'l-Arab" (Arapların Galen'i) diye isimlendirilmiştir.⁸ Zaten Râzî, tıbbî yönü filozofluk yönünden daha önde olduğu için, gerek kendi döneminde gerekse sonraki dönemlerde bir filozof olmaktan ziyade mesleğinde uzman bir doktor olarak görülerek tabip-filozoflardan sayılmıştır.⁹

Bu bilgisinden dolayı Râzî, önce doğduğu şehir olan Rey'deki daha sonra da Bağdat'taki büyük hastahanenin başhekimliğine getirilmiştir.¹⁰

Gözlerinin kimyevi maddelerden çıkan gaz ve buharlara maruz kalması, gece gündüz durmaksızın çalışması ve zayıf ışık altında çok kitap okuması, bir de fazla miktarda bakla yemesi gibi nedenlerden dolayı hayatının sonlarına doğru

⁷ S. Hunke, *Avrupanın Üzerine Doğan İslâm Güneşi*, s. 164; C. Zeydan, "Et-Tıbb ve'l-Etıbb", s. 397.

⁸ İbn Nedim, *Fihrist*, Daru'l-Maarif, Beyrut 1994, s. 360; İbn Cülcül, Ebi Davud Süleyman b. Hasan el-Endelüsî, *Tabakatu'l-Etıbb ve'l-Hukema*, thk. Fuad Seyyid, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1985, s. 77; İbnu'l-Kıfî, Ebu'l-Hasen Ali b. Yusuf b. İbrahim. *İhbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema*, thk. Julius Lippert, Dieterichsche Verlagsbuchland, Leipzig 1903, s. 273; İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba*, s. 415; Zirikli, *A'lam*, VI, 364.

⁹ Edward G. Browne, *La Medecine Arabe (Arabian Medicine)*, ed. D. H. P. J. Renaud, Librairie Coloniale et Orientaliste Larose, Paris 1933, volume 1, s. 50; Anne Druart Therese, "Al-Râzî's Conception of the Soul", *Medieval Philosophy and Theology*, volume 5, number 2, September 1996, s. 245; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 28. Tıbbî yönü hakkında geniş bilgi için bkz. Fazıl et-Tai, "Mea'r-Râzî fi Kimyâihî", *Mecelletü Mecmai'l-İlmiyyi'l-İraki*, Bağdat 1968, sy. 16, s. 106-110; A. S. Bazmee Ansari, "Abu Bakr Muhammad Ibn Yahya al-Râzî Universal Scholar and Scientist", *Islamic Studies*, Sonbahar (Spring) 1976, vol.15, sy. 1, s. 159-164; Esin Kahya, "Studies of Rhazes Medical Heritage", *DTCF Atatürk'ün Ölümünün 100. Doğum Yılına Armağan Dergisi*, AÜDTCF Yayınları, Ankara 1982, s. 415-420; A. Dıfai, *İshamu Ulemai'l-Arab*, s. 184-200; Kemal es-Samiri, *Muhtasar Tarihi Tıbbu'l-Arabi*, Daru'l-Hürrıyye, Bağdat 1984, c.1, s. 501-510; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan ve Ahmet Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 202-212; A. Abdulkaki, "Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekerıya", s. 226-231; Amir en-Neccar, *Fî Tarihi't-Tıp fi't-Devleti'l-İslâmiyye*, Daru'l-Maarif, Kahire 1994, s. 95-101.

¹⁰ İbn Cülcül, *Age*, s. 77; İbnu'l-Kıfî, *Age*, s. 371; İbn Ebi Useybia, *Age*, s. 416; İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-A'yân*, s. 157.

gözlerine su inen Râzî, görme özelliğini tamamen kaybederek âmâ olmuştur.¹¹ Bu durumunu kendisi şu şekilde ifade etmektedir: “*el-Camiu'l-Kebir üzerinde geceli gündüzlü on beş yıl çalıştım. Neticede okuma yazmamı engelleyecek derecede gözlerim zayıfladı ve elim titreyip tutmaz oldu. Bu halde iken dahi peşini bırakmadım, başkasına okutup yazdırarak gücümün yettiği kadar çalışmalarına devam ediyorum.*”¹² Bu ifadeleri âmâ olmasının nedenini ve ilme olan düşkünlüğünü ortaya koyması açısından önemlidir.

Bu olaydan sonra çok fazla yaşamayan filozof, 5 Şaban 313/27.10.925 tarihinde Rey’de vefat etmiştir.¹³

Kaynaklarda ifade edildiğine göre Râzî, dönemindeki büyük şöhretine, Rey ile Bağdat’taki hastahanelerin başhekimliğini yapmış ve hükümdarların yanında bulunmuş olmasına rağmen fakir bir kimse olarak ölmüştür. Bu durum onun mal ve servet elde etmek için değil, ilim sahibi olmak ve insanlara hizmet etmek için yaşamış olduğunu göstermektedir. Fakir insanları herhangi bir karşılık almaksızın muayene ve tedavi etmesi de bunu göstermektedir.¹⁴ Bütün bunlar filozofun ilmî ve ahlâkî kişiliği hakkında bize önemli bir bilgi vermektedir.

Ebû Bekir er-Râzî’nin hoca ve öğrencileri hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte kaynaklarımızda tıp sahasındaki hocası olarak

¹¹ Bîrûnî, “Risale”, s. 4-5.

¹² Ebû Bekir er-Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, Resailü Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 110 (Türkçe çev. s. 46-47). Bununla birlikte kaynaklarda Râzî’nin âmâ olmasıyla ilgili olarak menkıbeye varan birçok farklı rivayet bulunmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, s. 360; Bîrûnî, *Age*, s. 5; Ebu'l-Hasan Ali b. Zeyd el-Beyhaki, *Tetimme Sıvanu'l-Hikme*, thk. Refik el-Acem, Daru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut 1994, s. 34; İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba*, s. 416; İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-A'yân*, s. 160; İ.H. İzmirli, *Şeyhu'l-Etibba*, s. 8.

¹³ Bîrûnî, *Age*, s. 6; Brockelmann, *GAL Supplement*, I, 418; Sezgin, *GAS*, III, 275; A. A'sam, “Ebû Bekir er-Râzî”, s. 304. Kaynaklarda ölüm tarihi ve öldüğü yer hakkında farklı rivayetler de bulunmaktadır. Bilgi için bkz. İbnu'l-Kıffî, *İhbaru'l-Ulema*, s. 372; İbn Ebi Useybia, *Age*, s. 420; İbn Hallikan, *Age*, s. 160; Brockelmann, *GAL*, I, 268; Yakut b. Abdullah el-Hamevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, thk. Ferid Abdülaziz el-Cundi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, III, 268; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, MEB. Yayınları, İstanbul 1951, II, 27; Zirikli, *A'lam*, VI, 364; Kehhale, *Mucemü'l-Müellifin*, X, 6.

¹⁴ İbn Nedim, *Age*, s. 360; İbn Ebi Useybia, *Age*, s. 416; M. Necmabâdî, *Şerhu Hallü*, s. 88; C. Zeydan, “*et-Tıb ve'l-Etibba*”, s. 397.

Firdevsü'l-Hikme'nin yazarı Ali İbn Raben (Rabben) et-Taberi'den¹⁵, felsefe sahasındaki hocası olarak ise, antik ilim ve kültürleri çok iyi bilen ve aynı zamanda da gezgin olan Belhî lakaplı bir felsefeciden bahsedilmektedir.¹⁶ Bunlara ilaveten Ebû Bekir er-Râzî'nin hocaları arasında mutezili bir filozof olan Ebû Abbas el-İranşehri¹⁷ ve Cabir İbn Hayyan da gösterilmektedir.¹⁸

Râzî'nin hocaları gibi öğrencilerinden de çok azının ismini bilmekteyiz. Öğrencileri arasında Yahya b. Adiyy, Ebu'l-Kasım Mugâni'î, Ebû Bekir İbn Karin er-Râzî, Ebû Ğanem Tabip, Yakup (Yusuf) b. Yakup ile Buharalı Muhammed b. Yunus'u sayabiliriz.¹⁹

¹⁵ İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba*, s. 414; İbn Hallikan, *Vefayâtu'l-A'yân*, s. 159; Brockelmann, *GAL*, I, 268; Abdurrahman Bedevi, "Muhammad İbn Zakariyya al-Râzî", *A History of Muslim Philosophy* (içinde), ed. M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963, I, 436. Ancak Ali İbn Raben et-Taberi'nin, henüz Zekeriya er-Râzî doğmadan (h.250-251) önce vefat etmiş (h.247) olduğu için Râzî'nin hocası olması zaman bakımından mümkün görünmemektedir. Fakat Râzî bazı görüşlerinde ondan etkilenmiş olabilir. Bkz. M. Necmabâdî, *Şerhu Hallû*, s.16-19; Mehdi Mohaghegh, *Filsuf-i Rayy Muhammed İbn Zekariyya-i Râzî*, *Müessesese-i Mütâlaâtü İslâmî-yi Dânişkâh-ı McGill*, Tahran 1352/1974, s. 11-13; Sezgin, *GAS*, III, 275.

¹⁶ İbn Nedim, *Fihrist*, s. 360; Sezgin, *Age*, III, 275. Bu Belhî'nin mutezileden olan Ebu'l-Kasım el-Belhî (v.319h.) mi, yoksa coğrafyacı Ebû Zeyd el-Belhî (v. 350h.) mi olduğu tam olarak bilinmemektedir. Çünkü Râzî, felsefe ve kelam sahasında meşhur olan her iki kişiyle de çağdaş olup aralarında çeşitli ilişkiler olmuştur. Her ne kadar Ebû Zeyd el-Belhî'nin Râzî'nin hocası olmadığı yönünde önemli tahminler mevcutsa da (Bkz. P. Kraus ve S. Pines, "Râzî", md., IX, 642; M. Necmabâdî, *Age*, s.20; M. Mohaghegh, *Age*, s.14-15) aksi ihtimalin de dikkate alınması gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü hem Râzî'nin "et-Tıbbu'r-Rûhânî" adlı eseri ile Ebu'l-Kasım el-Belhî'nin "Mesalihü'l-Ebdan ve'l-Enfûs" adlı eseri arasında konu ve yaklaşım benzerliği vardır, hem de Râzî'nin, akranı olan birisinin kitapları ile yakından ilgilenmesi garipsenecek bir durum değildir. (Kırş. İlhan Kutluer *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1989, s. 131-132) Ayrıca Râzî'nin bazı Pythagorascı fikirleri Ebu'l-Kasım el-Belhî'den aldığı da belirtilmektedir. Bkz. Max Mayerhof, "Mine'l-İskenderiyye ila Bağdat", Abdurrahman Bedevi, *et-Turasi'l-Yunaniyye fi'l-Hadarati'l-İslâmiyye* (içinde), Daru'l-Kalem, Kahire 1946, s. 83; M. Mohaghegh, *Age*, s.14.

¹⁷ M. Mohaghegh, *Age*, s.16; Ömer Ferruh, *Abkariyyetü'l-Arab fi'l-İlm ve'l-Felsefe*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1989, s. 98. Kraus ve Pines'in İranşehri ile Belhî'nin aynı kişi olduklarını belirtmelerine rağmen (Bkz. P. Kraus ve S. Pines, *Agm*, IX, 642) bu İranşehri'nin Belhî değil Nişaburlu olması dolayısıyla doğru görünmemektedir. Bkz. M. Mohaghegh, *Age*, s.16-19.

¹⁸ Ö. Ferruh, *Age*, s. 98.

¹⁹ Geniş bilgi için bkz. İbn Ebi Useybia, *Age*, s. 418; P. Kraus ve S. Pines, *Agm*, IX, 642; İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1995, s. 74; A. A'sam, "Ebû Bekir er-Râzî", s. 305; M. Mohaghegh, *Age*, s. 21-27; Ali Ahmet M. Sakal, "Müellefatü'r-Râzî ve Tealimi'l-Felsefiyye", *Mecelletü't-Turasi'l-Arabi*, Dimeşk 1983, sy. 10, yıl.3, s. 115; A.N. Muğniyye, *Felasifetü's-Şia*, s. 475.

1.2. Eserleri

Ebû Bekir er-Râzî, tıp, tabîî bilimler, mantık, yıldız ilimleri, felsefe, din, gramer, müzik, fizik, metafizik, kimya, simya, ilahiyat, ahlâk vb. sahalarda birçok eser yazmıştır. Kitap, makale ve risalelerden oluşan eserlerin sayısı tam olarak bilinmemekle birlikte hayatının sonlarına doğru yazmış olduğu “es-Sîretü’l-Felsefiyye” isimli eserindeki ifadesinden anlaşıldığına göre iki yüz civarındadır.²⁰ Ancak bu eserlerinin büyük çoğunluğu günümüze ulaşmamıştır. Brockelmann Râzî’nin çoğunluğu tıp sahasında olan 59 eserinin zamanımıza kadar geldiğini belirtmekte ve bunların isimlerini vermektedir.²¹

Burada, konumuzun sınırlarını aşmamak için filozofun bütün bu eserlerini tek tek ele almayarak sadece çalışmamızda sık sık müracaat ettiğimiz ahlâk sahasındaki eserleri hakkında bilgi vermekle yetineceğiz. Zaten onun eserleri hakkında bilgi edinmek isteyenlerin ilgili kaynaklara ulaşmaları da mümkündür.²²

²⁰ Râzî, *es-Sîretü’l-Felsefiyye*, s. 109. Bîrûnî Râzî’nin hayatını ve eserlerini konu alan bir risale yazmış olup burada onbir farklı konuda toplam 184 eserinin ismini vermektedir. (Bkz. Bîrûnî, “*Risale*”, s. 6-21) Ancak filozofun eserlerinin sayısı konusunda bir kesinlik yoktur. Çünkü İbn Nedîm 193, İbnu’l-Kıfî 133, İbn Ebi Useybia, s. 235, Bağdatlı İsmail Paşa ise 167 eserinin ismini vermektedir. (Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 360-364, 438-439; İbnu’l-Kıfî, *İhbaru’l-Ulema*, s. 273-277; İbn Ebi Useybia, *Uyunu’l-Enba*, s. 421-427; İsmail Paşa, *Hediyetü’l-Arifin*, s. 27-29) Ayrıca Mahmut Necmabâdî’de Bîrûnî’nin Risalesi’nden, İbn Nedîm’in “Fihristi”nden, İbn Ebi Useybia’nın “Uyunu’l-Enbası”ndan ve İbnu’l-Kıfî’nin “İhbaru’l-Ulema bi Ahbari’l-Hukeması”ndan hareketle tekrarları çıkararak hazırladığı listede 264 eserin ismini vermektedir (Bkz. M. Necmabâdî, *Şerhu Hallü*, s. 125-292).

²¹ Brockelmann, *GAL*, I, 268-271; amlf, *GAL Supplement*, I, 418-421. Râzî’nin günümüze ulaşmış olan eserleri hakkında bilgi için bkz. C. Zeydan, *et-Tıb ve’l-Etibba*, s. 399-400; Sezgin, *GAS*, III, 274-294; IV, 275-282; V, 282; VI, 187-188; VII, 271-272; Muhammet İsa Salihiyye, *el-Mu’cemu’s-Şamil li’t-Turasi’l-Arabi*, el-Münazzamatü’l-Arabiyye, Kahire 1993, c.3, s. 9-16.

²² Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Nedîm, *Age*, s. 360-364, 438-439; Bîrûnî, *Age*, s. 266-320; İbnu’l-Kıfî, *Age*, s. 273-277; İbn Ebi Useybia, *Age*, s. 421-427; M. Necmabâdî, *Age*, s. 125-292; İ.H. İzmirli, *Şeyhu’l-Etibba*, s. 10-20; Brockelmann, *GAL*, I, 268-271; amlf, *GAL Supplement*, I, 418-421; Sezgin, *GAS*, III, 274-294; IV, 275-282; V, 282; VI, 187-188; VII, 271-272; M. Mohaghegh, *Filsuf-i Rayy*, s. 50-151; George Spriens A. Ranking, “*The Life and Works of Rhazes*”, *Islamic Medicine*, ed. Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt 1996, s. 82-104.

Ahlâkla ilgili en önemli eseri “ruhî tababet” anlamına gelen “et-Tıbbu’r-Rûhânî”dir.²³ Bu eseri Râzî, 290/902-296/908 yılları arasında Rey valiliği yapan Ebû Salih Mansur İbn İshak İbn Ahmet İbn Nuh’un isteği üzerine cismanî tıbbî konu edinen “Kitabu’l-Mansûrî”ye eş olması ve onu tamamlaması için yazmış ve yine valinin isteği üzerine esere “et-Tıbbu’r-Rûhânî” ismini vererek kendisine ithaf etmiştir.²⁴ Ancak biz Râzî’nin söz konusu esere “et-Tıbbu’r-Rûhânî” ismini vermesinin sadece valinin isteği ile açıklanamayacağı kanaatindeyiz. Bu konuyu daha sonra “et-Tıbbu’r-Rûhânî” kavramı çerçevesinde ele alacağız. Yirmi bölümden oluşan eserde filozof daha ziyade karakter arındırılması üzerinde durmuştur. Râzî bu eserin, “filozofça yaşamak” idealinin teorik esaslarını ayrıntılı olarak ortaya koyduğu bir eser olduğunu belirtmektedir.²⁵

Râzî’nin ahlâk felsefesi açısından önemli olan bir diğer eseri “filozofça yaşama” anlamındaki “es-Sîretü’l-Felsefiyye”dir.²⁶ Râzî bu eseri, filozofça yaşama tarzından, özellikle de “imamımız” dediği Sokrates (m.ö. 469-399)’in yolundan ayrıldığı şeklindeki eleştirilere cevap vermek ve kendisinin hem teorik,

²³ Bîrûnî, “Risale”, no.148; İbnu’l-Kıfî, *İhbaru’l-Ulema*, s. 273; İbn Ebi Useybia, *Uyunu’l-Enba*, s. 421; Brockelmann, *GAL*, I, 271; amf, *GAL, Supplement*, I, 420. İlk olarak Paul Kraus tarafından 1939 yılında *Resailu Felsefiyye* (Opera Philosophica) içinde neşredilmiş (s. 15-96) olan bu eseri, A. J. Arberry 1950 yılında İngilizceye çevirmiştir. Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, *The Spiritual Physick of Rhazes*, çev. A. J. Arberry, Butler and Tanner Ltd, London 1950.

²⁴ Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, *Resailu Felsefiyye* (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, *Daru’l-Afaki’l-Cedide*, Beyrut 1982, s. 15; Ayrıca bkz. Y. Hamevi, *Mu’cemu’l-Buldan*, III, 122; M. Mohaghegh, “*Râzî der Tıbb-ı Rûhânî I*”, s. 119. Kirmanî, bir şeye tıp denmesi için onun bedenle ilgili olması gerektiğini, bu eserde ele alınmış olan konuların ise ruhla ilgili olduklarını ve dolayısıyla tıp kapsamında değerlendirilemeyeceğini belirterek söz konusu eserin “et-Tıbbu’r-Rûhânî” şeklinde isimlendirilmesine karşı çıkmıştır. Kirmanî’nin eleştirileri için bkz. Hamiduddin el-Kirmanî, *el-Akvalu’z-Zehebîyye*, thk. Salah es-Savi, *Encümen-i Felsefe-i İran*, Şevval 1397h, s. 21-22, 36, 48-50.

²⁵ Râzî, *es-Sîretü’l-Felsefiyye*, s. 101.

²⁶ Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, s. 362; İbnu’l-Kıfî, *Age*, s. 275; Bîrûnî, *Age*, no.149. Paul Kraus “es-Sîretü’l-Felsefiyye”yi ilk defa bir giriş ve Fransızca tercümesi ile birlikte 1935’te Roma’da *Orientalia* isimli bir dergide neşretmiştir (Bkz. Paul Kraus (nşr.), “*Râzîana I. La Conduite du Philosophe, Traite d’ethique d’Abu Muhammad b.Zakariyya al-Râzî*”, *Orientalia*, NS, 4(1935), s. 300-334). Daha sonra Kraus aynı eseri gözden geçirip tashih ederek *Resailu Felsefiyye* içinde yeniden neşretmiştir (Bkz. Râzî, “*es-Sîretü’l-Felsefiyye*”, *Resailu Felsefiyye* (Opera Philosophica) içinde, s. 97-111). Söz konusu eseri A. J. Arberry, “*Rhazes on the Philosophic Life*” ismiyle İngilizce’ye, (Bkz. *Asiatic Review*, vol.45 (1949), s. 703-712) Mahmut Kaya ise Türkçe’ye çevirmişlerdir. Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, “*Filozofça Yaşama*”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (içinde), İstanbul 1995, s. 37-47.

hem de pratik açıdan filozof olarak isimlendirilmeyi hak ettiğini göstermek için yazmıştır.²⁷ Dolayısıyla da söz konusu eser bir nevi “kendi kendinî savunma” olmaktadır. Ayrıca Râzî bu eserde, aşırılıklardan uzak olan filozofça yaşamının nasıl olması gerektiğini de ortaya koymaktadır. Bu eser, İbn Hammar (v.408/1017)’ın “es-Sîretü’l-Feylesof” isimli risalesini²⁸ saymazsak İslâm düşüncesi tarihinde felsefî hayat tarzı ile ilgili olarak yazılmış olan ilk ve tek müstakil eser olarak kabul edilebilir.²⁹

Filozofun ahlâkî konuları ele aldığı eserlerinden biri de, öğrencisi ve aynı zamanda da Horasan valisinin özel doktoru olan Ebû Bekir İbn Karib (Karin) er-Râzî’ye yazdığı ve hekimlik ahlâkı ile ilgili görüşlerini içeren “Ahlâku’t-Tabip, Risaletü li Ebi Bekir Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî ila Ba’zı Telamizetihi”dir³⁰. Bu risalede Râzî, meslek ahlâkı, başka bir ifadeyle iş ahlâkından bahsetmektedir. Ancak kendisi önemli bir hekîm olduğu için hekimlik ahlâkı üzerinde durarak hasta doktor ilişkisi ve onların birbirlerine karşı görevleri gibi konuları ele almıştır.

Bu noktada ifade edebileceğimiz bir diğer eser de “Emaretü’l-İkbal ve’d-Devle”dir.³¹ Daha ziyade siyasi içerikli olan bu risalede Râzî, belli bir makam ve

²⁷ Râzî, *es-Sîretü’l-Felsefiyye*, s. 99,108-110.

²⁸ İbn Nedim, *Fihrist*, s. 325.

²⁹ Bkz. İ. Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 158.

³⁰ M. Necmabâdî, *Şerhu Hallü*, s. 239. Bu risaleyi Abdullatif Muhammed el-Abd “Sittu Resail Mine’t-Turasi’l-Arabi el-İslâmî” isimli kitap içinde neşretmiştir. Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, “Ahlâku’t-Tabip, Risaletü li Ebi Bekir Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî ila Ba’zı Telamizetihi” nşr. Abdullatif Muhammed el-Abd, *Sittu Resail Mine’t-Turasi’l-Arabi el-İslâmî* (içinde), *Mektebetü’n-Nahzati’l-Misriyye*, Kahire 1981, s. 124-149. Bazılarının Abdullatif Muhammed el-Abd’in neşrettiği bu risalenin söz konusu eserin bizzat kendisi olmayıp aslından kopya edilerek yazılmış olan başka bir eser olduğunu belirtmelerine rağmen (Bkz. K. Samiri, *Muhtasar*, s. 527) risaleyi neşreden A. Muhammed el-Abd, risalede ortaya konan görüşlerle diğer eserlerinde ifade edilen düşüncelerin aynı olmasından hareketle söz konusu risalenin Râzî’nin olduğunu belirtmektedir (Bkz. Abdullatif Muhammed el-Abd, “Ahlâku’t-Tabib’e Yazdığı Giriş”, *Sittu Resail Mine’t-Turasi’l-Arabi el-İslâmî* (içinde), *Mektebetü’n-Nahzati’l-Misriyye*, Kahire 1981, s. 121). Bu risale Mahmut Kaya tarafından “Hekimlik Ahlâkı” ismiyle Türkçe’ye tercüme edilerek bir girişle birlikte yayınlanmıştır. Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, “Hekimlik Ahlâkı”, çev. Mahmut Kaya, *Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekir er-Râzî ve Hekimlik Ahlâkı ile İlgili Risalesi* (içinde), *Felsefe Arkivi*, sy. 26’dan ayrı basım, İÜEF Basımevi, İstanbul 1987, s. 232-246.

³¹ Bkz. Bîrûnî, “Risale”, no.182; İbn Ebi Useybia, *Uyunu’l-Enba*, s. 426. Paul Kraus bu risaleyi *Resailu Felsefiyye* (Opera Philosophica) içinde neşretmiştir. Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, “Makale

mevkiye yükselmede belirleyici olan temel ilkelerin neler olduğundan bahsetmektedir. On madde halinde özetlediği bu faktörleri incelediğimizde onların aynı zamanda insanın başarılı olmasını sağlayan ahlâkî erdemler olduklarını görürüz. Kraus siyasi içerikli olmasından dolayı Râzî'nin bu risaleyi dönemindeki bazı yöneticilere yaklaşılabilmek için yazmış olabileceğini belirtmektedir.³² Ancak bu hareket tarzı filozofun başka eserlerinde açıkladığı genel tutumuyla uyusmamaktadır.³³

Ahlâk felsefesi ile ilgili eserlerini ifade ederken ele almamız gereken bir eser de İbn Nedim (v. 385/995)'in Fihrist'te belirttiği şekliyle "Kitabu'l-Lezze"dir.³⁴ Ancak bu eser günümüze kadar gelmemiştir.³⁵ "Kitabu'l-Lezze", İslâm dünyasında haz ve elem konusuyla ilgili olarak yazılmış ilk orijinal eser olarak kabul edilebilir.

2. Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî'nin Felsefesine Genel Bir Bakış

Kaynaklarda belirtildiğine göre felsefe ile ilgili birçok eser yazmış³⁶ olan Râzî'nin, bu eserlerinin çok azı günümüze kadar gelmiştir.³⁷

fi Emareti'l-İkbal ve'd-Devle", Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 136-138. Mahmut Kaya bu neşre dayanarak söz konusu risaleyi Türkçe'ye tercüme etmiştir. Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, "**İkbal ve Devlete Kavuşmanın Belirtileri**", çev. Mahmut Kaya, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (içinde), İstanbul 1995 s. 48-51.

³² Paul Kraus, "**Makale fi Emareti'l-İkbal ve'd-Devle'ye Yazdığı Giriş**", Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 135, (dn. 4).

³³ Râzî, **es-Sîretü'l-Felsefiyye**, s. 109-110.

³⁴ İbn Nedim, **Fihrist**, s. 361; Bîrûnî, "**Risale**", no. 65; İbn Ebi Useybia, **Uyunu'l-Enba**, s. 422. Bibliyografik kaynaklar Râzî'nin lezzet konusunda "**Kitabu'l-Lezze**"den başka günümüze kadar gelmeyen "**fi ma Cera Beynehu ve Beyne Şehid el-Belhi fi'l-Lezze**" ve "**Kitabun Nakazahu ala Süheyl el-Belhi fi ma Nakazahu bihi mine'l-Lezze**" isimli eserlerinden daha bahsetmektedirler. Bkz. İbn Nedim, **Age**, s. 362; Bîrûnî, **Age**, no.65; İbn Ebi Useybia, **Age**, s. 425; İbnu'l-Kıftî, **İnharu'l-Ulema**, s. 275.

³⁵ Paul Kraus, Nasır-ı Hüsrev'in **Zadu'l-Musafirini**'nde Râzî'nin lezzet konusundaki kitabından Farsça'ya çevrilerek yapılmış olan uzun alıntıları ve bunların Arapça tercümelerini; Nasır-ı Hüsrev'in Râzî'nin görüşlerine yazdığı reddiyyeyi; Sadruddin eş-Şirâzî, Nasıruddin Abdullah İbn Ömer el-Beydavi, Alaaddin Ali İbn Muhammed el-Kuşcu ve Şehid el-Belhi'nin eserlerinde Râzî'nin lezzet görüşü ile ilgili olarak zikrettiklerini bir araya getirerek "**Min Kitabı'l-Lezze**" ismiyle yayınlamıştır. Bkz. Râzî, "**Min Kitabı'l-Lezze**", Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 139-164.

³⁶ Bîrûnî felsefe ile ilgili 80 civarında eserinin ismini vermektedir. Bkz. Bîrûnî, **Age**, s. 11-18.

Ebû Bekir er-Râzî, daha önce belirtildiği üzere felsefî düşüncesi tıbbî yönü kadar dirayetli ve etkili olmadığı için mükemmel bir hekîm ve zayıf bir filozof olarak kabul edilmiştir. Hatta bazı araştırmacılar onun “filozof” olarak isimlendirilmesine bile karşı çıkmışlardır.³⁸

Bu görüşte olanlara karşı Râzî, kendisinin hem ilmî, hem de amelî yönden “filozof” olarak isimlendirilmeyi hak ettiğini ortaya koymak için “es-Sîretü'l-Felsefiyye” isimli eserini yazmıştır. İki yüzden fazla eser yazdığı için ilmî yönden, ifrat ve tefrite düşmeyerek mutedil bir yaşam sürdüğü için de amelî yönden “filozof” olarak isimlendirilmesini engelleyecek bir eksikliğin bulunmadığını belirtmektedir. Bu konudaki görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir: “... Bu güne kadar biz, filozof adına yaraşmayacak hiçbir davranışta bulunmadık. ... Hamd olsun Allah'a, O'nun lütf ve irşadiyle biz bu gibi (filozof için bilinmesi gerekeni bilmemek veya yapılması gerekeni yapmamak) kusurlardan uzağız. ... Hiç bilgimiz olmasa, sadece şu kitabı yazacak kadar bir güce sahip olmak dahi bizim filozofluktan azledilmemize engeldir.. ...Bu makaleyi yazdığım tarihe kadar, fizik ve metafizik gibi felsefenin çeşitli disiplinleriyle ilgi olarak iki yüze yakın eser kaleme almışumdır. ...İmdi, ulaştığım bu bilgi düzeyi filozof adını almama yetmiyorsa keşke bilseydim, şu çağımızda bu isme layık olan kimdir. Aksiyon konusuna gelince, Allah'ın yardımıyla ben hayatım boyunca 'yaşayışın felsefeye uygun bir yaşayış değildir' dedirtecek bir davranışta bulunmadım.”³⁹ Bütün bunlardan sonra Râzî'nin, “filozof” olarak isimlendirilmeyi hak ettiği söylenebilir.

³⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla felsefî konuları ele aldığı eserlerinden sadece “et-Tıbbu'r-Rûhânî”, “es-Sîretü'l-Felsefiyye”, “Emaretü'l-İkbal ve'd-Devle”, “Ahlâku't-Tabip”, ile “Kitabu's-Şukuk ala Calinus” isimli eserleri tamamen günümüze kadar gelmiştir. Paul Kraus, tamamı günümüze kadar gelen ilk üç eseri; Râzî'nin “Kitabu'l-Lezze”, “Kitabu'l-İlmi'l-İlahî”, “Makale fî mâ Ba'de't-Tâbia” isimli eserlerinden kalma metin ve özetleri; “beş ezeli ilke” ile alem hakkındaki görüşlerini içeren değişik kitaplardaki metinleri ve bir de Ebû Hatim er-Râzî'nin “A'lamu'n-Nübüvvesi”si ile Kirmanî'nin “el-Akvalu'z-Zehabiyyesi”'nden seçilmiş parçaları bir araya getirerek “Resailu Felsefiyye” (Opera Philosophica) ismi ile yayınlamıştır. Bkz. Paul Kraus (nşr), *Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica)*, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982.

³⁸ Bkz. Ebu'l-Hasan el-Amiri, *el-Emed ale'l-Ebed*, nşr. E. K. Rowson, Beyrut 1979, s. 75.

³⁹ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 108-109 (Türkçe çev. s. 45-46).

Çok yönlü bir filozof olan Râzî, “Tabiat Felsefesi”⁴⁰’nin İslâm dünyasındaki kurucusu ve en önemli temsilcisi olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla da bu ilimlere dayalı bir felsefe anlayışı geliştirmiş ve bütün meselelere tabiat bilimlerinin metodu sayılan, duyumlama ve deneye dayanan ampirik⁴¹ ve tümevarım⁴² metotlarıyla yaklaşmıştır. Zaten o felsefede akılcı, bilim ve tıpta ise tecrübecidir.⁴³ Yine aynı nedenden dolayı, Sokrates öncesi filozoflarla Platon’un (m.ö. 427-347) psikoloji ve ahlâkî fikirlerine ilgi duymuş, Aristoteles (m.ö. 384-322) fiziği ile metafiziğinin temel kavramlarını tenkit etmiştir.⁴⁴

Ebû Bekir er-Râzî, “filozofların üstadı ve en büyüğü”⁴⁵ olarak vasıflandırdığı Platon’u takiple felsefeyi; “insanın gücü yettiği ölçüde Allah’a benzemesi”⁴⁶ olarak tanımlamıştır. Bu tanımın da bir gereği olarak felsefeyi, bir yaşam şekli olarak kabul etmiştir. Kendi hayat tarzını savunma mahiyetindeki eserine “es-Sîretü’l-Felsefiyye” ismini vermesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

⁴⁰ Tabiat Felsefesi; Oklid, Batlamyus, Hipokrat, Galen ve Aristo’nun eserleri ile Yeni Platoncu kitaplara dayanan, doğayı temele almakla birlikte madde dünyası dışında ruhun ve Tanrı’nın varlığını da kabul eden felsefi ekoldür. Bkz. Tjitze de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, Great Britain, London 1961, s. 72; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 640, “Tabiiyyun” md.

⁴¹ Bilginin tek kaynağının deney olduğunu, doğuştan hiçbir şeyin gelmediğini ve zihindeki her şeyin duyulardan, gözlemden ve deneyden geldiğini kabul eden öğretisi. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 84, “Deneycilik” md.

⁴² Zihnin parçadan bütüne, özelden genele giden yöntemi, parçalara dayanarak bir bütün hakkında hüküm vermek. Bkz. S.H. Bolay, *Ağs*, s. 407, “Tümevarım” md.

⁴³ Krş. M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy and Theology*, The Octagon Press, London 1982, s. 50; Mehmet Aydın, “Ebû Bekir Muhammed b. Zekerîya er-Râzî”, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yayınları İstanbul 1993, XIV, 131; Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, AÜİF Yayınları, Ankara 1988, s. 95.

⁴⁴ A.D. Therese, “Al-Râzî’s Conception of the Soul”, s. 246. Aristo’nun tabiat anlayışına yönelttiği eleştiriler hakkında bilgi için bkz. Ebû Bekir er-Râzî, *Makale fi ma Bade’t-Tabia*, Resailü Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Darü’l-Afâkî’l-Cedide, Beyrut 1982, s. 116-124.

⁴⁵ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 27 (İng. çev. s. 29).

⁴⁶ Râzî, *es-Sîretü’l-Felsefiyye*, s. 108. Krş. Platon, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, MEB Yayınları, İstanbul 1997, s. 176b. İhvan-ı Safa da felsefeyi aynen Râzî gibi tanımlamaktadır. Bkz. İhvan-ı Safa, *Resailü İhvan-ı Safa ve Hullan-ı Vefa*, nşr. Butrus el-Bustani, Daru Sadır, Beyrut, ts., I, 427-428, IV, 357, 446, 472.

Râzî'nin, felsefenin sadece seçkin insanlara has bir disiplin olmayıp herkese açık olduğu, dolayısıyla araştırıp inceleyen, çalışan herkesin bu sahada bilgi sahibi olabileceği, hatta çalışma ve araştırmalarını ilerletirse kendinden öncekileri bile geçebileceği anlayışında olduğu belirtilmektedir.⁴⁷ Çünkü ona göre insanlar, yaratılış itibarıyla bilgiye aynı yatkınlıktadırlar. Ancak daha sonra çalışarak bu yatkınlıkların geliştirilmesi suretiyle insanlar arasında bilgi seviyeleri açısından farklılıklar olabilir.⁴⁸

Bu noktada biz, tez konumuzun dışına çıkmamak için Râzî'nin felsefi düşüncesinde ön plana çıkan metafizik görüşleri ile din ve nübüvvet hakkındaki düşüncelerini ele alacağız.

Metafizik Düşüncesi:

Allah'tan başka ezeli varlıkların olduğu anlayışı Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî'nin felsefi sisteminde önemli bir yere sahiptir. O bütün metafizik sistemini bu öğretiy üzerine kurmuştur. Ancak filozof, alemin yaratılışında Allah'tan başka ezeli ilkeler kabul ettiği gerekçesiyle bu görüşünden dolayı eleştirilmiş, hatta mülhit olarak bile vasıflandırılmıştır. Bu durumun Râzî'nin İslâm dünyasında dışlanmasında rol oynadığı kanaatindeyiz.

Beş ezeli ilkeden ikisi yani "Barî" ve "nefis" (külli nefis) canlı ve faaldir. "Heyûlâ" yani mutlak madde cansız ve pasiftir. "Halâ" (mutlak mekan) ve "dehr, müddet, mutlak zaman" ise, ne canlı, ne faal ne de pasiftir.⁴⁹

1-Yaratıcı: Râzî yaratıcı anlamında eserlerinde genellikle "*Allah*"⁵⁰, "*Bari*" ve "*Malik*"⁵¹ kelimelerini kullanmıştır. Ona göre Allah ezelidir, cisim değildir ve değişime uğramaz. Çünkü kevn ve fesattan müstağnidir. Her şeyin

⁴⁷ Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, thk. Salah es-Savi ve Gulam Rıza A'vani, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahrân 1977, s. 11.

⁴⁸ Hatim er-Râzî, *Age*, s. 4-5.

⁴⁹ Seyyit Şerif Cürçani, *Şerhu'l-Mevakıf*, Daru't-Tıbaatı'l-Amire, thk. Adudiddin el-İcî, İstanbul 1311; I, 438; Ahmet b. Muhammet b. Hasan el- Merzûkî, *Kitabu'l-Ezmine ve'l-Emkine*, Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts., I, 144.

⁵⁰ Ebû Bekir er-Râzî, *el-Medhalü's-Sağir İla İlmi't-Tıb*, Sittu Resail min Turasi'l-Arabiyye, Mısır 1981, s. 113; amlf, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 107,108.

⁵¹ Râzî *Age*, s. 101,102,108.

düzenleyicisi olup kendi kendine kaimdir.⁵² Ayrıca Allah bilgisizliğe düşmeyen alim, zulmetmeyen adildir. O'nun ilmi, adaleti ve rahmeti mutlakdır.⁵³ Hiçbir şey O'nun bilgisi dışında değildir.⁵⁴ İnsanlara yardım eder⁵⁵ ve onları güçlerinin yetmediğinden de sorumlu tutmaz.⁵⁶ Hikmeti mükemmel olan Allah yaptığı her şeyi bir hikmete binaen yapar. Unutma, gaflet, ve benzeri acizlik ifade eden durumlar O'nun için söz konusu değildir. Kudreti tam olandır. Güneşten ışığın çıkması gibi hayat O'ndan taşar ve O saf akıldır.⁵⁷

Görülüyor ki Râzî, Allah'ın varlığını, yüceliğini, kemal sıfatlara sahip olduğunu ve eksikliklerden uzak olduğunu kabul etmektedir.

2-Küllî Nefs: Beş ezelden ikincisi olan "küllî nefis", bizatihi kaim bir cevher olup cisim değildir ve bir mekânı da yoktur.⁵⁸ "Küllî nefis" in, cehaletinden dolayı yine kendisi gibi ezeli olan "heyûlâ" (mutlak madde) ile ilişki kurup ona şekil vererek maddî hazlar almak istemesi ve şekilsiz olan maddenin de şekil almayı kabul etmemesi sonucunda ortaya bir düzensizlik çıktı. Bunun üzerine "Allah" nefse yardım etmek için, içinde maddî hazlar elde edebileceği bu alemini yarattı.⁵⁹ Bu durumda Râzî'ye göre alem, zamanda yaratılmış olup geçicidir. Bu görüşüyle filozof, alemin zamanî bir başlangıcı olmadığını söyleyen Fârâbî (v. 339/950)'den farklı bir görüş ortaya koymuş olmaktadır.⁶⁰

⁵² Ebû Bekir er-Râzî, *Makale fî mâ Ba'de't-Tâbia*, Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Dart'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 120; Ayrıca bkz. Anne Druart Therese, "The Ethics of al-Râzî (865-925?)", *Medieval Philosophy and Theology*, volume 6, number 1, March 1997, s. 71.

⁵³ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 108; Ayrıca bkz. İ.H. İzmirli, *Şeyhu'l-Etibba*, s. 25.

⁵⁴ Râzî, "Ahlâku't-Tabib", s. 127.

⁵⁵ Ebû Bekir er-Râzî, *Menafiu'l Ağdiyye ve Def'u Mudariha*, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut 1993, s. 2; amlf, *Burû's-Sâa*, *Islamic Medicine*, ed. Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol.25, Frankfurt 1996, s. 14; amlf, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 96.

⁵⁶ Râzî, *Makale fî mâ Ba'de't-Tâbia*, s. 25, 80.

⁵⁷ Hatim er-Râzî, *A'lamu'n-Nübüvve*, s. 22-23; Merzûkî, *Kitabu'l-Ezmine*, I, 144. Her ne kadar filozofun bu ifadesi Yeni Platoncu sudur nazariyesini hatırlatmakta ise de o alemin meydana gelişini sudur nazariyesi ile açıklamamaktadır.

⁵⁸ İ.H. İzmirli, *Age*, s. 25.

⁵⁹ Hatim er-Râzî, *A'lamu'n-Nübüvve*, s. 21; Majid Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, Oneworld, England 1997, s. 31.

⁶⁰ Fârâbî'nin bu konudaki görüşü hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, s. 190-195.

3-Heyûlâ-Mutlak Madde: “Heyûlâ/mutlak madde”, bölünemeyen sonsuz sayıdaki atomlardan meydana gelmiş olup basittir, mürekkep değildir. “Anasır-ı erbaa” (toprak, su, hava, ateş) ve felek yani semavi cisimler, alemdeki bütün varlıklar; “heyûlâ” ile “halâ”nın farklı oranlardaki terkibinden meydana geldikleri için, alem sona erdiğinde “heyûlâ”nın cüzlerinin tekrar terkipten önceki hallerine geri dönmeleriyle ilk hallerine geri dönecekler ve bu durumda baki kalacaklardır.⁶¹ Buradan hareketle Râzî’nin, alemin sonlu olduğu ve var olan bir şeyin tamamen yok olamayacağı, sadece terkiбинin bozulacağı anlayışında olduğunu söyleyebiliriz.

Maddenin ezeliğini; yoktan yani mutlak yokluktan yaratmanın imkansız olması ile Allah’ın nazarında “ibda”nın terkip yoluyla meydana getirmekten daha kolay olmasından hareketle ortaya koymaktadır.⁶²

Bazı düşünürler Râzî’nin, “beş ezeli varlık” içinde “zaman, mekan ve madde” gibi fizikî dünyaya ait unsurlar kabul etmesinden hareketle materyalist olduğunu söylemektedirler. Ancak bize göre bu birkaç nedenden dolayı mutlak anlamda doğru bir isimlendirme değildir. Her şeyden önce “beş ezeli varlık” içerisinde “zaman, mekan ve madde” gibi fizikî dünyaya ait varlıklara ilaveten “Allah” ve “külli nefis” gibi aşkın varlıklar da bulunmakta ve alemini “heyûlâ” (mutlak madde) değil “Allah” düzenlemektedir.⁶³ Yine Râzî, “es-Sîretü’l-Felsefiyye” isimli eserinde filozof olmadığını söyleyenlere cevap verirken metafizikle ilgili görüşlerinin olduğunu belirtmektedir. Bunlara ilaveten filozofun, ölümden sonraki hayatı kabul etmesi, bu dünyadaki yaşamımızın ölümden sonraki hayatımızı belirleyeceğini ve insanın hedefinin ilim sahibi olup adaleti uygulamak suretiyle bu dünyadan ayrılıp ölüm ve elemnin bulunmadığı öteki dünyaya geçmek

⁶¹ Nasır Hüsrev, *Zadu’l-Musafirin*, çev. Paul Kraus, *Resailu Felsefiyye* (Opera Philosophica) içinde, Darü’l-Afaki’l-Cedide, Beyrut 1982, s. 220, 227.

⁶² N. Hüsrev, *Age*, s. 221, 224-226; Madde anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism*, trc. M. Schwartz, ed. T. Langermann, The Magnes Press, Jerusalem 1997, s. 48-54.

⁶³ Râzî, *Makale fi mâ Ba’de’t-Tâbia*, s. 120.

olduğunu ifade etmesinin de⁶⁴ mutlak anlamda materyalist olmadığını gösterdiğini söyleyebiliriz.⁶⁵

4-Mutlak Mekan-Halâ: Râzî'ye göre "halâ" (boşluk)⁶⁶, "*içinde cismin olması mümkün olan fakat cismin olmadığı boyut*"⁶⁷ olmaktadır. Dolayısıyla "halâ", içinde cisim olmadığına da var olan bir mekan olmaktadır. Çünkü mekan tutan cisim onun faili olmayıp sadece onu mekan edinendir.⁶⁸ "Halâ"yı, "*kaplayan ile kaplanan arasında ortak olan bir yüzey*"⁶⁹ olarak tanımladığı izafi mekandan ayırmaktadır. İzafi mekan, kendi kendine bir varlığa sahip olmayıp cismin var olmasıyla birlikte var olmakta, onun yok olmasıyla birlikte de yok olmaktadır.⁷⁰

5-Mutlak Zaman: Aynen mekan gibi zamanı da mutlak ve izafi zaman olmak üzere iki kısma ayıran Râzî, ezeli ve yaratılmamış olan "mutlak zamanı"; takdir olunmasa da var olan müddet; öncesi, başlangıcı ve sonu olmayan müddet olarak tanımlamaktadır. Harekete bağlı olmayan "mutlak zamana" "müddet" ve "dehr" ismi de vermektedir.⁷¹

⁶⁴ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 101, 109.

⁶⁵ Bazı araştırmacılar ise Râzî'nin, gerçekte materyalist bir filozofta olmaması gereken bu görüşlere sahip olduğu için materyalist değil daha ziyade maneviyatçı ve gnostik bir filozof olarak kabul edilebileceğini belirtmektedirler. Bu konuda bilgi için bkz. Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 276; Paul E. Walker, "*The Political Implications of al-Râzî's Philosophy*", *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (içinde), ed. Charles E. Butterworth, Harvard University Press, Cambridge 1992, s. 74 (dn. 26); Lenn E. Goodman, *Jewish and Islamic Philosophy*, Cospollinations in the Classical Age, Edinburg University Press, 1999, s. 35-36; Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn Al-Rawandi, Abu Bakr Al-Râzî and Their Impact on Islamic Thought*, Brill Academic Publishers, June 1999, s. 128.

⁶⁶ Boşluk-halâ kavramının hem İslâm Felsefesinde, hem de Batı felsefesinde ele alınışı hakkında geniş bilgi için bkz. İlhan Kutluer, *Akl ve İtikat*, İz Yayıncılık İstanbul 1996, s. 181-212.

⁶⁷ Merzûkî, *Kitabu'l-Ezmine*, I, 148.

⁶⁸ Merzûkî, *Age*, I, 148-149; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, Daru'l-Maarife, Beyrut 1986, I, 27.

⁶⁹ Merzûkî, *Age*, I, 148.

⁷⁰ İbn Hazm, *Age*, I, 25. Böylece o hem boşluğun imkanını kabul etmek, hem de mekanı bu şekilde ikiye ayırmak suretiyle başta Fârâbî olmak üzere Aristocu filozoflardan farklı bir görüş ortaya koymuş olmaktadır. Fârâbî ve Aristocu filozoflar ile Râzî'nin mekan anlayışı arasındaki ilişki için bkz. S. Pines, *Studies in Islamic Atomism*, s. 54-57; 156; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, New York 1983, s. 103; M. Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 96; İ.H. Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 110.

⁷¹ Bkz. Hatim er-Râzî, *A'lamu'n-Nübüvve*, s. 14-15; Merzûkî, *Age*, I, 148-149.

İzafi veya sınırlı zaman ise, gök kürelerinin hareketi sonucunda oluşan bir zamandır. Bunu başlangıcı ve sonu olan müddet olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla “izafi zaman” hareket edenin yok olmasıyla yok var olmasıyla da var olur.⁷²

Görülüyor ki Râzî, zamanı harekete bağlayan ve feleğin hareketinin sayısı olan zamanın kadim olduğunu ifade eden Aristocu zaman anlayışından⁷³ ayrılmakta ve bizzat kendisinin de ifade etmiş olduğu üzere, Platon’un zaman anlayışını takip etmektedir.⁷⁴ Zaten her ne kadar filozofun “beş ezeli ilke”⁷⁵ anlayışında kadim yunan filozoflarından, düalistlerden ve Harranlı Sabiilerden etkilenmiş olduğunu söyleyenler varsa da⁷⁶, Râzî’nin bu görüşlerinde esas itibarıyla Platon’dan ve Platoncu düşünceden etkilenmiş olduğu kanaatindeyiz.⁷⁷

⁷² Merzûkî, *Kitabu’l-Ezmine*, I, 148; Hatim er-Râzî, *A’lamu’n-Nübüvve*, s. 15; Bîrûnî, *Tahkik Malî’l-Hind*, Alemu’l-Kutup, İkinci Baskı, Beyrut 1983, s. 243.

⁷³ Aristocu zaman anlayışı hakkında bilgi için bkz. Mehmet Dağ, “İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, AÜİF Dergisi, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1973, c. XIX, s. 103-113; amlf, “Yunan ve İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler”, AÜİF Dergisi, Ankara 1975, s. 71.

⁷⁴ Râzî, *Makale fi mâ Ba’de’t-Tâbia*, s. 128; Hatim er-Râzî, *Age*, s. 16. Râzî’nin zaman anlayışının Aristocu ve Yeni Platoncu zaman anlayışı ile İranşehri’nin zaman anlayışı arasındaki ilişki hakkında geniş bilgi için bkz. S. Pines, *Studies in Islamic Atomism*, s. 57-65.

⁷⁵ Râzî’nin beş ezeli ilke anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Hatim er-Râzî, *Age*, s. 10-17; Merzûkî, *Age*, I, 144-145, 148-152; N. Hüsrev, *Zadu’l-Musafirin*, s. 220-228, 252-259, 266-271, 284-287; N.Ö. Katibi, *Kitabu’l-Mufasssal fi Şerhi’l-Muhassal*, s. 203-215; Mehdi Mohaghegh, “Râzî’s *Kitab al-İlm al-İlahi and the five Eternals*”, *Abr-Nahran*, Leiden 1972-1973, XIII, c.9, s. 18-21; S. Pines, *Age*, s. 47-69, 96-97; İbrahim Hakkı Aydın, “Ebû Bekir Râzî’de Beş Ezeli İlke”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15 (2001-1), s. 108-144.

⁷⁶ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Merzûkî, *Age*, I, 148-149; Cürçani, *Şerhu’l-Mevakıf*, I, 438; Bîrûnî, *Age*, s. 243; Fahrettin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Kelam’a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1978, s. 110; Nasıruddin et-Tusi, *Telhisu’l-Muhassal*, Matbaatü’l-Hüseyniyye, Mısır 1323, s. 86; İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 34; Paul Kraus, “*el-Kavl fi’l-Kudemai’l-Hamse’ye Yazdığı Giriş*”, *Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, nşr. Paul Kraus, *Daru’l-Afaki’l-Cedide*, Beyrut 1982, s. 191-193; amlf, “*Min Kitabi’l-İlmi’l-İlahî’ye Yazdığı Giriş*”, s. 166; İ.H. İzmirli, *Şeyhu’l-Etubba*, s. 24-25; S. Pines, *Age*, s. 81; Max Mayerhof, “*The Philosophy of the Physician, ar-Râzî*”, *Islamic Medicine*, ed. Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic Islamic Science, Frankfurt 1996, vol 26, s. 63-64; Ali Sami en-Neşşar, *İslâm’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, I, 295-296; C.A. Quadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, Routledge, London 1990, s. 39-41.

⁷⁷ Krş. M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, s. 99-100, 101-102; amlf, *A Short Introduction to Islamic Philosophy*, s. 31. Râzî ile Platon arasındaki ilişki hakkında geniş bilgi için bkz. S. Pines, *Age*, s. 83-89; amlf, “*Philosophy*”, *The Cambridge History of Islam*, P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, ed. Bernard Lewis, Cambridge University Press, Cambridge

Din ve Nübüvvet Anlayışı:

Daha önce belirttiğimiz gibi, Ebû Bekir er-Râzî'nin felsefi sisteminin önemli yönlerinden biri de din, peygamber ve kutsal kitaplar hakkındaki düşünceleridir. Zira İslâm dünyasında daha ziyade o, yaratan bir Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte dine ve peygamberlere gerek olmadığını söyleyen, kutsal kitapları eleştiren bir filozof olarak meşhur olmuştur.⁷⁸

Bazı eserlerde Râzî'ye isnat edilen ve onun dinleri, kutsal kitapları, nübüvveti kabul etmeyip eleştirdiğine delil olarak ileri sürülen görüşler şunlardır:

Bir toplum içinden bazı kimseleri üstün yeteneklerle donatıp peygamber olarak seçmek suretiyle insanlar arasında din ayrılığından kaynaklanan düşmanlıklara ve savaşımlara sebebiyet vermek, hakim ve rahim olan Allah'ın hikmet ve merhametine uygun düşmez. Kutsal kitaplarda çelişkiler ve aykırılıklar vardır. Ayrıca Peygamberlerin Allah tarafından gönderilmiş olduklarına delil olarak ileri sürülen mucizeler de batıldır. Yine hem Kuran'ın icazı iddiası asılsızdır, hem de Kur'an denilen metnin ilmî faydası yoktur. O çelişkili önermelerle doludur.⁷⁹

Görülüyor ki bu görüşler, Râzî'nin kendisine isnadı kesin olan eserlerine değil de, Şii-İsmailî kelamcı Ebû Hatim er-Râzî (v. 322/933)'nin bir mülhitle kendi arasında geçtiğini ifade ettiği ve "A'lamu'n-Nübüvve" isimli eserinde verdiği tartışmaya dayanmaktadır. Ancak Hatim er-Râzî, bu eserin hiçbir yerinde tartıştığı mülhidin ismini vermediği gibi, onun kim olduğu yönünde herhangi bir işaretle de bulunmamıştır. Dolayısıyla söz konusu bu eserden

1970, vol. II, 801; Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, E. J. Brill, Leiden 1991, s. 71-73; amlf, "A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology", *Journal of the History of Philosophy*, VI (1968), s. 15-22; Meir M. Bar-Asher, "Quelques Aspects de L'ethique d'abu-Bakr al-Râzî et ses Origines dans leuvre de Galien", *Studia Islamica*, sy. 70, Paris 1989, s. 119-125; amlf, "A Propos de l'Influence de Galien sur l'ethique d'Al-Râzî", *Studia Islamica*, sy. 70, Paris 1989, s. 143; L.E. Goodman, *Jewish and Islamic Philosophy*, s. 45-46; amlf, "The Epicurean Ethic of Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", *Studia Islamica*, Paris 1971, c.34, s. 10, 12; A.D. Therese, "The Ethics of al-Râzî", s. 47-71.

⁷⁸ A. Bedevi, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", I, 445.

⁷⁹ Bkz. Hatim er-Râzî, *A'lamu'n-Nübüvve*, s. 3-4, 69-71, 181-183, 191-192, 227-228; Abdurrahman Bedevi, *Min Tarihi'l-İlhâd fî'l-İslâm*, Mektebetü'l-Nahzati'l-Misriyye, Kahire 1945, s. 205-206, 208-211, 214-217, 226-227.

hareketle “mülhit” olarak ifade edilen kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğu sonucuna ulaşmak mümkün görünmemektedir. Böyle olmasına rağmen daha sonra bir diğer Şii-İsmailî kelamcı Hamiduddin el-Kirmanî (v. 412/1021), herhangi bir delil göstermeksizin buradaki mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰ İşte bu iki Şii-İsmailî kelamcının verdiği bilgiler doğru kabul edilip birleştirilmek suretiyle Zekeriya er-Râzî'nin yukarıda ifade ettiğimiz görüşlere sahip olduğu, dolayısıyla da dinleri, kutsal kitapları ve nübüvveti eleştirip reddettiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Ancak biz, birkaç husustan dolayı bu iki İsmailî kelamcının verdiği bilgilere ihtiyatlı yaklaşmak gerektiğini düşünmekteyiz. Her şeyden önce kaynaklarda belirtildiğine göre Râzî ile İsmailîler arasında önemli tartışmalar olmuş ve Râzî Şia'nın masum imam anlayışı ile önemli şahsiyetlerinden Ahmet el-Keyyale'yi eleştirmek için çeşitli eserler yazmıştır.⁸¹ Bu durumda Râzî'nin mülhit olarak itham edilmesine neden olan bu görüşler düşmanları vasıtasıyla bize gelmiş olmaktadır.

Ayrıca Ebû Hatim'in, İslâm'ın temel ilkelerinin hafife alındığı, vahyin, nübüvvetin, kutsal kitapların ve dinlerin eleştirilerek reddedildiği bu tartışmanın, Rey şehrinde devlet büyüklerinden birinin evinde, devletin ileri gelenlerinin ve kadının huzurunda geçtiğini belirtmesine⁸² rağmen, kendisi ve öğrencisi Hamiduddin el-Kirmanî'den başka hiç kimsenin bu olaydan bahsetmemiş olması ve Zekeriya er-Râzî'nin günümüze kadar gelen, kendisine aidiyeti kesin olan eserlerinde bu tür ilhadî fikirlerin bulunmaması da söz konusu bu tartışmanın gerçekte olup olmadığı noktasında bizi şüpheye düşürmektedir.

⁸⁰ H. Kirmanî, *el-Akvalu'z-Zehabiyye*, s. 9.

⁸¹ Bu anlamda Bîrûnî “fi'l-İmam ve'l-Mu'temmi”, “fi'l-İmame”, “fi'l-İmame ale'l-Keyyale” isimli eserlerinden (Bîrûnî, “*Risale*”, no.145, 146, 147); İbn Nedim, İbnu'l-Kıfî ve İbn Ebi Useybia ise “Kitap fi Asari'l-İmami'l-Fadlı'l-Ma'sum”, “Kitabu'l-İmam ve'l-Me'mum ve'l-Muhikkin”, “fi'r-Red fi'l-İlal ale'l-Keyyale” isimli eserlerinden bahsetmektedirler. Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, s. 362, 363; İbnu'l-Kıfî, *İhbaru'l-Ulema*, s. 276; İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba*, s. 426.

⁸² Hatim er-Râzî, *A'lamu'n-Nübüvve*, s. 25; Kirmanî ise, söz konusu tartışmanın emir Merdaviç zamanında ve onun huzurunda gerçekleşmiş olduğunu belirtmektedir. Bkz. H. Kirmani, *Age*, s. 3.

Zekeriya er-Râzî'nin mülhitliği konusunda delil olarak ileri sürülen bir diğer husus ise, bazı tabakat kitaplarında ona, günümüze kadar gelmeyen ancak isimlerinden nübüvveti ve dinleri kabul etmeyip eleştirdiği anlaşılan "Mehariku'l-Enbiya" (Peygamberlerin Olağanüstü Halleri), "Hiyelu'l-Mütenebbiyin" (Peygamberlik İddiasında Bulunanların Hileleri), "Nakdü'l-Edyan" (Dinlerin Eleştirisi) ve "Uyubu'l-Evliya" (Evliyaların Ayıpları) gibi eserlerin isnat edilmesidir.⁸³

Bize göre, tabakat kitaplarının herhangi bir düşünür veya filozofun eserleri hakkında bilgi verirken çok fazla titiz ve dikkatli davranmadığını bildiğimiz ve günümüze kadar gelmemiş olan bu eserleri bütün biyografi yazarları da Râzî'ye isnat etmemiş olduğu⁸⁴ için, söz konusu kitapların gerçekte ona ait olup olmadıkları noktasında da ihtiyatlı olmak gerekmektedir. Ayrıca bazı kaynaklar da filozofun nübüvveti, ahiretin varlığını ve insanın hakim bir yaratıcısının olduğunu kabul ettiğini gösteren eserlerinden bahsetmektedirler.⁸⁵ Bu tür eserler yazmış olması ile "Mehariku'l-Enbiya", "Hiyelu'l-Mütenebbiyin", "Nakdü'l-Edyan" ve "Uyubu'l-Evliya" gibi eserler yazmış olması birbiriyle çelişmektedir. Zaten İbn Ebi Useybia da, "Mehariku'l-Enbiya (Uyubu'l-Evliya)" isimli kitabın gerçekte Râzî tarafından yazılmamış olduğunu, okuyanın Râzî hakkında kötü zanda bulunması, ona şüphe ile bakması için düşmanları tarafından yazılıp filozofa isnat edildiğini ve onun bu anlamda bir eser yazmaktan uzak olduğunu belirtmektedir.⁸⁶

⁸³ Bkz. Bîrûnî, "Risale", no.173,174; İbnu'l-Kıfî, *İhbaru'l-Ulema*, s. 276; İbn Ebi Useybia, *Uyubu'l-Enba*, s. 426; M. Necmabâdî, *Şerhu Hallü*, s. 285.

⁸⁴ Bkz. İbn Nedim, *Fihrist*, s. 361-364; Zirikli, *A'lam*, VI, 364; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Arifin*, s. 27-29.

⁸⁵ Bu anlamda kaynaklarda günümüze kadar gelmeyen "Kitab fi ma Yeriddu bihi İzharu ma Yuddea min Uyubu'l-Enbiya"; "Fi Vucubi Da'veti'n-Nebi (sav) ala men Nakira bi'n-Nübüvvat"; "Kitab ala Süheyl el-Belhi fi Tesbiti'l-Maad"; "Fi Enne li'l-İnsani Halikan Mutkinen Hekimen" isimli eserlerinden bahsedilmektedir. Bkz. İbn Nedim, *Age*, s. 361-363; Bîrûnî, *Age*, no. 137,138; İbn Ebi Useybia, *Age*, s. 421,426; M. Necmabâdî, *Age*, s. 272, 273,280.

⁸⁶ İbn Ebi Useybia, *Age*, s. 426. Ayrıca bkz. Saleh K. Hamarneh, "Notes on Al-Bîrûnî's Views of Al-Râzî's Works", *Al-Bîrûnî Commemorative Volume*, ed. Hakim Mohammed Said, Karachi 1979, s. 475-477.

Nübüvveti kabul etmediğini söyleyenlerin ileri sürdükleri bir konu da, Râzî'nin "et-Tıbbu'r-Rûhânî" isimli eserinin "akıl üstünlüğü ve övülmesi" isimli birinci bölümünde akıl hakkında söyledikleri övücü sözlerdir.⁸⁷ Bu konuyu daha sonra "akıl" kavramı ile ilgili görüşleri çerçevesinde ele alacağız

Görülüyor ki, Ebû Bekir er-Râzî'nin günümüze ulaşmış olan eserlerindeki bilgileri değil de, Ebû Hatim er-Râzî ve Hamiduddin el-Kirmanî gibi İsmailî muhaliflerinin verdikleri bilgileri doğru olarak kabul edersek, o zaman Râzî'nin dinleri kutsal kitapları, vahyi ve nübüvveti eleştirerek reddettiği sonucuna ulaşabiliriz.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, Râzî'nin ilhadî fikirlere sahip olduğuna delil olarak gösterilen metinlerin bize muhalifleri olan İsmailî düşünürler vasıtasıyla geldiğini; Ebû Hatim'in zikrettiği tartışmanın gerçekte olup olmadığı ve Paul Kraus'un da ifade ettiği gibi⁸⁸ buradaki mülhidin Zekeriya er-Râzî olduğu noktasında kesinliğin değil şüphenin olduğunu; bazı kaynaklarda Râzî'ye isnat edilen, ancak günümüze kadar gelmeyen "Mehariku'l-Enbiya", "Hiyelu'l-Mütenebbiyin", "Nakdü'l-Edyan" ve "Uyubu'l-Evliya" gibi eserlerin kendisine aidiyetinin kesin olmadığını ve bir de Râzî'nin günümüze kadar gelen eserlerinde bu tür ilhadî görüşlerin aksine nübüvveti ve peygamberleri kabul ettiğini gösteren, onları yücelten açık ifadelerinin olduğunu⁸⁹ dikkate aldığımızda, Muhammed İbn Zekeriya er-Râzî'nin vahyi, nübüvveti ve kutsal kitapları reddettiği yönündeki itham ve suçlamalara en azından ihtiyatla yaklaşmak gerektiği sonucuna varabiliriz.⁹⁰

⁸⁷ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 17-18.

⁸⁸ Paul Kraus, "el-Münazarat Beyne Ebi Hatim er-Râzî ve Ebi Bekir er-Râzî'ye Yazdığı Giriş", *Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, nşr. Paul Kraus, Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 292.

⁸⁹ Râzî, *Burû's-Sa'a*, s. 14; amlf, *Kitabu'l-Esrar*, *Kitabu'l-Esrar ve Sırru'l-Esrar* (içinde), nşr. Muhammed Taghi Danehpajouh, L'unesco, Tehran 1964, s. 1, 116; amlf, *Kitabu'l-Mansûrî*, Peter de Koning, *Selasu Resaili Arabiyye fi't-Teşri'* (içinde), nşr. Fuat Sezgin, Ma'hed Tarihu'l-Ulumi'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye fi İdari Camiati, Frankfurt 1986, s. 88.

⁹⁰ Ebû Bekir er-Râzî'nin ilhadî fikirlere sahip olup olmadığı yönünde geniş bilgi için bkz. A. Bedevi, *Min Tarihi'l-İlhâd*, s. 201-208, 214-215; amlf, "Muhammad İbn Zakariyya al-Râzî", I, 446; A.S. Bazmee Ansari, "Philosophical and Religious Views of Muhammad İbn Zakariyya al-Râzî", *Islamic Studies*, Pakistan 1977, c.16, sy. 3, s. 165-166, 171-175; A.M. Abd, *Usulu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 79-80, 130-144; A.N. Muğniyye, *Felasifetü's-Şia*, s. 481-484;

3. Ahlâk Felsefesinin Tarihî Gelişimi

Ebû Bekir er-Râzî'nin ahlâk felsefesini anlayabilmek için her şeyden önce onun düşünce sisteminin oluşmasında etkili olan faktörleri ortaya koymak gerekmektedir. Çünkü insanın fikirlerinin oluşması ve şekillenmesinde bulunduğu sosyo-kültürel çevre ile önceki düşünceler etkili olmaktadır. Ancak biz burada sadece Râzî'nin ahlak anlayışının oluşmasında etkili olmuş olan ve çalışmamızda atıfta bulunduğumuz belli başlı filozofların ahlak anlayışlarından bahsedeceğiz.

*"Huy, karakter, yaratılış, hal ve hareket tarzı"*⁹¹ gibi anlamlara gelen ahlâk, terim olarak değişik şekillerde tanımlanmıştır. Yapılmış olan bu tanımları değerlendirdiğimizde terim olarak ahlâkın temelde, birbirleriyle ilişkili üç farklı anlamda kullanılmış olduğunu görürüz. Birinci anlamda hayat şekli; ikinci anlamda ahlâkî kanun, düstur ve bir grup davranış kuralı; üçüncü anlamda ise, hayat tarzı ile ahlâk kanunu hakkında yapılan fikrî bir araştırma olmaktadır. Dolayısıyla biz İslâm ahlâkı ve Hristiyan ahlâkı derken "ahlâk" kelimesini birinci anlamda; meslek ahlâkı veya iş ahlâkı derken ise ikinci anlamda kullanmış olmaktadır. Ahlâk kavramı üçüncü anlamda kullanıldığında ise, felsefenin bir kolu olmakta olup ahlâk felsefesi anlamına gelmektedir.⁹²

Ahlâk felsefesi ise; *"ahlâkî olanın özünü ve temellerini, insanın davranışları ile ilgili problemleri, iyyinin ne olduğunu ve insanın neyi yapabileceğini soruşturan felsefe dalı"*⁹³ olarak tanımlanmaktadır.

Bu durumda "ahlâk", olgusal ve tarihsel olarak yaşanan bir şey olurken "ahlâk felsefesi", yaşanan bu olguya yönelen ve onu konu edinen felsefe disiplini olmaktadır. Böyle olmasına rağmen günlük dilde her iki kelime zaman zaman

P.E. Walker, "The Political Implications", s. 86-94; İ. Kutluer, Akıl ve İtikat, s. 24-25; S. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, s. 87,93-109,117-118; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul, ts., s. 138,144-146.

⁹¹ İbn Mansur, Celaluddin Muhammed İbn Mukerrem el-Ensari, *Lisanu'l-Arab*, Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1995, IV, 194, "Hulk" md; Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Maarife, Beyrut, ts., 158, "Hulk" md.

⁹² Bkz. Razi Abelson-Kai Nielsen, "Ethics, History of", *The Encyclopedia of Philosophy* (içinde), ed. Paul Edwards, Macmillan Publications, New York 1972, III, 81-82.

birbirinin yerine kullanılmaktadır. Halbuki bu iki kelimenin birbirine çok yakın olduğu ve aralarında kesin bir sınır çizmenin hemen hemen imkansız olduğu durumlarda bile “ahlâk” ile “ahlâk felsefesi” kavramlarını birbirlerinden ayırmak gerekmektedir.⁹⁴

Ahlâk felsefesinde; ahlâk insanlara mutluluğun yolunu gösteren bir ilim olduğuna göre mutluluk nedir? İnsan mutluluğa nasıl ulaşır? Eylemleri iyi ve kötü olarak vasıflandırdığımıza göre iyi ve kötü nedir? İyi ve kötü gibi ahlâksal değerleri birbirinden nasıl ayırt edeceğiz? Bütün insanlar için geçerli olan bir iyi var mıdır, yoksa her kişi ve gurubun iyi ve kötü olarak kabul ettikleri farklı farklı mıdır? gibi çeşitli konular ele alınmıştır.

Ahlâkın konusunu oluşturan bu sorulara verilen cevaplara göre çeşitli ahlâk teorileri ortaya çıkmıştır. Bu teoriler, kabul edilen kriterlere göre değişik şekillerde sınıflandırılmışlardır. Bunlar; nesnelci (objektivist) ve öznelci (subjektivist) ahlâk teorileri; niyetçi (motivist), sonuççu (consequence theories) ve ödevci (deontological) ahlâk teorileri; doğacı (natüralist), doğacı olmayan (non-natüralist) veya heyecancı (emotionist) ahlâk teorileri; din ile temellendirilen ve din dışı temellere dayanan ahlâk teorileri; mutluluk ahlâkı ve ödev ahlâkı (deontolojik ahlâk) olmaktadır.⁹⁵

⁹³ S.H. Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 6, “Ahlâk” md. Ahlâk ve ahlâk felsefesinin tanımları hakkında bilgi için bkz. Hüseyin Karaman, *Nurettin Topçu’da Ahlâk Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2000, s. 11-12.

⁹⁴ Bu ayırım hakkında geniş bilgi için bkz. Heinz Heimsoeth, *Ahlâk Denen Bilmece*, çev. Nermi Uygur, İÜEF Yayınları, İstanbul 1987, s. 5; Harun Tepe, *Etik ve Metaetik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1992, s. 4-8; Jon Nuttal, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997, s. 15; Harald Delius, “Etik”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, der. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1997, s. 336; Ahmet İnam, “Halsiz Kalmış Bir Ahlâkın Cehenneminde”, *Doğu Batı*, Ağustos 1998, sy. 4, s. 67; Taşkın Takış, “Etik”, *Doğu Batı*, Ağustos 1998, sy. 4, s. 5; Annemaria Pieper, *Etîğe Giriş*, çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 31-32; Abdülkadir K. Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Asa Yayınları, Bursa 1999, s. 283-285.

⁹⁵ Geniş bilgi için bkz. Jonathan Harrison, “Ethical Naturalism”, md., *The Encyclopedia of Philosophy* (içinde), III, 69-71; amlf., “Ethical Objektivism”, md., *The Encyclopedia of Philosophy* (içinde), III, 71-75; amlf., “Ethical Subjektivism”, md., *The Encyclopedia of Philosophy* (içinde), III, 78-81; Richard B. Brandt, “Ethical Relativism”, md., *The Encyclopedia of Philosophy* (içinde), III, 75-78; amlf., “Emotive Theory of Ethics”, md., *The Encyclopedia of Philosophy* (içinde), II, 493-496; Robert G. Olson, “Deontological Ethics” md., *The Encyclopedia of Philosophy* (içinde), II, 343; Bedi Akarsu, *Ahlâk Öğretîleri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 21-22, 145; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, TDV

Ancak biz ahlâk felsefesinin Râzî'ye kadarki tarihi gelişimini ele alırken, bütün bu sınıflandırmalardan farklı bir şekilde tarihsel sınıflandırma ilkesinden hareket edeceğiz.

Felsefe tarihine baktığımızda insanın yapısını, melekelerini, fillerini bir problem olarak ele alan ve onun üzerinde düşünen ilk filozofun Demokritos (m.ö. 460-370) olduğunu görüyoruz. Demokritos, yaşamın ve insan eylemlerinin en son amacı olarak ruhun her türlü boş inanç, korku ve tutkularından arınmasında gördüğü mutluluğu almaktadır. Ona göre insan, istek ve arzularında ölçülü olmayı, doğasına ve yeteneklerine göre kendisini sınırlandırmayı, yararına olanı zararına olandan ayırt edebilmeyi, sonuçta acıya neden olan aşırı hazzardan ve kötülüklerden kaçınmayı öğrenmedikçe mutlu olamaz.⁹⁶

Bu görüşleriyle Demokritos, eudaimonizmin kurucusu olmuştur. İnsanın eylemlerinin gayesini mutluluk olarak belirleyen bu ahlâk teorilerinin özelliği, gayeci olmaları ve eylemleri yöneldikleri hedeflere göre değerlendirmeleridir.⁹⁷

Demokritos'un mutluluk ahlâkını devam ettiren Sokrates, ilk ahlâk felsefecisi olarak kabul edilmektedir. Ahlâk sahasındaki temel görüşü, erdem ile bilginin aynı olduğu, neyin doğru olduğunu bilen kişinin doğru olanı yapacağı ve hiç kimsenin bilerek kötülük yapmayacağıdır. Dolayısıyla bütün erdemler bilgiye bütün kötülükler ise bilgisizliğe dayanmaktadır.⁹⁸

Ebû Bekir er-Râzî'nin ahlâk anlayışında etkilendiği filozoflardan biri olan Platon da mutluluğu, insanın doğal amacı ve en yüksek iyi olarak almaktadır.

Yayınları, Ankara 1992, s. 14-16, 85, 89-90; Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yayınları, Ankara 1994, s. 99-100.

⁹⁶ Bkz. Friedrich Albert Lange, **Materyalizmin Tarihi I**, çev. Ahmet Arslan, Gündoğan Yayınları, Ankara 1990, s. 16; Wilhelm Windelband, **A History of Philosophy**, Harber ve Brothers Publishers, New York 1958, volume I, 115-116; Ernst von Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, çev. Vural Okur, İm Yayınları, İstanbul 1999, s. 85-86.

⁹⁷ Bkz. Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s. 40; Takiyeddin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 264; B. Akarsu, **Ahlâk Öğretileri**, s. 21; H. Heimsoeth, **Ahlâk Denen Bilmece**, s. 5-6.

⁹⁸ Bkz. Platon, **Protagoras**, çev. N. Şazi Kösemihal, MEB. Yayınları, İstanbul 1997, s. 345e; W. Windelband, **Age**, I, 78, 79, 81, 82; E.V. Aster, **Age**, s. 129-131; Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1993, s. 42-45; Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi, Ön-Sokratikler ve Sokrates**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997, s. 100-103.

Ancak o mutluluğu erdem ile, erdemi ise nefis anlayışına bağlı olarak açıklamaktadır. İnsan nefsinin şehvet, öfke ve akıl diye üç temel gücü, bunlara özgü de bilgelik, yiğitlik (şecaat) ve iffet (itidal) olmak üzere üç erdem vardır. Platon bir diğer erdem olarak da adaleti kabul etmektedir. Zaten mutluluğa da adaletli olmakla ulaşılabilir. Bu durumda erdem yani mutluluk, ruhun iç düzeninden, sağlığından ve adaletten; mutsuzluk ise, isteklerin, haz ve elemelerin ölçsüzlüğünden, yani insanın kendisine hâkim olamamasından ve adaletsizlikten meydana gelmektedir.⁹⁹

Râzî'nin özellikle haz ile elem anlayışında etkilenmiş olduğu bir filozof olan Epiküros'a (m.ö.341-270) göre ise, mutluluğa en yüksek iyi olan hazla ulaşılabilir. Yalnız o haz deyince elemden kurtulma anlamındaki hazzı anlamaktadır. Epiküros'a göre, hazlar çoğu kez arkalarından kendilerinden daha büyük elemeler getirdikleri için, eylemde bulunurken sonuçta ortaya çıkacak olan durumu dikkate almalı ve eğer daha büyük bir eleme neden olacaksa hazdan vazgeçmeli, vereceği daha büyük bir haz için de eleme katlanmalıdır. Hazları, duyuyla ilgili olan bedensel (maddî) hazlar ve ruhî hazlar olmak üzere iki kısma ayırmakta ve sürekli olan ruhî hazları bedensel hazlardan daha üstün görmektedir.¹⁰⁰

Râzî'nin ahlâk anlayışında etkilendiği filozoflardan biri de ilk İslâm filozofu olarak kabul edilen Ebû İshak Yakup b. İshak el-Kindî'dir. Kindî de hazları maddî ve manevî hazlar olmak üzere iki kısma ayırmakta ve kendilerinden sonra elemin geldiği maddî hazların peşinden gitmenin akli eşyanın hakikatini

⁹⁹ Bkz. Platon, *Devlet*, çev. Selahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, IV, s. 439a-445e; amlf, *Phaidon*, çev. Suut Kemal Yetkin ve Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1997, s. 64e-65c, 68e-69e; amlf, *Gorgias*, çev. Reyan Erben, MEB Yayınları, İstanbul 1997, s. 491e-495b, 497c-498a, 500a-500e, 503c-503e, 506c-508d; Ayrıca bkz. R. Abelson-K. Nielsen, "Ethics, History of", III, 83-84.

¹⁰⁰ Bkz. Ziyaeddin F. Fındıkoğlu, *Ahlâk Tarihi*, İkinci Kitap, Gençlik Kitabevi Neşriyatı, İstanbul 1944, s. 23-28; Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi*, Helenistik Felsefe, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1996, s. 32-35; W. Windelband, *A History of Philosophy*, I, 165-166; B. Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, s. 78-82.

öğrenmekten, Allah'a benzemeyi gerçekleştirmekten alıkoyacağını ve mutluluğa ulaşmayı engelleyeceğini belirtmektedir.¹⁰¹

Kindî'nin ahlâk felsefesinde üzerinde durulması gereken bir konu da, *"sevilen şeylerin elden gitmesinden ya da amaçlanan şeylerin gerçekleşmemesinden doğan nefsanî bir acı"*¹⁰² olarak tanımladığı üzüntü (hüzn) konusudur. Nefse sonradan musallat olan rûhânî bir hastalık olan üzüntüyü gidermenin yolu, ona neden olan şeylerden sakınmak, bu dünyanın bir oluş ve bozuluş dünyası olduğunu, bütün isteklerimizi elde etmemizin ve onlara devamlı sahip olmamızın mümkün olmadığını bilmek, elimizden gitmesi kaçınılmaz olan şeylerin peşine çok fazla düşmemek, zihnimizi elde edemediğimiz ve kaybettiğimiz şeylerle meşgul etmemektir.¹⁰³

Görülüyor ki Ebû Bekir er-Râzî'ye gelinceye kadar ahlâk felsefesi, mutlulukçu bir çizgi takip etmiştir. Ancak mutluluğa nasıl ulaşılacağı noktasında filozoflar birbirlerinden ayrılmışlardır. Bu anlamda bazı filozoflar mutluluğa ihtiyaçları olabildiğince azaltma ve kendi kendine yeterlilikle, bazıları ruhun iç düzeni ve adaletle, bazıları da hazza (Epiküros) sahip olmak ve dünyadan olabildiğince zevk almak suretiyle ulaşılabilirliğini belirtmişlerdir.

¹⁰¹ Krş. Ebû Yusuf Yakup b. İshak el-Kindî, "Nefis Üzerine", Felsefî Risaleler (içinde), çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 132-136; amlf, "Tarifler Üzerine", Felsefî Risaleler (içinde), çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 66 .

¹⁰² Ebû Yusuf Yakup b. İshak el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrı, İFAV, İstanbul 1998, s. 47.

¹⁰³ Bkz. Kindî, *Age*, s. 48-49, 52-58, 64-66.

BİRİNCİ BÖLÜM
MUHAMMED İbn ZEKERİYA ER - RÂZÎ'NİN
AHLÂK FELSEFESİNİN GENEL KARAKTERİ
VE TEMEL KAVRAMLARI

1.1. Ahlâk Felsefesinin Kaynağı ve Genel Karakteri

1.1.1. Ahlâk Felsefesinin Kaynağı

“Giriş” bölümünde de ifade ettiğimiz gibi, felsefe tarihine baktığımızda ahlâkî ilkelerin kaynağını belirleme noktasında farklı temellendirmelerin yapılmış olduğunu görmekteyiz. Bazı filozoflar ahlâkî iyi ve kötüyü belirleyen kriterin haz olduğunu ve dolayısıyla da haz veren eylemlerin iyi, elem verenlerin ise kötü olduklarını ifade ederken; bazıları da fayda, ödev, akıl ve din gibi değişik kriterler kabul etmişlerdir. Yapılmış olan bütün bu temellendirmeleri en genel anlamda din-dışı ve din ile yapılan temellendirmeler olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür.

Bu noktada Ebû Bekir er-Râzî'nin ahlâk felsefesinin önemli oranda din-dışı temellere dayanan ahlâkî anlayışlar arasında yer aldığını söyleyebiliriz. Ancak Râzî'nin ahlâkı bu ahlâk teorilerinden din, sezgi ve duygu ile temellendirilen ahlâk felsefeleri arasında değil de, akıl ile temellendirilen ahlâk felsefeleri arasında ele alınmalıdır. Çünkü filozof görüşlerini dine dayanarak oluşturmadığı gibi, ahlâkın elemden kurtulma olarak tanımladığı haz ile temellendirilmesine de karşı çıkmaktadır. Ona göre bu dünyada haz diye kabul edilen her şey gerçekte elemin ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir. Ayrıca bu hazlar, kendilerinden sonra başka elemelerin ortaya çıkmasına da neden oldukları için, hiçbir zaman insanı mutluluğa ulaştırmazlar. İşte bundan dolayı nefsanî arzular tarafından istenen bedensel/cismanî hazların bastırılmaları gerekmektedir.¹ Bu durumda Râzî'nin ahlâk felsefesinde haz, bir kriter olmayıp kendisine ölçü getirilmesi gereken maddî bir fenomen olmaktadır.

¹ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 22; amlf, *es-Sîretül-Felsefiyye*, s. 101; Ayrıca bkz. Sadruddin Muhammed eş-Şirâzî, *el-Hikmetü'l-Mütealiye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbâa*, Menşuratu Mustafevi, Kum, ts., I, 116; Ali b. Muhammed Kuşcu, *Şerh ala Tecridi'l-Kelam*, Daru't-Tıbaati'l-Amire, İstanbul 1311, III, 186; Necmuddin Ali b. Ömer el-Kazvini el-Katibi, *Kitabu'l-Mufasssal fi Şerhi'l-Muhassal*, nşr. Paul Kraus, *Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 206.

Ayrıca Ebû Bekir er-Râzî, en önemli ahlâk eseri olan “et-Tıbbu’r-Rûhânî”de baştan sona akıl ile hevâ arasındaki mücadeleyi konu edinmekte ve daha sonraki bölümlerde göreceğimiz gibi akıl, insanın yaşamını güzelleştiren, onu hedeflerine ulaştıran bir vasıta, Allah’ın insana verdiği en büyük hediye olarak kabul etmektedir. İnsan onunla hem bu dünyada, hem de öte dünyada kendi cevherinde bulunan menfaatleri, ilimleri ve sanatları elde eder, hatta Allah’ın bilgisine bile ulaşır. Böylece sonuçta elde etmek istediklerine sahip olarak mutluluğa ulaşır.² Görülüyor ki Râzî’ye göre insanı mutluluğa ulaştıran akıl olmaktadır.

Filozofun akıl, tutku ve haz/lezzet hakkındaki bu görüşlerini birlikte değerlendirdiğimizde onun ahlâkın tutku ve duygu/haz üzerine dayandırılmasına karşı çıkmakta ve davranışlara tesiri noktasında tutku ve hazzı değil de akla öncelik vermekte olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda Râzî, ahlâkı akıl ile temellendirmiş olup duygu ve tutkuları aklın emrine vermiştir. Dolayısıyla da Goodman’ın da ifade etmiş olduğu³ gibi onun ahlâk felsefesinde akıl, hazzın yerine geçerek ahlâkın temel esası olmuştur. Eserlerinde hazzın kontrol altına alınarak bastırılması gerektiğini belirtirken akla önem vermesi ve onu yüceltmesi de bunu göstermektedir. Bu durumda Râzî, rasyonel bir ahlâka sahip olmaktadır. Ayrıca Râzî’nin ahlâk felsefesinde, daha sonra “akıl ve heva” konusunda ifade edeceğimiz gibi, aklın yanında irade ve tabiata dönüş ilkeleri de önemli bir yer tutmaktadır.

Felsefe tarihine baktığımızda ilk defa ahlâkı akıl ile Sokrates’in temellendirdiğini, daha sonra bu rasyonel ahlâkın Platon ve Aristoteles tarafından da geliştirilerek devam ettirilmiş olduğunu görüyoruz.⁴ Zaten Râzî’nin ahlâk anlayışının Sokratik-Platonik etkiyi yansıtmakta olduğu söylenebilir.⁵

² Bkz. Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 18-19, 20, 33.

³ Lenn E. Goodman, “The Epicurean Ethic of Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî”, *Studia Islamica*, Paris 1971, c. 34, s. 10.

⁴ R. Kılıç, *Ahlâkın Dînî Temeli*, s. 15.

⁵ Krş. Fakhrî, *Ethical Theories in Islam*, s. 4-5.

Bununla birlikte Râzî'nin eserlerine baktığımızda onun, ahlâk sahasında eser yazan başka İslâm filozofları gibi, görüşlerini ortaya koyarken nasları dayanak olarak alıp onlara atıflarda bulunmamış ve eserlerinde dînî metinlere yer vermemiş olduğunu görmekteyiz. Ancak bu noktada, Râzî'nin ortaya koyduğu görüşlerin ve kullandığı bazı cümlelerin dînî metinlerle benzerlik göstermekte olduğunu da ifade etmeliyiz. Bu anlamda Râzî'nin "*Eğer insan dünyanın yarısına sahip olsa, nefsi diğer yarısını da elde etmek ister*"⁶, sözü Peygamberin "*İnsanoğlunun altınlarla dolu bir vadisi olsa, yine altınlarla dolu ikinci bir vadisinin olmasını arzular...*"⁷ hadisini hatırlatmaktadır. Bu ve bunun gibi daha başka örnekler filozofun, her ne kadar eserlerinde naslara atıflarda bulunmamış olsa da bile, belli oranda dinden etkilenmiş olduğunu göstermektedir. Zaten İslâm dünyasındaki ahlâk düşüncesinin doğuşunda ve gelişmesinde Kur'an ve sünnetin, filozoftan filozofa değişik oranlarda olmakla birlikte, bir etkisinin olduğu bilinen ve kabul edilen bir gerçektir.

Ayrıca Macit Fahri, "Ethical Theories in Islam" adlı eserinde ahlâk teorilerini; kutsal metne bağlı ahlâk teorileri (scriptural morality), kelami ahlâk (theological ethics), felsefi ahlâk (philosophical ethics) ve dînî ahlâk (religious ethics) olmak üzere dört gruba ayırmış ve Râzî'nin ahlâk anlayışını felsefi ahlâk içinde ele almıştır.⁸

George F. Hourani ise, klasik İslâm ahlâk literatürü ile ilgili olarak yapmış olduğu sınıflandırmada; normatif-dînî literatür, normatif-felsefi literatür, analitik-dînî literatür ve analitik-felsefi literatür olmak üzere dört gruptan bahsetmekte olup eserlerinde daha ziyade karakter eğitimi, nefsin kemale erdirilmesi, fazilet ve reziletler gibi konuları ele alan İbn Miskeveyh (v. 421/1030), Nasîruddin et-Tûsî gibi filozofları analitik-felsefi literatür içinde ele almaktadır.⁹ Bu açıdan Râzî'nin ahlâk anlayışına ve eserlerine baktığımızda,

⁶ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 26 (İng. çev. 28).

⁷ Muhammed b. İsmail Buhari, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Rikak, 10.

⁸ M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, s. 6-7, 70.

⁹ Bkz. George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s.15-21.

yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi, onun doğrudan doğruya Kur'an ve hadislerden hareket etmemiş olduğu ve eserlerinde karakter arındırılması, ahlâkî fazilet ile reziletler konularına çok fazla yer verdiği için analitik-felsefî literatür içinde yer aldığını söyleyebiliriz.

Bu noktada ifade edilmesi gereken bir husus da, Râzî'nin ahlâka yaklaşımının ahlâk felsefesi tarihinde klasik ve modern yaklaşımlar olarak ifade edilen¹⁰ metotlardan klasik olana dahil olduğudur. Çünkü filozof, klasik yaklaşımda olduğu gibi, ahlâk felsefesinde daha ziyade insan için iyi hayatın ne olduğu ve insanın nasıl yaşaması gerektiği konuları üzerinde durmaktadır.

Bütün bunlardan sonra Râzî'nin ahlâk felsefesinin dine veya haz ve eleme değil, akla dayanan ve mutluluğu gaye edinen felsefî bir ahlâk olduğunu söyleyebiliriz. Ancak filozofun rasyonelliği saf bir rasyonalizm değil, deneye dayanan pratik akılcılık olarak ifade edilebilir.

1.1.2. Ahlâk Felsefesinin Genel Karakteri

İslâm ahlâk felsefesinin teşekkülünde önemli bir rol oynayan Ebû Bekir er-Râzî'yi alim, hekîm ve filozof olmasına ilaveten toplum ıslahatçısı olarak da dikkate almak mümkündür. Zira her ne kadar Râzî'den önce ilk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî, "Risale fi'l-Hile li Defi'l-Ahzân"¹¹ isimli bir eser yazmışsa da bunun genel bir ahlâk kitabı olmayıp sadece üzüntü ve ölüm korkusu gibi belli konuları ele alan bir eser olmasından dolayı, Râzî'yi İslâm Felsefesi Tarihi'nde ilk kapsamlı ahlâk eserini yazan filozof olarak kabul edebiliriz.¹²

Tıp sahasında, daha önce ifade ettiğimiz üzere, akıl ve tecrübeye dayanan Râzî, ahlâk sahasında akıl, irade ve tabiata dönüş şeklinde ifade edilebilecek olan üç temel ilkeye dayanmaktadır.¹³ Zaten onun ahlâk felsefesinde akıl, hevâ, haz/lezzet, elem kavramları ile akla müracaat etme, hevâyı akıl ve irade

¹⁰ Bkz. A. Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 95-96.

¹¹ İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba*, s. 291. Bu eser Mustafa Çağrıci tarafından "Üzüntüden Kurtulma Yolları" ismiyle Türkçeye çevrilerek Arapça aslıyla birlikte basılmıştır. Bkz. Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıci, İFAV, İstanbul 1998.

¹² M. Mohaghegh, "Râzî der Tıbb-ı Rûhânî I", s. 121.

vasıtasıyla kontrol altına alma, sınırlandırma ve nefsi içgüdüünün çağırıldığına muhalefet etmeye alıştırma gibi konular önemli bir yer tutmaktadır.

Mutlulukçu bir ahlâk anlayışına sahip olan Râzî'nin ahlâk felsefesinin bütün problemi, insanı huzura ve mutluluğa kavuşturmaktır. Bundan dolayı daha sonra "mutluluğu engelleyen faktörler" kısmında göreceğimiz gibi filozof, kendini beğenme ve haset gibi bütün ruhi hastalıklarda insanı merkeze almakta, insan açısından meseleye yaklaşmakta ve yine insanı bu ahlâki kötülüklerden arındırmaya çalışmaktadır. Bu durumda Râzî'nin ahlâk felsefesinin insan merkezli bir sistem olduğunu söyleyebiliriz.

Ayrıca Zekeriya er-Râzî, insanın eylemlerini ahlâkî açıdan değerlendirirken eylemlerin sonuçlarını dikkate almakta ve bundan dolayı da bütün iyi ve kötü alışkanlıkları sonuçlarını dikkate alan bir metotla analiz etmektedir.¹⁴ Buradan hareketle filozofun, ahlâk felsefesi tarihindeki, eylemler eylemde bulunan kişinin niyetine göre mi yoksa sonuçta ortaya çıkan duruma göre mi değerlendirilir şeklindeki tartışmada¹⁵ sonuçta ortaya çıkan duruma göre değerlendirileceğini söyleyen grupta yer aldığını söyleyebiliriz.

Bununla birlikte Ebû Bekir er-Râzî'nin ahlâk anlayışında, ihtiyat ve itidal kavramları önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü o ahlâk felsefesinde ifrat ve tefrit şeklindeki iki aşırı uçtan kaçınarak itidal üzere olmayı tercih etmiş ve eylemlerin birer ahlâkî faziletler olabilmeleri için ifrat ve tefritten uzak olmalarını şart koşmuştur. Çünkü ona göre fazilet/erdem, söz konusu iki aşırı uç noktanın ortası olmaktadır. Bu itidalliliğinin bir gereği olarak filozof, zühhte aşırılığa karşı çıkmıştır. Bundan dolayı Râzî, Sokrates'in hayatını iki döneme ayırmış ve onun evlenmeyip ev bark edinmediğini, eğlencelere katılmadığını, iyi yemekler yemediğini, gösterişli elbiseler giymediğini, yani sosyal hayata katılmadığını söylediği ilk dönemdeki hayatını akla aykırı bir yaşam şekli olarak kabul edip eleştirirken, toplumsal hayata katılarak onun nimetlerinden ölçülü bir şekilde

¹³ Krş. N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 236.

¹⁴ Lenn E. Goodman, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", *History of Islamic Philosophy*, ed. S.H. Nasr and Oliver Leaman, Routledge, London 1996, I, 208.

¹⁵ B. Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, s. 10; A. Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 99.

istifade ettiğini belirttiği hayatını ise kendine örnek almıştır.¹⁶ Yine bu görüşünden dolayı, insanın kendinî kritik ederek kötü alışkanlıklarını tespit edebilmesi için düşmanın eleştirilerini bile dikkate alması gerektiği yönündeki Galenci öğüdü kabul etmiş olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷

Ölçülü olmaya verdiği önemi bu şekilde ortaya koyan Râzî, ahlâk felsefesi sahasındaki görüş ve düşüncelerini, kendisinin de ifade etmiş olduğu gibi, altı temel ilke üzerinde oluşturmuştur. Bu ilkeler şunlardır:

1. Nefsimiz bedenimizle beraberken yaşantımız nasılsa, yani bu fizikî dünyada nasıl bir hayat yaşamışsak, öldükten sonraki durumumuz da buna bağlı olarak iyi ya da kötü olacaktır.

2. İnsanın yaratılışının amacı ve hayatta en üstün değer, bedeni hazzardan yararlanmak değil, ilim sahibi olmak ve adaleti uygulamaktır. Bu dünyadan kurtulup ölüm ve elemin bulunmadığı bir aleme geçmek ancak bu sayede kolaylaşır.

3. Tabiat ve nefsanî arzular, insanın dünyevî hazzlara yönelmesini, akıl ise manevî ve üstün hazzlara ulaşmak için bunlardan uzak durulmasını istemektedir.¹⁸

Bu üç prensipte Râzî, hem bu dünyadaki hayat ile öldükten sonraki hayat arasında ilişki olduğunu belirterek ahiret inancına sahip olduğunu ortaya koymakta, hem de herhangi bir sınırlama olmaksızın dünyevî hazzların peşinden koşmayı engellemeye çalışmaktadır.

¹⁶ Bkz. Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 99-100, 105, 106, 107. Sokrates ile Râzî arasındaki ilişki hakkında geniş bilgi için bkz. Mehdi Mohaghegh, "Notes on the "Spiritual Physic" of Al-Râzî", *Studia Islamica*, Paris, XXVI (1967), s. 19-20; L.E. Goodman, *Jewish and Islamic Philosophy*, s. 43-44; A.M. Abd, *Usulu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 26-28; Albert Zeki Iskandar, "Al-Râzî", *The Cambridge History of Arabic Literature*, ed. M. J. L. Young, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 371-372. Her ne kadar Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye* isimli eserinde Sokrates'in hayatını iki kısma ayırıyorsa da, biz yapmış olduğumuz inceleme ve araştırmada Sokrates'in hayatıyla ilgili olarak böyle bir ayırıma rastlamadık. Dolayısıyla da Râzî'nin bu konuda verdiği bilgi yanlış gözükmemektedir.

¹⁷ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 35; Ayrıca bkz. L.E. Goodman, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", I, 208.

¹⁸ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 101.

4. İnsanı gözetip kollayan Allah onun acı çekmesini, zulüm görmesini ve cahil kalmasını değil, bilgili ve adil olmasını istemektedir. Dolayısıyla da O, zulüm yapanlara ve acı çekmeye layık olanlara hak ettikleri cezayı verecektir.

5. İnsan, nitelik ve nicelik açısından elde edeceği hazdan daha fazla olacak olan eleme katlanmamalıdır.

6. Yüce yaratıcı (Bârî) çiftçilik, dokumacılık gibi alemin bekası ve hayatın devamı için zorunlu olan sanatları geliştirme görevini insanlara vermiştir.¹⁹

Son üç prensip ise, Allah'ın merhametini merkeze alarak nefsanî arzulara hâkim olmada ifrata varmayı yasaklamakta ve bu konuda aşılmaması gereken bir sınır koymaktadır. Bu sınırı dördüncü ve beşinci prensipte başkalarına ve kendimize elem vermememiz gerektiğini söylemek suretiyle açıklamaktadır. Yalnız Râzî, sadece kendimize ve başkasına elem vermekten kaçınmamızı değil, ayrıca elemi mümkün olduğu oranda her şeyden kaldırmaya çalışmamızı da istemektedir.²⁰ Son prensipte ise, insanın toplumda faal olarak görev alması gerektiğini ortaya koymaktadır. Görülüyor ki filozof, bütün bu prensipleri Allah'ın ilim, adalet ve merhamet (lütuf) sıfatlarından çıkarmıştır. Zaten en önemli ahlâk eseri olan “et-Tıbbu'r-Rûhânî”de, genellikle Allah'ın ilim, adalet ve merhamet sıfatları üzerinde durmaktadır.²¹

Râzî'nin ahlak sahasındaki görüşlerini ifade ettiği en önemli eseri “et-Tıbbu'r-Rûhânî”dir. Daha ziyade karakter arındırılması üzerinde durduğu eserde, insanın bu dünyada mutluluğa ulaşmasını engelleyen hırs, cimrilik, makam-mevki sevgisi, oburluk, yalan gibi kötü alışkanlıklar ve bunların tedavisi ile insan, akıl, hevâ, haz ve elem gibi ahlâk felsefesi için önemli olan kavramları ele almaktadır.

Râzî'nin, filozofça yaşamak idealinin teorik esaslarını ayrıntılarıyla ortaya koymaya çalıştığı “et-Tıbbu'r-Rûhânî” adlı eserindeki amacı, insanın ahlâkını düzeltmek, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki halini kurtarmak ve

¹⁹ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 23; amlf, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 101-102.

²⁰ Krş. A.D. Therese, “*The Ethics of al-Râzî*”, s. 68.

²¹ Krş. A.D. Therese, *Agm*, s. 56.

özellikle felsefe ile ilgili tereddütleri olan insanları mantıktan başlayarak ciddi bir felsefî öğrenime davet etmektir.²² Yirmi bölümden oluşan bu eserinde akıl ve hevâ gibi davranışları yönlendiren unsurlar ile şehvî aşk, kendîni beğenme, haset, yalan, cimrilik, ve üzüntü gibi nefsin kötü alışkanlık ve eğilimlerini ele almaktadır. Râzî söz konusu eserini, Kindî, İbn Miskeveyh ve daha birçok İslâm filozofu tarafından adet haline getirildiği gibi üzüntüyü ortadan kaldırma ile ilgili Sokratik ve kinik ruhu içeren bir mütalaa ile bitirmektedir. Filozofun bu eserde daha çok ahlâkî kötülükleri ele alması belki de insanın ahlâkî mahiyeti hakkındaki kötümser düşüncesinin bir sonucudur.²³

Kendinden sonraki dönemde etkili olan “et-Tıbbu’r-Rûhânî”, eleştirilmekten de kurtulamamıştır. Özellikle de Râzî’nin izlerini silmeye ve fikirlerinin etkisini gidermeye çalışan İsmailîler tarafından eleştirilmiştir. En ciddi ve kapsamlı eleştiriyi Hamiduddin el-Kirmanî yapmıştır. Kirmanî “el-Akvalu’z-Zehebiyye” isimli eserinde hem “et-Tıbbu’r-Rûhânî”den kısa ve uzun pasajlar aktarmakta, hem de Râzî’nin eserinde ele aldığı konuları tek tek ele alıp değerlendirmektedir.²⁴ Kirmanî’ye ilaveten İbnu’l-Yeman²⁵, da “et-Tıbbu’r-Rûhânî” konusunda Râzî’yi eleştirmiştir. Râzî de onun bu eleştirilerine günümüze kadar ulaşmayan “Kitab fî Nakzi’t-Tıbbu’r-Rûhânî ala İbni’l-Yeman”²⁶ isimli eserinde cevap vermiştir.

Râzî’nin ahlâk felsefesi açısından önemli olan bir diğer eseri de “es-Sîretü’l-Felsefiyye”dir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, filozof bu eserde, hem kendi hayatına yöneltilen eleştirilere cevap vermekte, hem de filozofça yaşamının nasıl olması gerektiğini de ortaya koymaktadır.

²² Râzî, et-Tıbbu’r-Rûhânî, s. 21, 27.

²³ Mustafa Çağrı, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İFAV Yayınları, İstanbul 1989, s. 47.

²⁴ Kirmanî’nin eleştirileri için bkz. H. Kirmanî, el-Akvalu’z-Zehebiyye, s. 9-85.

²⁵ Kraus bu kişinin Ebû Bekir Hüseyn et-Temmar olabileceğini belirtmektedir. Paul Kraus, “Tevdie”, Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Darü’l-Afâki’l-Cedide, Beyrut 1982, s. 2 (dn. 3).

²⁶ İbn Nedim, Fihrist, s. 362; İbnu’l-Kıfî, İhbaru’l-Ulema, s. 275; İbn Ebi Useybia, Uyunu’l-Enba, s. 423.

Filozofun ahlâk felsefesi açısından önemli olan bu iki eserini incelediğimizde aralarında bazı ayrılıkların ve benzerliklerin olduğunu görmekteyiz. Her şeyden önce ahlâkî hükmün (kararın) ölçüsü konusunda iki eser arasında farklılık vardır. Çünkü bu ölçü “et-Tıbbu’r-Rûhânî”de cismanî haz ve bencillik, kişisel çıkar iken, “es-Sîretü’l-Felsefiyye”de cismanî/dünyevî haz olmayıp Allah’a benzeme ve bedenden ayrıldıktan sonraki hayatla ilgilidir. Yine akla çok önem veren “et-Tıbbu’r-Rûhânî” insanların hayvanlardan ayrı olduğuna ve onlar arasındaki zıtlığa vurgu yaparken, “es-Sîretü’l-Felsefiyye” bu farkın önemini azaltmakta ve hayvanları koruma ahlâkı geliştirmektedir. Bu anlamda insanların hayvanlara karşı olan görevlerini ayrıntılarıyla açıklamaktadır.²⁷

Bar-Asher’in ifade ettiğine göre Zekeriya er-Râzî, her iki eserde de “orta yol doktrini” benimsemiştir.²⁸ Fakat filozof bu doktrini “et-Tıbbu’r-Rûhânî”de katı bir zahitlikle, “es-Sîretü’l-Felsefiyye”de ise zahitliğin açık bir eleştirisi ile birleştirmiştir. Zaten “et-Tıbbu’r-Rûhânî”de savunduğu katı züht hayatını “es-Sîretü’l-Felsefiyye”de eleştirmektedir.²⁹ Yalnız Râzî’nin eserlerindeki bu iki farklı tutumun diğer Sokratik geleneklerden mi, şahsi gelişmesinden mi yoksa Allah’ın merhameti kabul edilmediği sürece zahitliği eleştirmenin bir anlam ifade etmeyeceği düşüncesinden mi kaynaklandığını kesin olarak belirleyemedik.

Sokrates’le ilgili tutum noktasında da iki eser arasında farklılıklar vardır. “et-Tıbbu’r-Rûhânî”de yalnız olarak yaşamayı seven kişinin insan olarak yaşamaktan zevk alamayacağını ve hayvan yaşamını tercih edeceğini ifade etmek suretiyle Sokrates’in tutumunu dolaylı bir şekilde eleştirmektedir. Burada onun sadece kinik münzevi hayatını konu edinmekte olup tek taraflı bir portresini vermektedir. “es-Sîretü’l-Felsefiyye” ise, Sokrates’in hayatını iki döneme ayırarak hem birinci dönemki münzevi yaşamından, hem de bir ev satın aldığı, evlendiği ve topluma karıştığı ikinci dönemki hayatından bahsetmektedir.³⁰

²⁷ Krş. A.D. Therese, “The Ethics of Al-Râzî”, s. 47-48; amlf, “Al-Râzî’s Conception”, s. 262.

²⁸ Krş. M.M. Bar-Asher, “Quelques Aspects”, s. 26-38.

²⁹ Krş. A.D. Therese, “The Ethics of Al-Râzî”, s. 48, 56.

³⁰ Râzî, et-Tıbbu’r-Rûhânî, s. 81; Krş, amlf, es-Sîretü’l-Felsefiyye, s. 99-100, 105-106.

Aralarındaki bazı farkları ifade ettiğimiz bu iki eseri karşılaştırmalı olarak inceleyen Anne Druart Therese, söz konusu eserler arasında önemli farklılıkların olmadığını, var olduğu ifade edilen ayrılıkların ise uzlaştırılabileceğini ve her iki eserin önem verdiği konuların birbirinden farklı olmasına rağmen, aralarında büyük bir uyumun olduğunu ifade etmektedir.³¹ Filozofun hayatının sonlarına doğru yazdığı “es-Sîretü'l-Felsefiyye”de sık sık “et-Tıbbu'r-Rûhânî”ye atıfta bulunması ve “es-Sîretü'l-Felsefiyye”yi anlayabilmek için “et-Tıbbu'r-Rûhânî”yi okumanın zorunlu olduğuna işaret etmesi bu görüşü kuvvetlendirmektedir. Hatta Râzî, “et-Tıbbu'r-Rûhânî”ye atıfta bulunduğu bazı yerlerde aynı zamanda her iki eserde ifade ettiklerinin birbiriyle uyuştuğunu, birbirinin aynı olduğunu ve bu iki eserde aynı konuları ele aldığını da ifade etmektedir.³² Bütün bunlar söz konusu eserler arasında bazı farkların olmasına rağmen Anne Druart Therese'nin yapmış olduğu değerlendirmenin doğru olduğunu göstermektedir.

Râzî'nin ahlâk felsefesinin karakteristik özelliklerini ortaya koyduktan sonra şimdi ahlâk felsefesinin temel kavramlarını ele alabiliriz. Ancak burada sadece bir kavram tahlili yapmak yerine filozofun o kavram etrafında oluşmuş olan görüşlerini de ortaya koyacağız.

1.2. Ahlâk Felsefesinin Temel Kavramları

1.2.1. İnsan

Ahlâk sistemlerinin pratikteki temel hedefi, insanı ahlâkî kötülüklerden arınmış ve erdemlerle donatılmış bir birey haline getirmek olduğu için, filozoflar ahlâk felsefelerinin merkezine insanı koymuşlardır. Ancak onlar daha ziyade nefis ve bedenden meydana gelen insanın ruhî yönünü konu edinmişlerdir. Ebû Bekir er-Râzî de insanın nefis ve bedenden müteşekkil bir varlık olduğunu kabul etmiştir. Yalnız o insanın sadece ruhî yönüyle değil fizikî yönüyle de ilgilenmiş

³¹ A.D. Therese, “The Ethics of Al-Râzî”, s. 53.

³² Râzî “es-Sîretü'l-Felsefiyye”nin yedi yerinde “et-Tıbbu'r-Rûhânî”den bahsetmekte ve ona atıfta bulunmaktadır: Bkz. Râzî, es-Sîretü'l-Felsefiyye, s. 100, 101, 102, 108, 109.

ve biyolojik yapısını incelemiştir. Belki de bu durum onun tabip-filozoflar arasında yer almasından ileri gelmektedir.

Râzî'ye göre insan bedeni, tabiatları itibariyle birbirine zıt olan kan, balgam, sarı safra ve kara safra şeklindeki dört sıvıdan meydana gelmiştir. Bu sıvıları tek tek ele alıp inceleyen filozof, insan bedenini damar sayısından kemik sayısına, duylara ve bedene arız olan hastalıklara varıncaya kadar bütün yönleriyle ayrıntılı olarak tahlil etmiştir.³³

Râzî'nin, ferdin ahlâkî yapısının oluşmasında ve birbirinden farklı olmasında coğrafi bölgeler ve fizikî şartlar ile gökteki sabit yıldızların hareketi gibi çeşitli faktörlerin rol oynadığı anlayışını benimsediği belirtilmektedir. Dolayısıyla insanların içinde bulundukları fizikî şartlar farklı olduğu için ahlâk ve mizaçları da farklı olmaktadır.³⁴ Onun bu görüşü, insanların huy ve karakterlerinin farklı olmasında bedenlerinin terkibi, iklim, aile ve toplum ile gök cisimlerinin hareketi etkili olduğunu belirten İhvan-ı Safa tarafından da kabul edilmiştir.³⁵

Bu görüşünden dolayı Râzî, insanların nefis ve cevherleri farklı olduğu için ahlâklarının da farklı olduğunu söyleyen Galen'i eleştirmiştir. Çünkü Râzî'ye göre insanların ahlâklarının farklı olması, nefis cevherlerinin farklı olmasından değil, tabiatlarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Güneş ve ateşte ısınan cisimlerin bazısı siyahlaşırken bazısı beyazlaşmaktadır. Bu, o cisimlerin tabiatlarının farklı olmasından kaynaklanan bir durumdur.³⁶ Zira ruhlar cevher olmak itibariyle aynıdır. Ama her ruhun ait olduğu bedendeki durumu farklıdır.

Hikmetlinin hikmetine hikmetinin delalet ettiğini belirten Râzî'ye göre, Allah'ın hikmeti büyük ve küçük diye iki alem olmasını gerektirmiştir. Dünya büyük alem, insan ise küçük alem olmaktadır. Küçük alem olan insan canlı, ölen

³³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Râzî, *el-Medhalû's-Sağır İla İlmi't-Tıb*, s. 113-118. İhvanu's-Safa da insanın bedeninin bu dört sıvıdan meydana gelmiş olduğunu belirtmektedir. Bkz. İhvanu's-Safa, *Resail*, I, 260; III, 373-374. Günümüz tıbbında ise, söz konusu bu kavramlar eski önemini kaybetmiş olup, daha ziyade insanın genleri ön plana çıkmıştır.

³⁴ İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-Enba*, s. 421; İ.H. İzmirli, *Şeyhu'l-Ettaba*, s. 28.

³⁵ Bkz. İhvanu's-Safa, *Age*, III, 401-402, 405. Ayrıca bkz. Ahmet Koç, *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, İFAV, İstanbul 1999, s.80-87.

³⁶ Râzî, *Kitabu's-Şukuk*, s. 67-68.

ve konuşandır (akıllı olandır). Fakat dünyadaki diğer canlılar için ise, konuşma (akıllı olma) diye bir şey söz konusu değildir.³⁷ Böylece filozofun biri maddî (beden) diğeri manevî (nefis) olan birbirine zıt iki cevherden oluşan insanı mikrokosm olarak ele aldığını söyleyebiliriz. Onun bu düşüncesinin Kindî'yi hatırlatmakta olduğu söylenebilir. Çünkü Kindî'de bütün eşyanın ilkelerini kendinde bulundurduğu ve onları tanımakla bütün eşyayı tanıyabildiği için insana "küçük alem" dendiğini belirtmektedir.³⁸ Ancak insanın "küçük alem" olduğu yönündeki bu düşünce, daha ziyade tasavvufta ilgi görmüş ve yaygın bir anlayış olarak varlığını sürdürmüştür.

Ebû Bekir er-Râzî, pratik hayattaki durumuna göre insanı, iyi, kötü, üstün karakterli ve bayağı karakterli gibi değişik şekillerde değerlendirmiştir. Böylece eylemler konusunda olduğu gibi insanı vasıflandırma noktasında da sonuçta ortaya çıkan durumdan hareket etmiştir. Bu anlamda diğer insanlara bir fayda ve iyilik isabet ettiğinde yani onların lehlerine bir durum söz konusu olduğunda sevinen, bundan dolayı mutluluk duyan ve şehvi arzularını kontrol altına alan kimseyi iyi insan; kendi dışındaki insanların zarar görmesine sevinen, kendisine herhangi bir zarar vermeseler ve hakkını gasbetmeseler bile tabiatı icabı, yani içgüdüsel olarak onların faydasına olanı istemeyen, bundan rahatsızlık duyan, nefsanî arzularına hâkim olamayan kişiyi de kötü ve bayağı insan olarak isimlendirmiştir. Bu tür insanlar hem Allah'ın, hem de insanların cezasına layık olurlar.³⁹ Böylece insanlar açısından iyi ile kötünün ölçüsünü diğer insanlara karşı olan tavırlarımızda aramaktadır. İyi ve kötüyü bir yönüyle insanın psikolojik yapısında, diğer yönüyle de bu psikolojinin kendi dışımızdaki insanlara karşı olan tavrımızdaki tezahüründe görmektedir.

Zekeriya er-Râzî'nin insan anlayışı çerçevesinde ele almamız gereken bir konu da eşitlik düşüncesidir. Çünkü bu konu onun felsefesinde önemli bir yer

³⁷ Râzî, *el-Medhalû's-Sağir İla İlmi't-Tıb*, s. 112-113.

³⁸ Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 67. Râzî ile Kindî arasındaki ilişki hakkında bilgi için bkz. İ.H. İzmirli, *Şeyhu'l-Etubba*, s. 28-29; W. Montgomery Watt, *Müslüman Adın*, çev. Hanefi Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir 1989, s.28-29; M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, s. 76, 170.

³⁹ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Râhânî*, s. 35-36, 39, 48.

tutmaktadır. Ona göre insanlar fitrî özellikleri açısından eşittir. Zaten hâkim ve rahim olan Allah'ın hikmetine uygun olan da insanları birbirinden üstün tutmamasıdır. İnsanlar çalışıp çabalasalar akıl ve eğilimleri aynı düzeye gelir. Bu düşüncesinin bir gereği olarak insanları birbirinden ayırarak bazısının bazısından üstün kılınmasını reddetmektedir.⁴⁰ Onun bu düşüncesi Ebû Hatim er-Râzî tarafından gerçeğe ters bir durum olarak kabul edilip eleştirilmiştir.⁴¹

Râzî'ye göre başlangıçta bu şekilde birbirine eşit olan insanlar arasında daha sonra sosyal hayattaki durumları, fonksiyonları, yönelişleri ve çalışmaları itibariyle farklılıklar olur. Zira bazı insanlar çalışmaları neticesinde yetenek ve kabiliyetlerini geliştirerek daha kabiliyetli ve daha faydalı olabilirler. Dolayısıyla da her insanın hayatına verilen önem aynı olmamalıdır. Buna örnek olarak susuz bir çölde yolculuk eden ve sadece bir kişiye yetecek kadar suları bulunan iki kişinin durumunu verir. Böyle bir durumda topluma en çok yararlı olan kişi suyu kullanmalıdır.⁴²

S. Stroumsa "Freethinker of Medieval Islam" isimli eserinde Râzî'nin bu görüşlerinin insanların eşit olduğu görüşüyle çeliştiğini belirtmekte ve bu durumu filozofun bu anlamdaki fikirlerini içeren eserlerini yazdığı şartların ve hitap ettiği toplumun özellikleriyle izah etmektedir.⁴³ Halbuki Râzî'nin yukarda ifade ettiğimiz fikirleri iyice tetkik edildiğinde Stroumsa'nın söylediği gibi çelişkili bir durumun olmadığı görülür. Çünkü Râzî, insanların Allah'ın kendilerini yarattığı andaki durumları itibariyle eşit olduklarını kabul etmekte, ancak daha sonra sahip oldukları özellikler açısından ise aralarında bazı farklılıkların olduğunu ifade etmektedir.

Ebû Bekir er-Râzî insan anlayışı çerçevesinde Allah-insan ilişkisini de ele almıştır. Bu noktada Allah'ın insandan güç ve kudretinin yetmediği şeyleri istemeyeceğini ve bu anlamdaki şeylerden dolayı da onu sorumlu tutmayacağını

⁴⁰ Hatim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, s. 3-4; A.A.M. Sakal, "Müellefatü'r-Râzî", 122.

⁴¹ Ebû Hatim'in eleştirileri için bkz. Hatim er-Râzî, *Age*, s. 5-9.

⁴² Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 104; Hatim er-Râzî, *Age*, s. 4-5.

⁴³ S. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, s. 114.

belirtir. Aksine Allah kullarından güçleri dahilinde olanından daha azını ister.⁴⁴ Filozofun, Allah'ın insanları güçlerini aşan şeylerden sorumlu tutmayacağı yönündeki bu düşüncesi Kuran'ın ortaya koyduğu anlayışa da uygundur.⁴⁵

Bu görüşlerinin bir devamı olarak Râzî, insanların yükümlülük ve sorumluluklarının birbirinden farklı olması gerektiğini belirtir. Çünkü onların yaşayışları, alışkanlıkları ve yapıları farklıdır. Kimi zengin, kimi fakir, kimisi de kendisini kadın, alkol, makam ve mevki sevgisi gibi bazı şehvî hazlara fazlasıyla kaptırmıştır. Dolayısıyla insanlara herhangi bir yükümlülük yüklerken aralarındaki bu yapı farklılığı dikkate alınmalı ve hükümdar çocuklarından sıradan halk çocuklarının yaşadığı hayata katlanmaları ve ona göre yaşamaları istenmemelidir. İnsanların sosyo-psikolojik durumları dikkate alınmaksızın hepsi eşit kabul edilerek aynı şeyi yapmaları istenirse o zaman bazılarının daha fazla eleme katlanmalarına sebebiyet verilmiş ve dolayısıyla da ona haksızlık yapılmış olur.⁴⁶ Böylece Râzî, insanların ahlâkî eğitimleri ve sorumlulukları konusunda bireysel farklılıklarının dikkate alınması gerektiğini ortaya koymuştur.

Ayrıca Râzî, insanın diğer varlıklarla ilişkisinin nasıl olması gerektiğini de ele almıştır. Hatta “es-Sîretü'l-Felsefiyye”de insanlara muameleden daha fazla hayvanlara nasıl davranılması gerektiğini dile getirmiştir. Bu doğrultuda ona göre elemi hak etmeyen varlıklara elem verilmemesi gerekir. Çünkü bu Allah'ın adalet ve merhametine uygun düşmez. O'nun adaletinin gereği, hak edene hak ettiğini vermektir. Bu anlamda zevk için avcılık yapılmasını ve insanların hayvanları aşırı derecede çalıştırmalarını yapılmaması gereken hareketler olarak ifade eder. Ancak ilerde meydana gelecek olan daha büyük elemeleri gidermek söz konusu ise, o zaman az olan çok olana tercih edilir ve hayvanlara elem verilebilir. Bu düşüncesinin bir gereği olarak cerrahın neşter kullanmasını, hastaya acı ilaçlar içirilmesini ve daha tehlikeli bir hastalığa yakalanır endişesiyle perhiz yaptırılmasını, akıl ve adalet anlayışının gerektirdiği doğrultuda hayvanların

⁴⁴ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 96; Ayrıca bkz. A.D. Therese, “The Ethics of al-Râzî”, s. 55.

⁴⁵ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/286.

⁴⁶ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 106.

güçlerini aşan işlerde çalıştırılmalarını, hatta öldürülmelerini bile normal olarak görmektedir.⁴⁷

İnsanın Kendi Hatalarını Bilmesi: Bu konuya insanın kendi nefsindeki eksiklikleri, kusurları (uyubu'n-nefs) tespit edip gidermesi açısından özel bir önem veren Râzî, insanın kendi hatalarını tespit edebilmesi için özeleştiride bulunması gerektiği görüşündedir. Ancak ona göre insanlar, özellikle iki nedenden dolayı kendilerini tenkit etme konusunda sağlıklı ve adil davranamazlar. Dolayısıyla da hatalarını tespit edemezler: Birisi, insanın nefsine düşkün olması ve her şeyden daha çok kendisini sevmesi; diğeri ise, söz ve fiillerini iyi olarak kabul edip onaylamasıdır. İnsanoğlu devamlı surette hareketlerini doğru ve iyi görmek ister. Kişinin kendi eylemlerine olan hayranlığı, onun kötü olan eylemlerini iyi olarak görmesine neden olur. İşte bu iki sebepten dolayı insan söz ve fiilleri hakkında objektif olamaz. Kendindeki kötü hareketleri, eksiklikleri tespit ederek yaptıklarının kötü olduğunu kabul edemez ve sonuçta da onlardan kurtulamaz. Çünkü herhangi bir eylemi kötü olarak kabul etmeyen kimse, onu terk etme ihtiyacı hissetmeyeceği için ondan kurtulmaya da çalışmaz.⁴⁸

Râzî insanın kendi hatalarını ve kötü ahlâkî özelliklerini tespit etmesinin ne kadar zor olduğunu ortaya koyduktan sonra, bu noktada çeşitli çözüm önerileri sunmaktadır. Ona göre hatalarını bilmek isteyen kişinin yapması gereken ilk şey, kendisiyle çok fazla beraber olduğu, yakın ve güvenilir bir arkadaşını kendisini denetlemesi için seçmek ve ondan kendinde gördüğü bütün kötü alışkanlıkları kendisine haber vermesini istemektir. Eylemlerini gözlemlemesi için seçmiş olduğu arkadaşına, yapmış olduğu bu işin kendisi için çok önemli olduğunu, gerçeği herhangi bir eksiltme, gizleme ve artırma yapmaksızın olduğu gibi söylemesi gerektiğini, böyle yaptığı takdirde ona çok minnettar olacağını, bazı hususları haber vermediğinde ise kendisini aldatmış ve ona zarar vermiş olacağını söylemesi gerekir.⁴⁹

⁴⁷ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 56; amlf., *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, 103-105; A.D. Therese, "Al-Râzî's Conception of the Soul", 255-256.

⁴⁸ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 33.

⁴⁹ Râzî, *Age*, s. 34.

Ancak kötü ve iyi hareketlerini tespit etmeye çalışan kişi, arkadaşının kendisi ile ilgili olarak söylediklerinden dolayı üzülmemeli ve aşağılık kompleksine de kapılmamalı, aksine duymadıklarını duyma noktasında daha çok istekli olmalıdır. Hatta arkadaşının çeşitli nedenlerden dolayı kendi hakkında tarafsız olmayarak bazı şeyleri gizlediğini veya hoşnutsuzluğunu ifade ederken olayı hafiflettiğini fark ederse, o zaman bu tavrından dolayı onu kınamalı ve hakikati olduğu gibi söylemesini istemelidir.

Râzî bu metodun uygulanmasına o kadar önem verir ki, insanın kendindeki kötü alışkanlıkları ifade etme noktasında arkadaşının aşırıya kaçtığını ve yaptığı değerlendirmelerin gerçekten çok abartılı olduğunu anladığında bile ona teşekkür etmesi gerektiğini belirtir. Kötü huy ve alışkanlıklar, terk edildikten sonra tekrar ortaya çıkma özelliğine sahip oldukları için, insanın aynı metoda zaman zaman müracaat etmesi gerekir.⁵⁰ Çünkü insan ancak bu metodu uyguladığı zaman iyi ve kötü olarak değerlendirilen eylemlerini tam olarak bilir, kişiliğine yerleşmiş birtakım kötü hareketleri terk ederek ahlâkî erdemlere sahip olur.

Kirmanî Râzî'nin bu metodunu eleştirmektedir. Çünkü işi başkasına havale etme, sahip olunan kötü alışkanlıklardan kurtulma noktasında kişiye herhangi bir fayda vermez. Ayrıca Kirmanî Râzî'nin, Ebû Hatim'in verdiği tartışmada insanın bir öğreticiye, yol göstericiye ihtiyacı olduğu anlayışını reddettiğini, burada ise kabul ettiğini belirtmektedir.⁵¹

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre kendi hata ve eksikliklerini bulup gidermek isteyen kişinin yapması gereken bir diğer şey de, komşularının, mesai arkadaşlarının ve dostlarının kendisi hakkında ne düşündüklerini, onu hangi konuda övdüklerini ve yerdiklerini araştırmaktır. Hatta kişi bu konuda düşmanlarından bile faydalanmalı ve onların kendisi hakkındaki görüşlerine önem vermelidir.⁵² Çünkü insan düşmanın ve hoşlanmadığı bir kimsenin eksikliklerini

⁵⁰ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 34-35.

⁵¹ H. Kirmanî, *el-Akvalü'z-Zehabiyye*, s. 73-74.

⁵² Râzî, *Age*, s. 35.

en ince ayrıntılarına kadar ortaya koymaktan ve biraz abartarak bile olsa, bunları söylemekten büyük bir haz duymaktadır. Râzî'ye göre, kendine değer veren ve erdemli bir kişi olmayı isteyen kimse mutlak surette bu metotları uygulamalıdır. Çünkü bu metodu uygulayan kişi, kötü hareketlerini bilme ve onları terk etme imkanına sahip olmaktadır. Gerçeği görüp kabul etmek de büyük bir fazilet olduğu için, kendi hata ve eksikliklerini tespit eden kişi suçlanamaz.⁵³ Görülüyor ki Râzî burada, başkalarının kanaatlerini ahlâkî bir müeyyide olarak kullanmıştır.

Râzî, bu görüşlerinde Galen'den etkilenmiş görünmektedir. Çünkü o, Galen'in erdemli ve seçkin insanların düşmanlarından faydalanması (Fî Enne'l-Ahyare Yentefiune bi E'daihim) ve insanın kendi hatalarını nasıl bilebileceği (fî Taarrufi'r-Racul Uyube Nefsihi) konularındaki eserlerinden bahsetmektedir. Ayrıca insanın kendi eksikliklerini ve hatalarını bilmesi ile ilgili olarak ortaya koyduğu görüşlerin, Galen'in "fî Taarrufi'r-Racul Uyube Nefsihi" isimli eserindeki bilgilerin bir özeti olduğunu belirtmektedir.⁵⁴ Daha sonra bu Galenci anlayışın "et-Tıbbu'r-Rûhânî" isimli eserinde insanın, dost ve düşmanlarının eleştirilerinden faydalanması gerektiğini söyleyen İbnu'l-Cevzi (v. 597h.)⁵⁵ ve Gazâlî (v. 505/1111)⁵⁶ tarafından da devam ettirilmiş olduğunu söyleyebiliriz. İbn Miskeveyh ise, aynen Râzî gibi, Galen'in bu iki eserinden bahsetmiş olmakla birlikte, Râzî gibi düşünmemektedir. O, insanın kendi hata ve kusurlarını bilmesi noktasında samimi bir dostun yapıcı eleştirilerinden istifade edilebileceğini kabul etmekle birlikte, gerçekte böyle bir dostun olmadığını ve olamayacağını söyleyerek, Galen tarafından ortaya konan ve Râzî tarafından da devam ettirilen anlayışı reddetmektedir. Ancak hata ve eksikliklerin tespiti noktasında düşmandan faydalanılabileceği yönündeki Galenci anlayışı ise kabul etmektedir.⁵⁷

⁵³ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 100.

⁵⁴ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 35.

⁵⁵ İbnu'l-Cevzi, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, nşr. Muhammed Cemal, Matbaatü't-Terakki, Dımaşk 1348, s. 40-41.

⁵⁶ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhya-u Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975, III, 147-148.

⁵⁷ Ebû Ali Ahmet b. Muhammed b. Yakup İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara

Bütün bunlara ilaveten Râzî, insan konusunu farklı kötü alışkanlıklarla ilgili olarak da ele almaktadır. Bu anlamda haset, yalan söyleme, çalışıp kazanma vb. gibi konular çerçevesinde insan konusuna değinmektedir. Ancak biz bu tür konularla ilgili görüşlerini “Mutluluğu Engelleyen Faktörler” kısmında vereceğimiz için burada tekrar onlara değinmeyeceğiz.

1.2.2. Nefis

Zekeriya er-Râzî’nin genel felsefesinde olduğu gibi, ahlâk felsefesinde de nefis kavramı merkezi bir yer işgal etmektedir. Bundan dolayı onun bu kavrama yüklediği anlam ve fonksiyonları ortaya koymak gerekmektedir. Ancak burada söz konusu olan nefis, metafizik sistemini dayandırdığı “beş ezeli ilke”den biri olan “küllî nefis”⁵⁸ değildir.

Ebû Bekir er-Râzî, “*Bir şeyin tamamı, hakikati, zatı, künhü ve cevheri*”⁵⁹; “*bedeni etkin kılan canlılık ilkesi, bedenın yaşama gücü, canlı varlığın dinamizmi, bir kimsenin tinsel etkinliğinin ve çok çeşitli bilim hallerinin merkezi*”⁶⁰ gibi anlamlara gelen nefsi, üç kısma ayırmış ve ahlâk felsefesini bu üçlü nefis teorisi üzerine kurmuştur. Bunları; nefis-i nâtika ve nefis-i ilahiyye (en-nefsü’n-nâtika ve’l-ilahiyye), nefis-i gazabiyye ve nefis-i hayvaniyye (en-nefsü’l-gadabiyye ve’l-hayvaniyye), nefis-i nebâtiyye, nefis-i namiyye ve nefis-i şehvâniyye (en-nefsü’n-nebâtiyye ve’n-namiyye ve’ş-şehvâniyye) diye isimlendirmiştir.⁶¹

1983, s. 168. Ayrıca bkz. Mehmet Bayraktar, “The Spiritual Medecine of Early Muslims”, The Islamic Quarterly, vol 29, 1985, sy. 1, s. 4.

⁵⁸ “Küllî nefis” anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Hatim er-Râzî, A’lamu’n-Nübüvve, s. 21-25; N. Hüsrev, Zadu’l-Musafirin, s. 282-287; İbn Hazm, el-Fasl, I, 3; F. Râzî, Kelam’a Giriş, s. 111-112.

⁵⁹ İbn Mansur, Lisanu’l-Arab, XIV, 233-235; R. İsfahani, el-Müfredat, s. 501; Ahmet Asım Efendi, Kamus Tercümesi (el-Okyanusu’l-Basit fi Tercemeti’l-Kamusi’l-Muhit), İstanbul 1305, II, 1031-1032.

⁶⁰ S.H. Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, s. 386 “Ruh” md.; Bedia Akarsu, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkilap Kitabevi, İstanbul 1995, s. 152 “Ruh” md.; A. Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, s. 737, “Ruh” md.

⁶¹ Râzî, et-Tıbbu’r-Rûhânî, s. 27. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Râzî eserlerinde daha ziyade “nefs” kavramını kullanmıştır. “Ruh” kavramını ise sadece birkaç yerde kullanmıştır. Ancak o, her iki kavramı da aynı anlamda kullanmıştır.

Görülüyor ki Râzî burada, insan nefsini şehvet, öfke ve akıl güçlerine ayırarak birbirinden ayrı fakat birbiriyle irtibatlı fonksiyonlara sahip olarak ele alan Platoncu üçlü nefis anlayışı⁶² ile, yine insan nefsini nebâtî, hayvânî ve insani (Râzî buna ilahî ismini vermektedir) olmak üzere üçe ayırıp tabiat felsefesinin bir konusu olarak ele alan Aristocu nefis anlayışını⁶³ birleştirmiştir. Zaten İslâm filozofları Platoncu ve Aristocu nefis anlayışını bazen ayrı bazen de birleştirerek geliştirmişler ve ahlâk felsefelerini onun üzerine bina etmişlerdir.⁶⁴ Platon ve Aristoteles'e ilaveten Galen de nefsi benzer şekilde üç kısma ayırmıştır.⁶⁵ Bu durum bize, Râzî'nin bu üçlü nefis anlayışında doğrudan doğruya Platon'un eserlerinden değil de bu üç filozofun görüşlerini uzlaştıran metinlerden etkilenmiş olabileceği ihtimalini vermektedir. Daha sonra gelen Fârâbî⁶⁶, İbn Miskeveyh⁶⁷, İbn Sina (v. 428/1037)⁶⁸ ve Gazâlî⁶⁹ de aynı şekilde nefsi üç kısma ayırarak kuvvetlerinden bahsetmişlerdir.

Râzî'ye göre bu üç nefsin en üstünü nefis-i nâtika yani insani nefis olmaktadır. Nebâtî ve hayvânî nefis nefis-i nâtıkaya yardım etmektedirler. Çünkü nebâtî nefis, rasyonel nefsin aleti konumunda ve aynı zamanda da değişime uğrama özelliğine sahip olan bedeni besleyip büyütmede, hayvânî nefis ise, hem şehvî nefsin kontrol altına alınması, hem de şehvî nefsin nefis-i nâtıkayı çok fazla meşgul ederek bedenden kurtulmasını sağlayacak olan akli kullanamaz

⁶² Platon'un nefsin kısımları hakkındaki görüşleri için bkz. Platon, *Devlet*, IV, 439a-441c.

⁶³ Aristo'nun nefis anlayışı hakkında bilgi için bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Bursa 1999, s. 413b, 414b-415a, 432a; Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları İstanbul 1983, s. 182-183; Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB. Yayınları, İstanbul 1993, s. 86-87.

⁶⁴ İ. Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 10.

⁶⁵ Bkz. Calinus, "*Kitabu'l-Ahlâk li Calinus*", nşr. Paul Kraus, Mecellelu Külliyyetu'l- Âdâb bi'l- Camiati'l-Misriyye, c. 5, sy. 1, Kahire 1937, s. 25-28.

⁶⁶ Ebu Nasr Muhammed el-Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1990, s. 54-57; Ayrıca bkz. İ.H. Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 207-222.

⁶⁷ İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s. 22.

⁶⁸ İbn Sina'nın ruh anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, KB. Yayınları, Ankara 1997, s. 130-138; H. Ömer Özden, *İbn Sina-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah Yayınları, İstanbul 1996, s. 116-126.

⁶⁹ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mizanü'l-Amel*, Daru'l-Kitabi'l-Arabiyye, Beyrut 1983, s. 16-23; Ayrıca bkz. S.H. Bolay, *Age*, s. 168-177.

duruma getirmesine engel olunması noktasında rasyonel nefse yardım etmektedir. Ona göre akıl tam olarak kullanıldığında nefis-i nâtıkayı cisimden kurtarır.⁷⁰

Râzî nefis-i nâtıkayı insanı insan yapan ayırıcı özellik olarak kabul etmektedir. Bundan dolayı da onun değeri büyüktür.⁷¹

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre bu üç nefsin ilk ikisi, yani nebâtî ve hayvânî nefis bedene bağlı olup onun yok olmasıyla birlikte yok olurken nâtık nefis, bedenden ayrı bir varlığa sahip olduğu için bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını devam ettirir.

Şehvî/nebâtî nefis karaciğerin mizacı olup beslenme, büyüme ve üreme faaliyetlerini yönetir. Gazabî/hayvânî nefis, kalbin mizacıdır ve vücut ısısı ile nabız atışlarını yönetir. Nâtık/ilahî nefis ise, beyni bir organ olarak kullanır ve hissetme, duygu, iradi hareket, tahayyül etme, düşünme ve hatırlama faaliyetlerini yönetir. Beyin ilahî nefsin kullandığı ilk alettir. Dolayısıyla bedendeki bu üç ana organ (karaciğer, kalp ve beyin) insan nefsinin maddî alt yapıları olmaktadır.⁷² Râzî bu üç nefsi beyin, kalp ve karaciğerle ilişkilendirme noktasında Platon'dan etkilenmiş görünmektedir.⁷³

Ebu Bekir er-Râzî'ye göre insanın bu üç nefsin fiillerini ifrat ve tefrite düşmekten alıkoyarak dengede tutması gerekir. Ancak bunun başarılabilmesi için hem cesedanî/cismanî tıbbı, hem de rûhânî tıbbı ihtiyaç vardır. Çünkü bedenle nefis arasında direkt bir ilişki vardır.⁷⁴ Eğer nefisler dengede tutulamazlarsa sonuçta bazı aşırılıklar ve çeşitli ruhî hastalıklar ortaya çıkar. Bu nefislerin ifrat ve tefritlerini şu şekilde ifade etmektedir:

Nebâtî nefsin tefriti, bedenin beslenme ve büyüme ile ilgili ihtiyaçlarını karşılayamamasıdır. İfratı ise, bedenin ihtiyaç duyduğundan daha fazlasını yerine

⁷⁰ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 27-28,78. Ancak Hamiduddin el-Kirmanî nefis-i nâtıkanın dışardan bir yardım edici olmaksızın eylemde bulunmasının imkansız olduğunu belirterek Râzinin bu görüşünü eleştirmektedir. Bkz. H. Kirmanî, *el-Akvalu'z-Zehabiyye*, s. 72.

⁷¹ Râzî, *Age*, s. 39.

⁷² Râzî, *Age*, s. 28.

⁷³ Platon'un bu konudaki görüşü için bkz. Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş ve Lütfi Ay, MEB Yayınları, İstanbul 1997, s. 69d-69e, 70a-70e,71d.

⁷⁴ Râzî, *Age*, s. 29; İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba*, s. 420.

getirerek lezzet ve şehvetlere dalmasıdır. Hayvânî nefsin fonksiyonlarındaki azalma, yani tefriti, ihtiyaç duyup istediğinde şehvânî nefsi kontrol altına almasına imkan verecek kahramanlık, cesaret vb. özelliklere sahip olmamasıdır. İfratı ise, bütün canlıları ve insanları hâkimiyeti altına alarak yenmeye, mahvetmeye çalışacak derecedeki kibir ve galebe duygusudur. Nâtık nefsin tefriti ise, bu dünyaya hayret etmemesi, alem hakkında düşünmemesi, kainattaki her şeyi özellikle de bedenini ve onun öldükten sonraki durumunu bilmeyi istememesidir. İfratı ise, insanın bu ve benzeri hususları, şehvânî/nebâtî nefsin beden sîhhati ve beynin sağlıklı çalışması için gerekli olan uyku, gıda ve benzeri şeyleri alması mümkün olmayacak derecede çok fazla düşünmesidir.⁷⁵

Görülüyor ki, Râzî'ye göre insanların bedenlerinin beslenme ve büyüme gibi ihtiyaçlarını karşılayamamaları veya amaçlarına ulaşmalarını engelleyecek derecede gerektiğinden fazla karşılamaları nebâtî nefsin; korkak, cesaretsiz ve kibirli olmaları hayvânî nefsin; kendileri ve içinde yaşadıkları alem hakkında düşünmemeleri veya bunları beden ve beyinlerinin tabiatını bozacak derecede fazla düşünmeleri ise nâtık nefsin ifrat ve tefritinden kaynaklanmaktadır. Sonuçta bunların hepsi kişiyi amacına ulaşmaktan alıkoyan ve uzak durulmaları gereken aşırılıklar olmaktadır.

Râzî her tür aşırılığı kötü olarak kabul etmektedir. Bu anlamda, daha önce belirttiğimiz gibi, nefsi natikanın aşırılığını da terke dilmesi gereken bir aşırılık olarak görmektedir. Çünkü ona göre beden sîhhatini bozacak ve beynin sağlıklı çalışmasını engelleyecek derecede düşünceye dalmış olan insanlar, bedenlerinin yapısını bozarlar ve melankoli gibi hastalıklara yakalanarak sonuçta varmak istedikleri hedeflere ulaşamazlar. Dolayısıyla insan ancak bu ifrat ve tefrit durumlarından kendîni uzak tutup mutedil olabildiği zaman ulaşmak istediklerine ulaşabilir.⁷⁶

Nefis-Beden İlişkisi: Ebû Bekir er-Râzî nefis-beden ilişkisinde nefsi esas almaktadır. Bu doğrultuda nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu, bedeni alet

⁷⁵ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 29 (İng. çev. 30-31).

⁷⁶ Bkz. Râzî, *Age*, s. 29, 63.

olarak kullandığını ve ölümden sonra baki kalacağını, yani bedenle birlikte yok olmayacağını ifade etmektedir. Nefsin bizatihi varlığı olmadığı ve içinde bulunduğu bedenin yok olmasıyla birlikte yok olacağı görüşünde olanları ise eleştirmektedir. Çünkü Râzî'ye göre bu görüşte olanlar, akıl ile hevâ arasındaki mücadelede hevâyı tercih ederek akli hevâyâ tâbi kılmaktadırlar.⁷⁷

Görülüyor ki Râzî, bedenin kevn ve fesada konu olduğu için yok olup gittiğini, nefsin ise ölümsüz olduğunu söylemek suretiyle bedenle birlikte nefsin de yok olacağı görüşünde olan materyalistlerden⁷⁸ ayrılmış olmaktadır.

Yine Râzî'ye göre beden mizacı nefsin ahlâkına tâbi olup, nefsin çektiği elemeler bedende ortaya çıkacak olan fizyolojik belirtilerle anlaşılıp açıklanabilir. İşte bu ilişkiden dolayı da ona göre bir tabibin hem ruh, hem de beden tabibi olması gerekir.⁷⁹ Tıpla ilgili eserlerine ve insanları tedavi etme yollarına baktığımızda da göreceğimiz gibi, filozof bunu bizzat kendi hayatında göstermiştir.

Burada da görüldüğü üzere Ebû Bekir er-Râzî, insanın bedensel yönü ile ruhsal yönü, dolayısıyla da bedeni tıpla ruhî tıp arasında ilişki olduğu görüşündedir. O bu görüşü Platon'a isnat etmektedir. Dolayısıyla filozof bu noktada, Platon⁸⁰ ile nefsin kuvvetlerinin beden mizacına tâbi olduğu yönünde bir makale yazmış olan Galen'den etkilenmiş görünmektedir.⁸¹ Bu görüş daha sonra Gazâlî tarafından da kabul edilmiştir.⁸²

⁷⁷ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 24, 93.

⁷⁸ Materyalistlerin (maddecilerin) görüşleri için bkz. Keith Campell, "Materialism", *The Encyclopedia of Philosophy* (içinde), ed. Paul Edwards, Macmillan Publications, New York 1972, V, 184; F.A. Lange, *Materyalizmin Tarihi I*, s. 62, 217; H.Z. Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 42-43; M. Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 89-90; A. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 560-561, "Maddecilik" md.

⁷⁹ İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-Enba*, s. 420; T.J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, s. 78; H.Z. Ülken, *Age*, s. 36.

⁸⁰ Râzî, *Age*, s. 29; Platon, *Timaios*, 86b-88; Krş. Fahrettin Olguner, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflatun'un Timaios'u*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1990, s. 44.

⁸¹ Calinus, "Fî Enne Kuva'n-Nefs Tevâbî li Mizâcî'l-Beden", nşr. Abdurrahman Bedevi, *Dirâsât ve Nusûs fî'l-Felsefe ve'l-Ulum İnde'l-Arab* (içinde), el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1981, s. 183-189. Ayrıca bkz. Amlf, "Kitabu'l-Ahlâk", s. 42-43.

⁸² Gazâlî, *İhya*, III, 139; Ayrıca bkz. M. Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 140.

Râzî'ye göre nefsin bedende bulunduğu sırada geçen zaman, rasyonel nefsin kendisini ölümden sonraki hayata hazırlaması ve de kurtuluşunu gerçekleştirmesi için yeterlidir. Dolayısıyla insanın doğumundan ölümüne yani nefisle bedeninin birbirinden ayrılmasına kadar olan zaman, ölümden sonraki hayattaki kurtuluşunu gerçekleştirebilmesi için yeterli olmaktadır. Ancak filozofa göre nefis maddî alemi ve bedeni kötü olarak kabul edip ondan ayrılmayı istemedikçe ve maddî alemle ilişkisini tamamen kesmedikçe, bedeninin devamlı olarak kevn ve fesada konu olmasından dolayı elem ve acıdan kurtulamaz.⁸³ Zaten Zekeriya er-Râzî'ye göre, Allah'ın akli insana vermesinin bir nedeni de, nefsi insan bedenindeki uykusundan uyandırarak ona bu maddî dünyanın onun kendi gerçek yeri olmadığını, yanlışlıkla bu alemde bulunduğunu ve burada kaldığı müddetçe acılardan kurtulamayacağını bildirmek olduğu ifade edilmektedir. Böylece nefis akıl vasıtasıyla gaflet ve cehalet uykusundan uyanıp zatını, cevherini ve kendi gerçek alemini tanıyınca elem ve acılarla dolu bu maddî alemden kurtularak rahat ve nimetin olduğu kendi mekanına gitmek ister. Bu, nefsin nihai hedefi olmaktadır. Râzî'ye göre bu aleme ancak felsefe ile ulaşılır. Felsefe ile aydınlanan nefsin sıkıntısı azalır ve bu dünyanın kötülüklerinden, maddenin tutsaklığından kurtularak ebedi aleme ulaşır. Diğer nefisler ise felsefe ile uyanıp kendi gerçek mekanına yönelinceye kadar elem ve şiddetle dolu olan bu maddî alemde kalırlar.⁸⁴

Görülüyor ki Ebû Bekir er-Râzî, nefsin elem ve sıkıntıdan kurtulabilmesi için madde ile ilişkisini kesmesi gerektiğini, bunun da ancak felsefe ile mümkün olabileceğini belirtmektedir. Burada söz konusu olan felsefe, soyut düşünce ile ulaşılabilen, eşyanın özünü hedefleyen ve ideal bilgi formunu temele alan bir anlayıştır. Böylece o, nefsin kurtuluşunu gerçekleştirme görevini felsefeye ve filozoflara vermektedir. Râzî'ye göre bu şekilde bulunduğu bedenden ayrılan

⁸³ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 30.

⁸⁴ Bkz. Hatim er-Râzî, *A'lamu'n-Nübüvve*, s. 12; N. Hüsrev, *Zadu'l-Musafirin*, s. 285-286; P. Kraus ve S. Pines, "Râzî", IX, 643; A.S.B. Ansari, "Philosophical and Religious Views of Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", 161.

nefis, oluş ve bozulıştan uzak olduğu için elem hissetmez ve dolayısıyla da bulunduğu bu yerden memnun olur.

Râzî'nin insan nefsinin kurtuluğu ile ilgili bu görüşlerinin, bedeni yani maddeyi her türlü kötülüğün nedeni olarak gören ve nefsin beden zindanından kurtulmadığı sürece kötülüklerden kurtulmasının mümkün olmadığını, bunun da ancak felsefe ile olabileceğini söyleyen Platon'u hatırlatmakta olduğu söylenebilir.⁸⁵ Zaten Râzî de, nefis hakkındaki bütün bu görüşlerinin Sokrates ve Platon'un görüşlerinin bir özeti olduğunu belirtmektedir.⁸⁶

Burada dikkat edilmesi gereken husus, Râzî'nin ahlâk felsefesinde kurtuluş konusunu tamamen hedonist bakış açısından tahlil etmesidir. Bu anlamda filozof, dünya değersiz ve geçici olduğu için dünyevî yani bedensel hazlara çok fazla değer vermez. Aksine nefis bedenden kurtulduktan sonra bedenle birlikte iken elde etmiş olduğundan daha büyük ve sonsuz hazlar tadacağı ve bu dünyadaki hazlar da sonlu olduğu için, bedenden kurtulduktan sonra ulaşılabilecek olan hazlara önem verir.⁸⁷

Râzî, insani nefsin akıl ve hevâ diye iki temel gücü olduğu görüşündedir. Ona göre bu iki kuvvet tamamen birbirinin karşıtıdır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, insanın bütün iyilik ve erdemleri akıldan, kötülükleri ise hevâdan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla da iyi ahlâk için, akıl ile hevâ karşıtlığında akla öncelik tanınarak hevâ ona tâbi kılınmalıdır. Yani akıl tâbi olunan hevâ ise tâbi olan olmalıdır.⁸⁸ Zaten Râzî "et-Tıbbu'r-Rûhânî"de baştan sona akıl ile hevâ mücadelesini, hevâdan kaynaklanan kötü alışkanlıkları ve bunların giderilmesi gibi konuları ele almaktadır. Ancak o önceden belirtildiği üzere, Galen'i⁸⁹ takiple nefsin fiillerindeki ifrat ve tefritin çeşitli ruhî hastalıkların meydana gelmesine sebebiyet verdiğini belirtmektedir.

⁸⁵ Krş. Platon, *Theaitetos*, 176a-176b, 194c; amlf., *Phaidon*, s. 64-68; amlf., *Devlet*, VII, s. 514a-520a; Ayrıca bkz. B. Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, 85-86; L.E. Goodman, "The Epicurean Ethic", s. 10.

⁸⁶ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 31.

⁸⁷ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 102-103.

⁸⁸ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 18-24, 33, 89.

⁸⁹ Calinus, "Kitabu'l-Ahlâk", s. 42-43.

Râzî'nin hevâya nispet ettiği bu kötü huy ve alışkanlıklardan yani ruhî hastalıklardan bazıları şunlardır: şehvânî aşk (ışk), kendini beğenme (ucb), haset, öfke (gadab), yalan (kizb), cimrilik (buhl), oburluk (şerah), sarhoşluk (sukr), tamah, hırs veya dünyevî arzu, ölüm korkusu (el-havf mine'l-mevt), üzüntü (gamm), şehvet düşkünlüğü, zararlı düşünce ve kaygı (fadlu'l-fikr ve'l-hemm), bir şeye körü körüne ve anlamsız bağımlılık. Bütün bu ruhi hastalıkları, daha sonra "Mutluluğu Engelleyen Faktörler" kısmında ayrıntılı olarak ele alacağız.

Râzî'nin nefis anlayışı çerçevesinde ele almamız gereken bir konu da tenasüh düşüncesidir. Beden yok olduktan sonra nefsin akıbetinin ne olacağı noktasında Ebû Bekir er-Râzî, "*ruhun bir bedenden diğerine yahut çeşitli bedenlere geçmesi*"⁹⁰ olarak tanımlanan tenasüh anlayışını kabul etmektedir. Ona göre nefis, bedenden ayrıldıktan sonra her tür bedene geçebilir. Ancak filozof bu konuyu hayvanlarla ilgili olarak ele almakta ve tenasühü bir nevi insanın dışındaki canlıların nefislerinin bedenlerinden kurtulması için bir vasıta olarak görmektedir. Çünkü ona göre insan nefisinden başka hiçbir canlının nefsi bedeninden ayrılıp kurtulamaz. Hatta bundan dolayı filozof, etrafındakilere zarar veren (aslan, kaplan vb.), eğitilmesi mümkün olmayan (akrep vb.) ve kendilerinden istifade edilmeyen hayvanların öldürülebileceklerini söylemektedir. Ancak kendilerinden istifade edilen otobur hayvanlar hiçbir gerekçeyle öldürülemezler. Eğer hayvanların nefisleri bedenlerinden ayrılıp kurtulabilselerdi o zaman onların öldürülmelerine de cevaz verilemezdi.⁹¹

Görülüyor ki Ebû Bekir er-Râzî, konuyu ahlâk çerçevesinde ele almakta ve hayvanların, ancak nefislerini kurtarmak ve onları özgürleştirmek için öldürülebileceklerini belirtmektedir. Böylece o nefsin bedenden ayrıldıktan sonra sadece ayrıldığı beden türünden olan bedenlere değil her tür bedene geçebileceğini de ortaya koymuş olmaktadır. Bu noktada Râzî, tenasüh anlayışını

⁹⁰ S.H. Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 387-390, "Ruh Göçü" md.

⁹¹ Bkz. Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 104-105; İbn Hazm *el-Fasl*, I, 90-91; M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, s. 103.

kabul etmek suretiyle İslâmî anlayıştan⁹² ve her bedenın bir nefsi olduğunu, nefsin bedenden bedene dolaşan bir seyyah olamayacağını söyleyen Aristoteles'ten⁹³ ayrılarak Pythagoras (m.ö. 580-500) ve Platon'u takip etmektedir.⁹⁴

1.2.3. İrade

“Bir şeyi elde etmeye çalışmak” anlamında Arapça “rvd” kökünden türemiş olan irade kelimesi sözlükte, arzu, ihtiyaç, aşırı istek, tercih etmek ve otlatmak için salıvermek gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁵

Günlük dilde ve filozoflar tarafından değişik şekillerde tanımlanan⁹⁶ iradeyi bir yeti (meleke) olarak; “bir takım motif ve sebeplere göre eylemi belirleme gücü”⁹⁷ ; “belli bir durum karşısında gerçekleştirilecek olan eylemi, herhangi bir dış zorlama ya da zorunluluk olmasızın, kararlaştırma ve uygulama gücü”⁹⁸ şeklinde ifade edebiliriz.

Ebû Bekir er-Râzî ise, iradeyi akıl ile hevâ ilişkisi çerçevesinde hevânın zıddı olarak ele almakta ve ahlâk felsefesinde ona özel bir önem vermektedir. Zaten Râzî ahlâk sahasında, daha sonra haz-elem konusunda da göreceğimiz gibi, akıl, irade ve tabiata dönüş şeklinde ifade edebileceğimiz üç temel ilkeye dayanmaktadır. Bu konudaki görüşünü şu şekilde ifade etmektedir: “...İnsanların hayvanlardan üstün olduğu ilk husus budur. Yani irade melekesidir... Bu, terbiye

⁹² İslâm düşüncesindeki “tenasüh inancı” hakkında geniş bilgi için bkz. Erkan Yar, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 142-157.

⁹³ Aristo'nun görüşleri için bkz. Aristoteles, **Ruh Üzerine**, s. 407b; M. Kaya, **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, s. 182; S.H. Bolay, **Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, s. 86.

⁹⁴ Bkz. Platon, **Fedon**, çev. Aziz Yardımlı-Deniz Canefe, İdea Yayınevi, İstanbul 1997, s. 67-68; Ayrıca bkz. M. Fakhry, **A History of Islamic Philosophy**, s. 101; Hilmi Ziya Ülken, **İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, Cem Yayınevi, İstanbul 1993, s. 34; M. Bayraktar, **İslâm Felsefesine Giriş**, s. 96. Said el-Endelûsî ise Râzî'nin tenasüh anlayışında Sabîilerin avam tabakasının görüşlerini benimsemiş olduğunu belirtmektedir. Bkz. Saidel- Endelûsî, **Tabakatü'l-Ümem**, Matbaatü'l-Katalokiyye, Beyrut 1912, s. 33.

⁹⁵ İbn Mansur, **Lisanu'l-Arab**, V, 365-368; R. İsfahani, **el-Müfredat**, s. 206-207.

⁹⁶ İrade kelimesinin tanımları hakkında geniş bilgi için bkz. H. Karaman, **Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi**, s. 45-47.

⁹⁷ S.H. Bolay, **Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, s. 229, “İrade” md.

⁹⁸ A. Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s. 469, “İrade” md.

edilmemiş, eğitilmemiş olan hayvanların kendi tabiatlarının yani tabîi eğilimlerinin çağırdıklarına uymaları, ona engel olamamaları ve o konuda düşünmemelerinden dolayıdır. Sen insanı aklın gerektirdiği şekilde kendi tabiatının isteklerini ortadan kaldırır ve onları terk eder bulduğun gibi, terbiye edilmemiş hayvanı, pisleyip pisliği üzerinde gidasını yemekten uzak durur bulamazsın. Aksine hayvan nefsinin gerektirdiğine engel olamaz ve bu konuda bir seçimde bulunamaz.”⁹⁹

Görülüyor ki Râzî, iradeyi bir meleke olarak ele almakta ve onu seçme, tercih etme, karar verme ve yapma gücü gibi anlamlarda kullanmaktadır. Ayrıca insanların diğer canlılardan akıl ve irade gücüne sahip olmaları nedeniyle üstün olduklarını belirtmektedir. Dolayısıyla da insan, aklını rehber edinip tabîi içgüdülerini sınırlandırarak kontrol altına alabildiği halde hayvan, tabîi temayüllerine (içgüdülerine) engel olamaz. Çünkü onun irade kuvveti yoktur. Oysa insanlar akıl ve iradeleri sayesinde nefislerinin arzulamasına rağmen kendileri için zararlı olabilecek olan şeylerden uzak durabilirler. Ancak Râzî terbiye edilmiş hayvanı bu değerlendirmelerinin dışında tutmaktadır.

Zekeriya er-Râzî’ye göre bunlardan (akıl, irade) akıl, daha temel olup irade sadece akıl tarafından kontrol edilebilir. Bu durumda insanın en büyük üstünlüğü iradeli ve düşünceli hareket etmesi ve bunlar sayesinde eğitilerek ahlâkî değerleri alabilme istidadında olmasıdır. İradeli hareketin ve akli fiillerin kaynağı ise beyin olmaktadır.¹⁰⁰

Râzî’nin bu görüşlerini kısmen de olsa Gazalî’de de görmek mümkündür. Çünkü Gazalî’de insanı diğer canlılardan ayıran ve üstün kılan özelliğin iradeye sahip olmaları olduğunu, insanların tutkularına karşı gelebildiklerini ve iradenin akıl tarafından sınırlandırıldığını belirtmektedir.¹⁰¹

Ebu Bekir er-Râzî’ye göre irade kuvvetine en kamil manada ancak faziletli filozof sahip olabilir. Avam, diğer canlılardan akıl ve irade gibi

⁹⁹ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 20 (İng. çev. s. 22).

¹⁰⁰ Râzî, *Kitabu’l-Mansûrî*, s. 6, 12.

özelliklere sahip olmaları yönünden daha üstün olduğu gibi, faziletli filozof da tam anlamıyla irade kuvvetine sahip olup hevâsına galip geldiği için avamdan üstün olmaktadır.¹⁰²

1.2.4. Akıl ve Hevâ

1.2.4.1. Akıl

*“Yasaklamak, engellemek, devenin ayağını bağlamak, korunmak ve tutmak”*¹⁰³ gibi anlamlara gelen akıl kelimesi, felsefî terminolojide, *“insandaki soyutlama yapma, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, farklılıkların ve benzerliklerin bilincine varma kapasitesi, çıkarsama yapabilme yeteneği”*¹⁰⁴ ve *“eşyanın sebeplerini yakalama melekesi”*¹⁰⁵ olarak ifade edilmektedir.

Ebû Bekir er-Râzî ise aklı, insanın bedenini yöneten ruhî kuvvetlerden biri olarak kabul etmekte ve yerinin beyin olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁶ Akla felsefî sisteminde büyük bir önem veren filozof, *“et-Tıbbu’r-Rûhânî”* isimli eserinin ilk bölümünü akıl konusuna ayırmıştır. Burada aklı, insana sağladığı üstünlükler açısından övmekte ve onun faziletlerinden bahsetmektedir.

Râzî akılla ilgili görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir: *“Akıl, Allah’ın bizdeki en büyük, bizim için en faydalı ve en değerli nimetidir. Akıl vasıtasıyla biz, akıl sahibi olmayan hayvanlara üstün olduk, onlara sahip olduk ... ve onları bize ve kendilerine faydalı olabilecek şekilde kullandık. Yine akıl vasıtasıyla biz, bizim durumumuzu yükselten, hayatımızı güzelleştiren, rahatlaştıran şeylerin hepsini*

¹⁰¹ Gazalî, *İhya*, III, 18-19; Ayrıca bkz. Mustafa Çağrı, *Gazâlî’ye Göre İslâm Ahlâkı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1982, s. 97-98.

¹⁰² Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 21.

¹⁰³ İbn Mansur, *Lisanu’l-Arab*, IX, 326-328; R. İsfahani, *el-Müfredat*, s. 341-342; Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, III, 1446-1447. “Akıl” kelimesinin Türkçe karşılığı “us”dur. Asım Efendi, *Ağs*, III, 1447; Hasan Eren ve diğerleri, *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1988, I, 34; II, 1516.

¹⁰⁴ A. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 28-29, “Akıl” md.

¹⁰⁵ S.H. Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 7, “Akıl” md.

¹⁰⁶ Râzî, *el-Medhalû’s-Sağir İla İlmi’t-Tıbb*, s. 114.

elde ettik. Akılla, isteklerimize ulaşırız. ... Onunla ulaşabileceğimiz şeylerin en büyüğü ve en faydalısı olan Allah'ın bilgisine ulaştık."¹⁰⁷

Görülüyor ki, Râzî burada aklın Allah'ın insana verdiği en büyük hediye olduğunu belirtmekte ve sağladığı faydalardan bahsetmektedir. Ona göre akıl, bu faydalarından dolayı iyi olarak kabul edilip övülmelidir,

Râzî'ye göre akıl insana kendisiyle hem bu dünyada, hem de ahirette her türlü menfaatleri ve faydaları elde etmesi için verilmiştir.¹⁰⁸ Bu durumda filozofa göre akıl, insanın ahlâki açıdan faydalanacağı pratik sonuçları elde etmesini sağlamaktadır. Bu fonksiyonuyla akıl, daha çok pratik akıl olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak bu pratik akıl, sadece bu dünyada değil öte dünyada da yararlı olacak ahlaki sonuçların elde edilmesini sağlayan bir yeti olmaktadır.¹⁰⁹ Ayrıca onun bu ifadelerinin ahiretin varlığına inandığını ve onu kabul ettiğini göstermesi açısından önemli olduğu kanaatindeyiz.

Ebû Bekir er-Râzî aklın bir diğer görevinin de, nefsi maddeye olan bağımlılığından kurtarmak ve ona bu dünyanın onun gerçek yeri olmadığını, yanlışlıkla bu maddî alemde bulunduğunu, gerçek yerinin makulat alemi olduğunu hatırlatmak olduğunu ifade etmektedir. Zaten filozofa göre, nefsin kendi gerçek dünyasını hatırlamasının ve bu madde aleminde kaldığı sürece elemenden kurtulamayacağını bilmesinin nedeni de akıl olmaktadır.¹¹⁰

Filozofa göre eğer aklımız olmasaydı o zaman hayvanlar, akli gelişip olgunlaşmamış çocuklar ve akıllarını kaybetmiş olan deliler gibi olurduk. Çünkü bizi onlardan farklı ve üstün kılan, akıl yetisine sahip olmamızdır.¹¹¹ Ancak akıl sadece insanı ona sahip olmayan diğer canlılardan ayıran bir özellik ya da onun

¹⁰⁷ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 18 (İng. çev. s. 20-21).

¹⁰⁸ Râzî, *Age*, s. 17.

¹⁰⁹ Her ne kadar Râzî'deki bu pratik akıl, tikel olaylardan insanı mutluluğa götürecektir sonuçlar çıkarması açısından Kant'ın pratik aklına benzetilebilirse de, birçok noktada ondan ayrılmaktadır. Örneğin Kant, pratik akıllı saf aklın gölgesinde değerlendirmekte, onun ulaştığı sonuçları nesnellik açısından değerlendirmektedir. Kuşkusuz Râzî'de böyle bir değerlendirme bulmak mümkün görünmemektedir. Kant'ın bu konudaki görüşleri için bkz. İmmanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1994, s. 130-132.

¹¹⁰ N. Hüsrev, *Zadu'l-Musafirin*, s. 285-286.

dünyayı anlamasını ve tabîi kuvvetlerini çalıştırmasını sağlayan bir güç değildir. Aynı zamanda nefisteki yönetici prensiptir. Hevâdan kaynaklanan nefsanî arzuları bastırmayı ve karakter ıslahını da sağlamaktadır.¹¹²

Görülüyor ki Râzî, ortaya koyduğu sonuçlardan hareketle akıl hakkında değerlendirme yapmakta ve sağladığı faydalardan, üstünlüklerden dolayı onu yüceltmektedir. Ancak o, akılı bu derece yüceltmesine rağmen teoriye hasredilmiş olan bir hayat idealini de iyi olarak kabul etmemektedir.

Râzî'ye göre akılı bu önem ve değerinden dolayı bulunduğu mertebeden aşağı indirmemeliyiz. Yani onu hâkimken mahkum, tâbî olunanken tâbî olan yapmamalıyız. Aksine bütün eylemlerimizde akla müracaat ederek onun öngördüğü şekilde harekette bulunmalıyız.¹¹³

Bazı Sünnî ve İsmailî düşünürler, Zekeriya er-Râzî'nin akılla ilgili bu görüşlerinin sadece bir kısmını alarak onun Allah tarafından insanlara bir peygamber gönderilmesine gerek olmadığı görüşünde olduğunu, yani nübüvveti kabul etmediğini iddia etmektedirler. Bu düşünce sahiplerine göre akılı mahkum ve tâbî olan yapmak ancak bir dinin hâkimiyetine girmekle olmaktadır. Dolayısıyla da burada Râzî, dinin hâkimiyeti altına girmemek, yani herhangi bir peygambere bağlanmamak gerektiğini söylemektedir. Yine bu iddia sahiplerine göre, akılla elde edilmek istenen her şey elde edildiği için de dine ve peygamberlere gerek yoktur.¹¹⁴

Her ne kadar Râzî'nin akla bu kadar vurgu yapması, ilk bakışta onun akıldan başka doğru yolu gösteren bir kılavuz veya doğru hükümde bulunacak bir otorite bulunmadığı görüşünde olduğunu ima ediyorsa da, gerçekte filozofun "et-Tıbbu'r-Rûhânî"ye akılı bu derece överek girmesinin, bu eserin tamamı incelendiğinde görüleceği üzere, akıl ile hevâ arasındaki kutuplaşmayı dile

¹¹¹ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 18.

¹¹² M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, s. 71.

¹¹³ Râzî, *Age*, s. 18. Goodman Râzî'nin akılı bu kadar övmesinden hareketle onun hedonizminin arkasında Platoncu bir akıl sevgisinin bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. L.E. Goodman, "The Epicurean Ethic", s. 10; amlf, *Jewish and Islamic Philosophy*, s. 49.

¹¹⁴ Bkz. A. Bedevi, *Min Tarihi'l-İlhâd*, s.202-203; amlf, "Muhammed Ibn Zakariyya al-Râzî", I, 445-446; M. Mohaghegh, "Notes on the "Spiritual Physic" of Al-Râzî", s. 8-9.

getirmekten öte bir amacı yoktur. Çünkü ona göre akıl ile hevâ birbirinin karşıtı olmakta ve hevâ akli amacına ulaşmaktan alıkoymaktadır. Söz konusu eserinde bu ilişki üzerinde detaylı olarak durmaktadır. Akılla ilgili olan bu ifadelerinin hemen arkasından şöyle söylemektedir: “*Hevâyı akla musallat etmemeliyiz. Çünkü hevâ, aklın afeti ve bulandırıcısıdır, onu yol, amaç ve doğrultusundan saptırır.*”¹¹⁵ Bütün bu ifadelerini birlikte değerlendirdiğimizde Râzî’nin akli “*hâkimken mahkum, tâbi olunanken tâbi olan yapmamalıyız*” derken gerçekte nefsanî arzulara hükmeden bir konumda olan akli, hevâyâ tâbi kılarak onun kontrolü altına vermememiz gerektiğini vurguladığını ve akli hevâ ve şehveti bastıran bir otorite olarak ele alarak yücelttiğini görüyoruz. Yoksa akli herhangi bir dine veya dînî otoriteye tâbi kılmak suretiyle mahkum etmemeliyiz dememektedir.¹¹⁶

Yine Râzî’nin akılla ilgili olan bu ifadeleri onun akli her halükarda hükmeden, rehberlik eden ve yegane bilgi kaynağı olan olarak kabul ettiği anlamına da alınmamalıdır. Çünkü filozof “*es-Sîretü’l-Felsefiyye*” isimli eserinde ahlâkî hayatın, yani filozofça yaşamının önderi olarak “*imamımız*” dediği Sokrates gibi filozofça yaşama idealini kendi hayatında gerçekleştirmiş olan kişileri göstermektedir.¹¹⁷ Bu durum onun aklın zaman zaman Sokrates gibi bilge kişiden sevk ve ilham almaya ihtiyâç duyduğu görüşünde olduğunu ortaya koymaktadır.

Bütün bunlardan sonra diyebiliriz ki, Râzî ahlâk felsefesinde ne Sünnî İslâm’ın nübüvvet veya İsmailîlerin imamet öğretilerini saf dışı etmek, ne de İslâm ahlâk felsefesindeki akıl anlayışı ile uzlaştırmak için böyle bir akıl anlayışı ortaya koymuş ve akli bu derece yüceltmıştır.¹¹⁸ Aksine o, “*et-Tıbbu’r-Rûhânî*”de akli, hevânın karşısına onun karşıtı olarak koymuş ve aklın hevâyı kontrol altına alma, nefsanî arzulardan kaynaklanan kötülükleri engelleme ve onları ortadan

¹¹⁵ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 19 (İng. çev. s. 21).

¹¹⁶ Râzî’nin akılla ilgili sözlerini ele alan Mehdi Mohaghagh ise, onların Allah’ı tanımanın akıl ve düşünce ile değil imamın öğretileri ile olabileceğini ve bundan dolayı da imamın öğretilerinin okunması gerektiğini ifade eden İsmailiye bilginlerine karşı söylenmiş olabileceğini belirtmektedir. Bkz. Mehdi Mohaghagh, “*Râzî der Tıbb-ı Rûhânî II*”, *Mecelle-i Danışgede-i Edebiyat*, Tahran 1967, sy.3, vol.14, s.392.

¹¹⁷ Râzî, *es-Sîretü’l-Felsefiyye*, s. 99-100.

kaldırma noktasındaki fonksiyonuna işaret etmiştir. Bu durumda onun övdüğü akıl, hevânın etkisini ortadan kaldıran akıl olmaktadır.¹¹⁹

Söz konusu bu anlayış Râzî'nin dönemine yabancı değildir. Çünkü onunla aynı dönemde yaşamış olan ilk sufilerden Hakim et-Tirmizi (v.320) de akıl Allah'ın kullarına bir ikram olarak verdiğini kabul etmekte ve hevâ ile akıl birbirinin karşıtı olarak ele almaktadır.¹²⁰

1.2.4.2. Hevâ

Ebû Bekir er-Râzî'nin ahlâk felsefesindeki merkezi kavramlardan biri de "hevâ"dır. "*Arzu, istek, nefsin tabiatın gereğine meyletmesi*"¹²¹ gibi anlamlara gelen "hevâ" kavramını Râzî, insanın maddî/hissî/tabîî yönünden kaynaklanan her türlü gazabî ve özellikle de şehvî arzu ve eğilimlerini kapsayacak şekilde kullanmıştır.¹²² Dolayısıyla biz de hevâ yerine zaman zaman, nefsânî arzular, şehvî tutkular ve tabîî istekler/dürtüler gibi kavramları kullanacağız.

Filozof "et-Tıbbu'r-Rûhânî" isimli eserinde "hevâ" konusuna müstakil bir bölüm ayırmış olup, hevânın kontrol altına alınması, engellenmesi, bastırılması ve hâkimiyet altına alınması anlamında "kamu'l-hevâ" (hevanın bastırılması), "radu'l-hevâ" (hevanın kontrol altına alınması), "muğalebetü'l-hevâ" (hevaya galip gelmek) ve "zemu'l-hevâ" (hevanın engellenmesi) gibi kavramlar kullanmıştır.¹²³

¹¹⁸ Krş. İ. Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 165-166.

¹¹⁹ Krş. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 18-21. Cabiri Râzî'nin burada övdüğü aklın, hermetik arınma işlemi çerçevesinde hevânın etkisini kırma gereğini savunan "atıl akıl" olduğunu belirtmektedir. Bkz. M.A. Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 227.

¹²⁰ Bkz. Hakim et-Tirmizi, "*Kitabu'l-Akl ve'l-Hevâ*", nşr. Ahmet Suphi Fırat, "*Al-Hakim al-Tirmidî ve Kitab al-Aql wa'l-Hawa Risalesi*" (içinde), *Şarkiyat Mecmuası*, V, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1963, s. 119-133.

¹²¹ R. İsfahani, *el-Müfredat*, s. 548; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991, s. 219.

¹²² Râzî, *Age*, s. 20-21.

¹²³ Bkz. Râzî, *Age*, s. 20-32. Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki, Zekeriya er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-Rûhânî*'ni dikkate alarak aynı isimle bir eser yazmış olan İbnu'l-Cevzi, söz konusu eserinde Râzî'nin "dizginini çekmek, idare etmek, engellemek" anlamındaki "zem" kelimesini "yerme, kötölemek, eleştirmek" anlamındaki "zem" kelimesi ile karıştırmış ve dolayısıyla "hevânın boyun eğdirilmesi, engellenmesi" anlamındaki "zemu'l-hevâ" tabirini değil de "hevânın kınanması, kötülenmesi" anlamındaki "zemu'l-hevâ" tabirini kullanmıştır. (İbnu'l-

Râzî hevâyı kötü ve kötülüğün kaynağı olarak kabul etmekte olup onu aklın karşısına koymaktadır. Hatta o daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, haset, cimrilik, öfke, yalan vb. bütün kötü alışkanlıkların hevâdan, itidal, cömertlik, adalet vb. bütün iyi alışkanlıkların ise akıldan kaynaklandığını ifade etmektedir.¹²⁴ Filozof bütün faziletleri akla, kötü alışkanlıkları ise hevâyâ isnat etme noktasında Platonve Galen'den etkilenmiş olabilir.¹²⁵ Daha sonra Gazâlî de hevâyı aklın karşısına koymuş ve kalp hastalıklarının hevâyâ uymaktan kaynaklandığını belirtmiştir.¹²⁶

Râzî nefsanî arzuyu (heva) tasvir etmek ve mahiyetini ortaya koymak için hayvan ve çocuk örneği vermektedir. Çünkü hevâyâ hâkim olma noktasında ikisi de aynı konumdadır. Hayvan, insan gibi hevâsını sınırlandırma ve tabiatının çağrılarına muhalefet etme yetisine sahip olmadığı için nefsinin isteklerine engel olamaz ve bu konuda bir seçimde de bulunamaz. Örneğin bağırsakları sıkıştırdığında ve önüne yiyecek konduğunda bu ihtiyaçlarını tatminden sakınan bir hayvana rastlanmaz. Çocukların durumu da bundan pek farklı değildir. Çünkü her ikisinde de tabî eğilimlerini denetleyen ve kontrol altına alan bir mekanizma bulunmamaktadır.¹²⁷ Bu da gösteriyor ki, Râzî'ye göre, akla sahip olmadığı için nefsanî arzularını kontrol altına alamayan hayvan ve çocukla, akla sahip olduğu halde onu kullanarak şehvî tutkularına hâkim olamayan kişi arasında hiçbir fark yoktur. Onun hevânın mahiyetini ifade etmek için verdiği "hayvan ve çocuk örneği" bize Galen'i hatırlattığı söylenebilir.¹²⁸

Cevzi, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 5-7). Daha sonra bu hatasında ısrar edip onu ilerleterek "Zemmu'l-Hevâ" isimli bir de eser yazmıştır. Bkz. İbnu'l-Cevzi, *Zemmu'l-Hevâ*, neşr. Mustafa Abdülvahid, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

¹²⁴ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 33; Ayrıca bkz. M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, s. 74; M. Mohaghegh, "Notes on the 'Spiritual Physic' of Al-Râzî", s. 9-10.

¹²⁵ Krş. Platon, *Cumhuriyet*, çev. Saffet Ergin, Türk kültür Yayınevi, İstanbul 1950, s. 440e; amlf, *Devlet*, s. 129; M. Mohaghegh, *Agm*, s. 9.

¹²⁶ Gazâlî, *İhya*, III, 148-149; M. Çağrı, *Gazâlîye Göre İslâm Ahlâkı*, s. 103.

¹²⁷ Râzî, *Age*, s. 20-21.

¹²⁸ Galen'in bu konudaki görüşleri için bkz. Calinus, "Kitabu'l-Ahlâk", s. 41-42.

1.2.4.3. Akıl-Hevâ İlişkisi

Râzî'nin ahlâk felsefesindeki önemli konulardan biri de akıl-hevâ ilişkisi ya da kutuplaşmasıdır. Bu, akıllı bütün iyi alışkanlıkların, erdemlerin, hevâyı da kötülüklerin kaynağı olarak görmesinden dolayı önem arz etmektedir.

Akıl ve hevânın mahiyetleri ile akıllı tercih edenlerin elde edecekleri faydaları ve hevâyı uyanların karşılaşacakları zararları ayrıntılı olarak anlatan Râzî, böylece insanları nefsanî arzu ve istekleri ile mücadele etmeye ve akıllarının çağırıklarına uymaya davet etmektedir. Ayrıca akıl ile hevâ arasındaki bazı farkları da belirtmektedir.

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre akıl, başlangıçta nefse elem verse ve zor gelse de, her zaman sonuç itibarıyla en üstün ve en faydalı olanı tercih etmektedir. Zira akıl tercihlerinde mevcut durumdan ziyade ilerisini dikkate almaktadır. Hevâ ve tabîî dürtüler ise, devamlı mevcut durumu veya en yakın olanı nazarı itibara almakta ve ona göre tercihte bulunmaktadırlar. Sonuçta elde ettiği hazdan daha fazla elem ve sıkıntıyla karşılaşp karşılaşmayacağını dikkate almamaktadır. Dolayısıyla Râzî'ye göre nefsanî arzular ve tutkular, insanları kısa vadeli ve mevcut lezzetlere yöneltmekte, düşünceleri için zaman vermeksizin acele karar vermelerini temin etmeye çalışmaktadırlar. Akıl ise tabiat ve nefsanî arzular gibi dünyevî hazları seçmemizi değil, manevî ve üstün hazlara yönelmemizi istemektedir.¹²⁹ Hevânın bu durumunu “remed” denen bir tür göz hastalığına yakalanan ve gözünü kaşıyarak güneş altında oynayan çocuğun durumuna benzettirmektedir. Zira söz konusu çocuk, hastalığın artıp kendisine kat kat daha fazla elem vermemesi için gözünü kaşımaması ve güneş altında oynamaması gerektiği halde ileride karşılaşacağı acı ve elemeleri değil de gözünü kaşıymaktan ve güneşte oynamaktan dolayı şu anda aldığı hazzı dikkate alarak yapmaması gerekenleri yapmaktadır. İşte hevânın durumu da aynen bunun gibidir.¹³⁰

Râzî aklın insana doğru karar verebilmesini sağlamak için hem lehinde, hem de aleyhinde olanı bildirdiğini, hevânın ise sadece lehinde olanları bildirip

¹²⁹ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 21-22, 89; amlf., *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 101.

aleyhinde olanları görmezlikten geldiğini belirtmektedir. İşte bundan dolayı insan, -çok az bile olsalar- yaptığı iyilikleri gerçekte olduğundan kat kat daha fazla görüp gösterirken, kötülükleri ve hatalarını -iyiliklerinden daha fazla bile olsalar- gerçekte olduklarından çok az görmekte ya da tamamen görmezlikten gelmektedir. Bu ise kararları noktasında insanı yanıltmaktadır. Bunu çok iyi tespit eden Râzî, akıllı insanın daha ziyade lehinde gözüken meselelerle ilgili kararlarını sorgulaması, bunların hevâdan kaynaklanmış olabileceğini hesaba katması ve bütün ihtimalleri dikkate alıp ayrıntılı bir şekilde tetkik ettikten sonra eyleme geçirmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹³¹

Ayrıca Râzî'ye göre akıl, her hangi bir konuda karar verirken gerekçelerini de ortaya koymakta ve insanları mantıki olarak ikna etmektedir. Hevâ ise, kararları noktasında akıl gibi mantıki deliller sunmamakta olup insanı uygun görme ve meyille ikna etmeye çalışmaktadır. Filozof bu noktada bazen hevânın da aynen akıl gibi çeşitli mantıki deliller ileri sürebileceğini ancak onun delillerinin karışık olup açık-seçik olamayacağını belirtmektedir. Buna örnek olarak devamlı surette içki içip sarhoş olan ile sakal ve bedeninin her hangi bir yeri ile oynayan insanın durumunu göstermektedir. Filozofa göre bu kişilere hareketlerinin nedenleri sorulduğunda meyil ve uygun görmeden başka kabul edilebilir gerekçeler ve tatmin edici cevaplar ortaya koyamazlar. Her ne kadar bazı deliller getirmeye çalışsalar da itirazla karşılaştıklarında hemen bocalamaya başlarlar.¹³² Râzî bu konudaki görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir: *"Akıldan kaynaklanan düşünce, nefsin kötü görüp yüz çevirmesine rağmen açık bir delil ve geçerli bir mazeretten dolayı tercih edilirken, hevâdan kaynaklanan düşünce açık bir delil ve geçerli bir mazeretten dolayı değil de nefiste oluşan bir tür meyil, uygun görme ve sevgiden dolayı tercih edilmekte ve benimsenmektedir."*¹³³ Görülüyor ki, aklın neden olduğu hüküm mantıki ve tutarlı gerekçelere

¹³⁰ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 22.

¹³¹ Râzî, *Age*, s. 89.

¹³² Râzî, *Age*, s. 89-90.

¹³³ Râzî, *Age*, s. 94 (İng. çev. s. 105).

dayanırken tabîi dürtülerden kaynaklanan düşünce ise, sadece kişinin nefsinde oluşan bir temayülden dolayı kabul edilmektedir.

Aklın kararları ile hevânın kararları arasındaki farkı bu şekilde ortaya koyan Râzî, nefsanî arzuların düşünceye galip gelmesini kötü bir durum olarak görmekte, hatta hevânın akla galip gelmesinden ve felsefe ehlinin de bu durumdan kaçınmamasından daha fazla hiçbir şeye hayret etmediğini belirtmektedir.¹³⁴

Râzî, akıl ile hevâ arasındaki farkları ifade ettikten sonra, bütün bunların insanların hevâyâ ve ona tâbi olmaya karşı dikkatli olmalarının zorunlu olduğunu gösterdiğini belirtmek suretiyle¹³⁵ amacının, kişilerin akıl ile hevâ mücadelesinde aklın tarafında yer alarak akli tâbi olunan hevâyı da tâbi olan yapmalarına yardımcı olmak olduğunu açıkça ortaya koymuştur.

Ancak bu noktada filozofun ne aklın bizatihi iyi ve ne de hevânın bizatihi kötü olduğu görüşünde olmadığına dikkat edilmelidir. Çünkü o iyilik ve kötülüğü her ikisinin soyut varlıklarına isnat etmemektedir. Dolayısıyla akıl, akıl olduğu için iyi olmadığı gibi hevâ da hevâ olduğu için kötü değildir. Aksine her ikisi de sonuçta meydana getirdikleri durumlara göre iyi veya kötü olmaktadır. Bu anlamda akıl, ortaya koydukları ile hayatımızı güzelleştirdiği, bize bir çok fayda sağladığı, amaçlarımıza ulaşmamıza yardımcı olduğu ve özellikle de bizi Allah'ın bilgisine ulaştırdığı için değerli ve iyi olmaktadır. Hevâ ise, bize bu faydaları sağlayan akli yolundan saptırabildiği, devre dışı bırakabildiği ve böylece de gayelerimize ulaşmamızı engelleyebileceği için kötü olmaktadır.¹³⁶ Filozofun herhangi bir şeyi ahlâkî anlamda iyi veya kötü olarak değerlendirirken sonuçtan hareket etmekte olduğunu burada bir kez daha görmekteyiz.

Zekeriya er-Râzî'ye göre nefsanî arzuları akla hâkim kılmamalıyız. Aksine akıl şehvî tutkular üzerinde egemen olmalıdır. Çünkü daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, hevâ akli istikametinden saptırmakta ve onun doğru karar vermesine engel olmaktadır. Bundan dolayı filozof, tutkuları akla tâbi kılmak ve

¹³⁴ Râzî, *Kitabu's-Şukuk*, s. 5.

¹³⁵ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 90.

¹³⁶ Bkz. Râzî, *Age*, s. 18, 19; amlf, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 100.

onları kontrol altına alıp disipline etmek gerektiğini belirtmektedir. Ancak böyle yapan insanlar aklın kendisini ulaştırmak istediği aydınlığa ulaşarak mutlu olur.¹³⁷ Aklı hevâya tâbi kılan, yani tutkularının kontrolü altına giren insanlar ise, çeşitli elem ve sıkıntılar içinde kalacakları için mutluluğa ulaşamazlar.¹³⁸ Böylece filozof, mutluluğa ulaşmakla hevânın hâkimiyetinden kurtularak aklın hâkimiyetine girmek ve hevâyı akla tâbi kılmak arasında vazgeçilmez bir ilişki kurmaktadır. Zaten Zekeriya er-Râzî'nin ahlak anlayışının temelinde de insanın dengeli bir kişiliğe ve hayata ulaşabilmesi için aklın tutkular üzerinde hakim olması yatmaktadır.

Râzî'nin hevânın kontrol altına alınması, ona uyulmaması ve aklın hevâya tâbi kılınmaması yönündeki bu düşüncelerinin Kuran'daki ayetlere¹³⁹ uyduğunu söyleyebiliriz. Bu durum filozofun zaman zaman dînî metinleri de dikkate aldığını, ya da bu metinlerin etkisinde kaldığını göstermekte olsa gerek.

1.2.4.4. Hevânın Kontrol Altına Alınması

Ebû Bekir er-Râzî, kötü alışkanlıkların meydana gelmesine neden olan hevânın kontrol altına alınarak sınırlandırılmasına özel bir önem vermiştir. Ona göre nefsanî arzuları engellemek ve onlara hâkim olmak her akıl sahibi kişiye, her düşünceye ve her dine göre zorunludur. Ayrıca ahlâkın düzeltilmesi noktasında en fazla ihtiyaç duyulan şey de nefsanî arzuları kontrol altına almak ve tabîî temayüllere muhalefet etmektir.¹⁴⁰ Bu aynı zamanda erdemli ve şerefli bir davranıştır. Çünkü dıştan herhangi bir zorlama ve etki olmaksızın bütün insanların tabiatında doğal olarak bulunan hevâ, sonuçta nelerin olabileceğini düşünmeksizin tatmin olmak istemekte olup bütün kötülüklerin de kaynağıdır. Yine aklı harap ederek insanın dünya ve ahirette kurtuluşa ulaşmasını da engellemektedir.

Ayrıca filozofa göre, her fazilet iki reziletin ortasıdır ve bu dengeye de ancak tutkuları yenip aklın buyruğuna göre yaşamakla ulaşılır. Dolayısıyla da

¹³⁷ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 18-19.

¹³⁸ Râzî, *Age*, s. 63.

¹³⁹ Kur'an-ı Kerim, Nisa, 4/135; Sâd, 38/26; Naziat 79/40.

¹⁴⁰ Râzî, *Age*, s. 20, 31.

nefsanî arzu ve isteklere hâkim olmak ve onlardan uzak durmak hem en büyük ahlâkî fazilet, hem de ahlâkî faziletlerin kazanılmasının yegane vasıtasıdır. Akıllı kimsenin yapması gereken şey de bundan başka bir şey değildir.¹⁴¹ Ancak bu fazileti kazanmak, yani hevâyı tam olarak nefsi nâtıkaya itaat ettirmek kolay bir iş değildir. Bunu gerçekleştirmek isteyen kişi zor bir işe talip olmuş oluyor.

Râzî tabîî temayüllere göre hareket etmenin ve şehveti tatminin üstün bir fazilet olmadığını ifade etmektedir. Ona göre eğer böyle olsaydı, yani onları tatmin etmek ahlâkî bir fazilet olarak kabul edilseydi o zaman insan bu konuda hayvanlardan eksik ve geride olmazdı. Ve yine azgın nefsi olanlar ölümsüz varlıklardan, hatta haz ve şehvet sahibi olmayan Allah'tan bile daha faziletli olurlardı. Halbuki asıl üstünlük Allah'ın insandaki en büyük nimeti olan aklı kullanarak geliştirmede ve nefsin arzu ve isteklerine muhalefet etmededir. Bu durumda insanın yapması gereken şey, aklını kullanarak şehvî arzu ve isteklerini sınırlandırıp kontrol altına almak ve düşünme kapasitesini geliştirmektir.¹⁴²

Diğer taraftan Râzî'ye göre tamamen insanî nefsi tatmin etmek de mümkün değildir. Çünkü nefis devamlı olarak sahip olamadıklarını arzular ve elde etmiş olduklarını kaybetmekten de korkar. Öyle ki eğer insan dünyanın yarısına sahip olsa o zaman nefis, ölümsüz ve ebedi olmayı arzulayarak yerde ve gökte ne varsa hepsinin bilgisine ulaşmak ister. Dolayısıyla hiçbir zaman istediklerini tamamen elde etmiş olmaz.¹⁴³ Bunlar aynı zamanda insanın hayvanlardan daha az haz elde etmesinin de nedenleri olmaktadır. Filozofun insan nefsinin doyumsuz olduğunu gösteren bu cümleleri, Hz. Peygamber'in, daha önce ifade ettiğimiz, "*insanoğlunun altınlarla dolu bir vadisi olsa, yine altınlarla dolu başka bir vadisinin olmasını arzular*"¹⁴⁴ şeklindeki hadisini hatırlatmaktadır. Bunun Râzî'nin din ve dînî metinlerle olan ilişkisini belirleme noktasında önemli olduğunu düşünmekteyiz.

¹⁴¹ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 21-22, 33; Ayrıca bkz. M. Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy*, s. 33; L.E. Goodman, *"The Epicurean Ethic"*, s. 8.

¹⁴² Râzî, *Age*, s. 25.

¹⁴³ Râzî, *Age*, s. 26.

¹⁴⁴ Buhari, *el-Camiu's-Sahih*, Rıyak 10.

İşte bütün bunlardan dolayı Zekeriya er-Râzî, insanı eğitmeye şehvî arzuları disipline etmek ve onları kontrol altına almakla başlanmasını önermekte ve hevânın nasıl kontrol altına alınabileceğini, bu konuda nelere dikkat edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ancak Râzî, nefsanî arzu ve isteklerle mücadele etme noktasında sert ve katı bir metot değil, ılımlı ve mutedil bir yol tavsiye etmiştir.¹⁴⁵ Hevânın kontrol altına alınması noktasında tedrici bir yol izlenmesi gerektiğini belirtmesi de bunu göstermektedir.

Bu anlamda Ebu Bekir er-Râzî, öncelikle kolayca kontrol edilebileceklerden başlanması ve aklın gerektirdiği arzuların bir kısmının terk edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Sonra da, nefsanî arzu ve istekleri kötü görüp onlardan uzaklaşmak nefiste iyice yerleşip bir alışkanlık ve yerleşik bir karakter haline gelinceye kadar bu mücadeleye devam edilmelidir. Zaten ulaşılmak istenen de bu noktadır. Çünkü bu duruma ulaşılmca artık insan gayri ihtiyari olarak iyi hareketlerde bulunur. Bu şekilde tedrici bir yol takip edilirse hem hevâ ile yapılan mücadelede daha az elem hissedilir, hem de alıştırma alıştırma yapıldığı için, şehvetin nefiste yerleşmesinin engellenmesi kolay olur ve bu konuda başarıya ulaşılabilir.¹⁴⁶

Zekeriya er-Râzî, şehvî arzuları kontrol altına alırken aşırıya kaçmamaya dikkat edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Nefsanî arzuların bastırılması insanın hayatını altüst edecek ve onu büyük bir zarara uğratacak şekilde olmamalı, aksine ifrat ve tefritten kaçınılarak orta bir yol takip edilmelidir.¹⁴⁷ Ona göre bu konuda belirleyici kriter, daha önce ifade ettiğimiz gibi, akıl ve adalet anlayışıdır. Dolayısıyla onların onaylamadığı hiçbir şey yapılmamalıdır. Filozofun burada mutedil bir metot takip etmiş olduğunu görmekteyiz.

¹⁴⁵ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 100. Goodman Râzî'nin heva ile mücadele noktasında Platoncuların sert ve katı metotlarını takip ettiğini, ancak bazı noktalarda onların bu metotlarının uygulanamaz olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir. Bkz. L.E. Goodman, "The Epicurean Ethic", s. 18.

¹⁴⁶ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 32.

¹⁴⁷ Râzî, *Age*, s. 31.

Ayrıca insan ilk başta nefsanî arzularını kontrol altına almaktan dolayı elem ve acı duyabilir. Fakat akıllı kimse sonuçta şu anda hissettiği elemenden daha fazla haz ve lezzet elde edeceğini bilerek bu yöndeki çabalarına devam etmelidir.¹⁴⁸

Bu noktada Râzî, insanların tabiat ve mizaçları ile sosyal ve psikolojik yapıları birbirinden farklı olduğu için hevâyı kontrol altına almaya çalışırken hissedilen elemin her insanda aynı oranda olmayacağını söylemektedir. Çünkü insanların elde edecekleri acı, sıkıntı ve elemeler bu özellikleriyle ilişkilidir. İşte insanların durum ve şartlarındaki bu farklılıktan dolayı bazı insanların dayanma gücü diğerlerinden daha fazla olabilmektedir. Bu anlamda fakir halk çocuklarının gayet rahat bir şekilde kullandığı giyecek ve yiyeceklere zenginlik içinde büyüyen çocuklar tahammül edemezler. Çünkü onların o ana kadar ki yaşam tarzları buna müsaade etmemektedir. Böyle olmasına rağmen bu kişiler alışageldiklerine uymayan şeylere katlanmak zorunda kalırlarsa da bundan büyük oranda elem duyarlar. Halbuki aynı şeylere fakir halk çocukları katlandığında onlardan elem değil haz elde ederler. İşte bu farklılık insanların yaşam tarzlarının, alışkanlıklarının ve psikolojik durumlarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır.

İnsanlar arasındaki bu tür farklılıkları dikkate alan Zekeriya er-Râzî, hevânın sınırlandırılması noktasında herkese eşit yükümlülükler yüklenmemesi gerektiğini belirtmektedir. Bu konuda kişilerin tabiat ve mizaçları ile sosyo-psikolojik şartları dikkate alınmalıdır. Çünkü eğer insanlardan bu farklılıklar dikkate alınmaksızın aynı şeyler istenirse o zaman yaratılışları, alışkanlıkları ve sosyal yapılarının farklı olması dolayısıyla bazılarında çok kolay bir şey, bazılarında ise, çok zor ve sıkıntılı bir şey istenmiş olabilir. Filozof bu anlamda hükümdar çocuklarından normal halk çocuklarının hayatlarına göre yaşamalarının istenmemesini, istenmek zorunda kalındığında ise tedrici bir şekilde yavaş yavaş bu hayata alıştırmaları gerektiğini söylemektedir.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 32.

¹⁴⁹ Râzî, *es-Siretü'l-Felsefiyye*, s. 106.

Görülüyor ki, Râzî ahlâk eğitiminde, yani insanın sahip olduğu kötü alışkanlık ve davranışları ortadan kaldırma noktasında, hem insanların sosyo-kültürel farklılıklarının ve fiziksel-psikolojik özelliklerinin dikkate alınmasının, hem de tedrici bir metot takip edilmesinin gerekli olduğunu belirtmektedir.

Râzî'ye göre insanın, nefsanî arzularını kontrol altına alırken veya serbest bırakırken kazanacağını düşündüğü yerde kaybetmemesi ve haz elde edeceğini düşündüğü yerde de elem elde etmemesi için iyice düşündükten sonra bir karar vermesi gerekir. Hiçbir şekilde ihtiyatı elden bırakmamalı ve kendisi için avantajlı ve sonuç itibarıyla daha iyi olanı tercih etmelidir. Hevâ serbest bırakıldığında elde edilecek olan elemin, sınırlandırılmaya ve kontrol altına alınmaya çalışıldığında karşılaşılabilecek olan sıkıntı ve elemelerden daha az olacağından emin olunmadığı zaman ihtiyatlı olmanın bir gereği olarak şehvî arzu tamamen ortadan kaldırılmalıdır. Hevâyı serbest bırakmaktan dolayı elde edilecek olan elemin az veya çok olacağı hususunda herhangi bir şüphe meydana geldiğinde ise şehvet kontrol altında tutulmalıdır.

Ayrıca nefsanî arzuyu engellemekten dolayı meydana gelen acı ve elem ile onu tatmin etmekten dolayı oluşan elemin tamamen birbirine denk olması durumunda bile hevânın kontrol altında tutulması tercih edilmelidir. Çünkü ilerde hissedilmesi zorunlu olan elemi beklemekten hemen şu anda aynı elemi tatmak daha iyi ve daha karlıdır. Zira insan ilerde olması kaçınılmaz olan elemi beklerken onu düşündükçe sıkıntı ve huzursuzluk duyar. Hatta Râzî'ye göre maddî hazların eleme dönüşmeyeceğini sezdiğimiz durumlarda bile temkinli davranarak şehvetlere dalmamak ve nefsi ilerde meydana gelebilecek olan sıkıntılı ve zorlu durumlara karşı alıştırmak, bağışıklı hale getirmek için şehveti bastırmamız yerinde olacaktır.¹⁵⁰

Görülüyor ki Râzî, ancak ilerde elde edilecek olan hazzın elemiden fazla olacağını kesin olduğu durumlarda hevânın serbest bırakılmasına yani tatmin edilmesine izin vermektedir. Onun bu görüşünün Epiküros'ü hatırlattığını söyleyebiliriz. Çünkü girişte belirtildiği gibi, Epiküros'e göre de ilerde daha

büyük bir acı doğuracaksa hazdan vazgeçmeli ve vereceği daha büyük bir haz için de eleme katlanılmalıdır. Hevâ konusunda bu kadar ihtiyatlı hareket etmesi, nefsanî arzu ve tabîî dürtüleri ne kadar kötü gördüğünü açıkça göstermektedir.

Râzî'nin nefsanî arzular konusunda bu kadar temkinli hareket etmesi bir realiteye de işaret etmektedir. Buna göre devamlı olarak tabîî dürtülerini ve şehvî arzularını tatmin eden kimse, sonuçta bu işten zevk almadığı ve nefsanî arzular tabiatında yerleştiği için de onlardan kurtulamadığı bir hale ulaşmaktadır. Böylece filozof burada şehvî arzuların iptila durumuna gelme tehlikesine dikkat çekmektedir. Hevânın bütün isteklerini yerine getiren kimse, bir müddet sonra yaptıklarından tat almamaya ve duyarsızlaşmaya başlar. Hatta bu konumda olmayanlardan çok daha az haz alır. Râzî'ye göre bunlar karşı konulmaları çok zor olan en kuvvetli şehvetler bile olsalar durum değişmez. Çünkü bu tür kişiler için müptelâsı oldukları nefsanî arzular artık sıradan ve alışılmış arzular haline gelmişlerdir. Hatta belli bir müddet sonra bunlar, kurtulmak istenen belalar haline bile gelirler. Ancak bu duruma geldikten sonra artık onlardan kurtulamazlar. Zira bu tür nefsanî arzular, o kişilerin tabiatlarına tamamen yerleşmiş ve artık onlar için zevk ve haz veren şeyler olmaktan ziyade yaşamları için zorunlu ve vazgeçilmez olan şeyler konumuna gelmişlerdir.¹⁵¹

Bununla birlikte Râzî söz konusu bu kişilerin, nefsanî arzu ve isteklerini tatmin etmek için gayri meşru yollara başvuracakları ve her türlü hileleri kullanacakları için hem dünyevî, hem de dînî açıdan zarara uğrayacaklarını da belirtmektedir. Dolayısıyla sonuçta onlar, mutluluk, rahat ve hazza ulaşmayı isterken mutsuzluk, keder ve eleme ulaşacaklardır. Nefsanî arzularını kontrol altına almayarak kendilerini bu duruma getiren insanlar, kendileri için kurulan tuzağa düşen ve ondan kurtulmaya güç yetiremeyen hayvanlara benzemektedirler. Ayrıca bunların bile kendilerini helak eden insanlardan da hiçbir farkları yoktur.¹⁵² Bu şekilde Râzî, nefsanî arzulara düşkün olmanın ve onları tatmin

¹⁵⁰ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 22.

¹⁵¹ Râzî, *Age*, s. 23.

¹⁵² Râzî, *Age*, s. 23.

etmek için çalışmanın ne tür musibetlere ve zararlara sebebiyet vereceğini açıkça ortaya koymaktadır.

Zekeriya er-Râzî'nin hevânın bastırılması görevini nefse vermesi İsmailî kelamcı Hamiduddin el-Kirmanî tarafından eleştirilmiştir. Çünkü Kirmanî'ye göre nefis, kendi zatından dolayı eylemde bulunamaz. Yani onun yaptığı fiiller kendi zatından kaynaklanmamaktadır. Nefis, içinde bulunduğu bedenin düzeltilmesi ve rahat bir hayat sürmesi için yapılması gerekenler gibi hevânın zorunlu olarak gerektirdiği fiillerin dışında bir eylemde bulunamaz. Yani hevâyâ karşı kendiliğinden herhangi bir eylem gerçekleştiremez. Dolayısıyla da nefsin hevâyı sınırlandırmasını kendi zatına bağlamak büyük bir hata olmaktadır. Nefis kendi ihtiyaçlarını gidermekten aciz olduğu için kendisindeki hastalıkları ancak kendi dışından bir yardımcı ile giderebilir. Hatta Kirmanî bu düşüncelerinin doğruluğuna bizzat Râzî'nin insanın kendisini sevdiği, yaptıklarını güzel gördüğü, kabul ettiği için hevâsını engelleyemeyeceği ve kendisi hakkında objektif olamayacağı yönündeki sözünü delil olarak getirmektedir.¹⁵³

Ayrıca Râzî, insanların şehvete düşkün olmaları ile nefis anlayışları arasında da ilişki kurmaktadır. Ona göre nefsin bağımsız yani müstakil bir varlığı olmadığına ve bedenle birlikte yok olacağına inananlar, şehveti tercih etmekten dolayı elde edilen lezzete denk bir dünyevî zarar ve eleme uğramayacaklarını bildiklerinde şehvete düşkün olurlar. Bu durumda onlar nefsanî arzuyu ancak elde edilen lezzete denk veya ondan daha fazla bir elem elde etmediklerinde serbest bırakırlar. Nefsin bağımsız bir varlığı olduğu, bedeni bir alet olarak kullandığı ve bedenle birlikte yok olmayacağı görüşünde olanlar ise, hevâyâ tâbi olup hazlara meyledenleri ve bu uğurda hayvanlara elem verenleri, nefis bedenden ayrıldıktan sonra kötü sonuçların beklediğini bildikleri için nefsanî arzularına hâkim olurlar. Zira onlara göre insan mahiyeti itibariyle haz ve şehvetlerle iştigal etmek için değil düşünce gücünü kullanıp geliştirmek için yaratılmıştır.¹⁵⁴ Zekeriya er-Râzî de, *“yaratılışımızın amacı ve hayatta en üstün değer, bedeni hazlardan*

¹⁵³ Bkz. H. Kirmanî, *el-Akvalü'z-Zehabiyye*, s. 26-27, 72,77.

¹⁵⁴ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 24.

yararlanmak değil, ilim sahibi olmak ve adaleti uygulamaktır"¹⁵⁵ diyerek aynı görüşte olduğunu ortaya koymuştur. Bu görüşünün doğru olduğuna delil olarak bir tek yabancı hayvanın bile insanlardan daha çok haz elde etmesini göstermektedir.¹⁵⁶

Râzî, nefsanî arzuların kontrol altına alınması noktasındaki bu görüşlerinde Platon'dan etkilenmiş olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁷

Râzî'ye göre, ancak mükemmel ya da faziletli bir filozof (el-feylesofu'l-fadıl) hevâsına tamamen hâkim olabilir ve onu bastırabilir. Hatta bu konuda avam tabakası akıl sahibi olmayanlardan ne kadar üstünse filozofta avarndan o kadar üstündür.¹⁵⁸ Hevâlarına tamamen hâkim olmayı başarmış olan bu kişilerin özelliklerini ise şöyle ifade eder: Onlar, yaşamaları için zorunlu olduğu kadar yiyecek ve içeceğe sahip olurlar. Hiçbir şekilde mal, mülk ve servet elde etmek için çalışmazlar. Bazıları ise bunu daha da ileri götürerek onların insanlardan uzaklaşarak ıssız yerlerde inzivaya çekildiklerini bile söylemektedirler.¹⁵⁹

Ancak Ebû Bekir er-Râzî, toplumdan ayrılarak ıssız yerlerde sürdürülen inziva hayatını akla aykırı bir yaşam şekli olarak kabul etmekte ve eleştirmektedir. Bu anlamda daha önce ifade ettiğimiz gibi, nefis yemekler yemeyen, gösterişli elbiseler giymeyen, ev bark edinmeyen, evlenmeyen ve eğlencelere katılmayan kimselerin hayatını kötü kabul edip eleştirirken, evlenip çocuk sahibi olan, topluma katılan ve eğlencelere iştirak edenlerin hayatını ise iyi görüp savunmaktadır.¹⁶⁰ Bunlar da gösteriyor ki, o hem aşırı dünya düşkünlüğüne¹⁶¹, hem de aşırı riyazet ve zühde karşıdır.

Diğer taraftan Kirmanî, Râzî'nin kötü hareketlerin ve eylemlerin kaynağı olan hevâyı insanın tam olarak kontrol altına alamayacağı, bunu ancak faziletli bir

¹⁵⁵ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 101 (Türkçe çev. s. 39).

¹⁵⁶ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 24.

¹⁵⁷ Râzî, *Age*, s.20, 31.

¹⁵⁸ Râzî, *Age*, s. 21; A.D. Therese, "The Ethics of al-Râzî", s. 51, 60.

¹⁵⁹ Râzî, *Age*, s. 27.

¹⁶⁰ Bkz. Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 100, 105-106.

¹⁶¹ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 20-27.

filozofun yapabileceği yönündeki bu görüşünü doğru olarak kabul etmeyip eleştirmektedir. Ona göre, nefsin bizatihi kendisinden bir şeyin meydana gelmesi muhal olduğu için filozofun kendi hevâsını sınırlandırıp kontrol altına alması mümkün değildir. Aynen diğer insanlar gibi faziletli filozof da bu konuda harici bir yardıma ihtiyaç duyar.¹⁶²

Sonuç olarak Râzî'nin benimsediği ahlâk anlayışı hakkında şunu söyleyebiliriz ki, ona göre ahlâkın düzeltilmesi noktasında ilk yapılacak şey, aklı devre dışı bırakan ve bütün kötü alışkanlıkların kaynağı olan hevânın kontrol altına alınması olmaktadır. Zira ahlâkî fazilet, aklı kullanarak nefsanî arzu ve isteklere hâkim olmadır. Ayrıca tabîî temayüllerin nefiste tamamen yerleşmeleri de engellenmelidir. Yalnız bu konuda insanlar arasındaki farklılıklar dikkate alınmalı, herkes aynı şeyden sorumlu tutulmalı, aşırıya kaçmadan ve gevşekliğe de sebebiyet vermeden mutedil bir yol takip edilmelidir.

1.2.5. Haz ve Elem

İslâm ahlâk felsefesinde “lezzet” ve “elem” kavramları merkezi bir yere sahiptir. Bunlar doğrudan doğruya mutluluk ve mutsuzluğun belirlenmesi ile ilgili oldukları için filozoflar, kaleme aldıkları ahlâk eserlerinde bu konuya değinmeden geçmemişlerdir. Ancak bu iki kavram devamlı surette birbirleriyle ilişkili olarak ele alınmıştır. İnsanlar “lezzet” veren şeyi seçmekte, “elem” veren şeyden ise kaçmaktadırlar.

Lezzet/haz; *“arzu edilen bir şeye ulaşmadan dolayı duyulan memnuniyet”*¹⁶³; *“hoşa giden bir şeyin yarattığı, uyandırdığı duygu; acının karşısında yer alan psikolojik bir olgu olarak, hoşumuza giden ve bizi çeken bir şeye sahip olmaktan doğan tatlı ve keyif verici bir duyum”*¹⁶⁴ gibi farklı şekillerde tanımlanmaktadır.

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre ise “haz” (lezze); *“elem ve acı verenin kendi tabîî halinden (tabiatından) çıkardığı bir şeyi tekrar bu hale (ilk haline) iade*

¹⁶² H. Kirmanî, el-Akvalu'z-Zehabiyye, s. 38.

¹⁶³ S.H. Bolay, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, s. 197, “Haz” md.

etmesidir.”¹⁶⁵ Başka bir ifadeyle “haz”, tabîi hale dönmekten veya elemden kurtulmaktan başka bir şey değildir. “Elem” (ezâ, elem) ise, tabîi halden çıkış olmaktadır.¹⁶⁶ Görülüyor ki filozof hazzı daha ziyade biyolojik bir duygu, his olarak ele almakta ve onu elemin yokluğu olarak değerlendirmektedir.

T.J. de Boer, Râzî’nin bu haz-elem tanımı hakkında şöyle söylemektedir: *“İslâm şeriatının şarap içme yasağı gibi emirleri onu ilgilendirmiyordu. Fakat hür düşüncesinin onu bedbinliğe götürdüğü görülmektedir. Gerçekten dünyada iyiden çok fena şeyler buldu ve isteği isteksizliğin yokluğu olarak tarif etti.”*¹⁶⁷ Burada görüldüğü üzere de Boer onun hazzı, dünyada iyiden çok kötü olduğu yönündeki anlayışı dolayısıyla negatif içerikli olarak tanımladığını belirtmektedir.

Râzî haz anlayışını bir örnekle şu şekilde açıklamaktadır: *“Bu aynen gölgeli, serin bir yerden (sıcak, bunalıcı) yaz güneşine çıkan, sıcaktan etkileninceye kadar güneşin altında kalan ve sonra sıcaktan etkilenince de tekrar ilk yerine dönen adamın durumu gibidir. Bu kişi, bedeni (tabîi durumuna yani serinliğe alışkın olduğu) ilk hale dönünceye kadar bu mekanda haz elde etmeye devam eder. Bedenin ilk haline (tabîi durumuna) dönmesiyle birlikte ise, bu lezzet duygusunu kaybeder (haz alması sona erer). Söz konusu bu mekanda hissettiği hazzın şiddeti (derecesi), daha önce kendisini bunalıtmış olan sıcaklığın şiddeti ile gölgedeki serinlemesinin derecesinde olur.”*¹⁶⁸

Bu örnekte de görüldüğü gibi Ebû Bekir er-Râzî lezzet/haz ve elemin daha ziyade maddî hisler olarak ele almakta ve hazzı, elemden sonra meydana gelen ve elemin şiddetine bağlı olan bir his olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla onun burada bahsettiği haz ve elemeleri dünyevî/bedensel haz ve elemeler olarak ele alabiliriz. Ayrıca burada ona göre tabîi hale dönmeden dolayı elde edilen hazzın

¹⁶⁴ A. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 400, “Haz” md.

¹⁶⁵ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 36 (İng. çev. s. 39); A. Kuşcu, *Şerh ala Tecridi’l-Kelam*, III, 186.

¹⁶⁶ Râzî, *Kitabu’ş-Şukuk*, s. 17; N.Ö. Katibi, *Kitabu’l-Mufasssal fi Şerhi’l-Muhassal*, s. 206; S. Şirâzî, *el-Hikmetü’l-Mütealiye*, I, 116; Nasıruddin Abdullah b. Ömer Beydavi, *Tıvaliü’l-Envar*, İstanbul 1311, I, 272; A. Kuşcu, *Age*, III, 186; N. Hüsrev, *Zadu’l-Musafirin*, s. 149.

¹⁶⁷ T.J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, s. 78 (Türkçe çev. Yaşar Kutluay, *İslâm’da Felsefe Tarihi*, AÜİF Yayınları, Ankara 1960, s. 57).

derecesinin, daha önce elde edilmiş elem ile tabîi hale dönmenin şiddeti oranında olduğunu görmekteyiz. Zaten Râzî, insanın yemeden ve içmeden açlığı ve susuzluğu oranında haz alacağını belirtmektedir.¹⁶⁹

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerde görüldüğü üzere Râzî haz ve elem anlayışını, tabîi hal, tabîi halden çıkma ve tabîi hale dönme şeklindeki üç temel kavrama dayandırmaktadır. Dolayısıyla onun bu konudaki düşüncelerini anlayabilmek için öncelikle bu kavramları nasıl anladığını ortaya koymamız gerekmektedir. Tabîi hal yani tabiat, ilk hal, haz ve elem veren hislerin, duygulanımların bulunmadığı bir hissizlik durumudur. Başka bir ifadeyle hislenmenin olmadığı bir haldir. Dolayısıyla tabîi durum hissedilmez. Zira his, hisseden kimsede hissolunan şeyin bıraktığı etki olup ancak herhangi bir tesirle meydana gelir. Tesir ise, etkilenen kişiye etki eden fiil olup etkileneni içinde bulunduğu durumdan başka bir duruma nakleder. Yine tabiat yani tabîi hal, elem ve ezaya neden olan tabîi halden çıkma ile haz ve rahata neden olan tabîi hale dönme arasındaki orta durum olduğu için orada etkilenenin hissedeceği bir his meydana gelmez. Çünkü insanda herhangi bir hissin oluşabilmesi için mevcut durumunun değişmesi gerekmektedir. Değişme de ya tabîi halden çıkmakla, ya da tabîi hale dönmekle olduğundan ve tabîi hal de, tabîi halden çıkmakla veya ona dönmekle olmadığından dolayı orada bir hissin olması söz konusu değildir. Ancak hissizlik vardır.¹⁷⁰ Bu durumda tabîi hal, ne haz ne de elemdir, o kendisi, yani herhangi bir hislenmenin olmadığı bir durumdur. Böylece Râzî, tabîi halde değişme olmadığı için onun hisle idrak edilmediğini ve kendisinde haz ve elem bulunmadığı normal durum olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca burada onun haz

¹⁶⁸ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 36-37 (İng. çev. s. 39).

¹⁶⁹ Bkz. Râzî, *Age*, s. 37-38, 40.

¹⁷⁰ N. Hüsrev, *Zadu'l-Musafirin*, s. 149-151; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s.167-168. Görüldüğü üzere burada Râzî, tabîi hali yani tabiatı, haz ve elem veren hislerin bulunmadığı bir hissizlik durumu olarak belirlemektedir. Ancak ilerde hevâ konusunu ele alırken göreceğimiz gibi, aynı eserin başka yerlerinde ise tabiatı, hevâ ile yani tutkularla, nefsânî arzu ve isteklerle hemen hemen aynı anlamda kullanmaktadır.

ile elem anlayışında hissin merkezi bir yer işgal ettiğini de görmekteyiz. Ona göre bu derece önemli olan hissin kaynağı beyin olmaktadır.¹⁷¹

Râzî'nin haz ile elem hakkındaki bu mülâhazalarının onun genel felsefesine uygun düşen natüralist bir açıklama olup tecrübeci bir filozof olduğunu gösterdiğini söyleyebiliriz. Ayrıca filozofun lezzet ve elemle ilgili olan bu düşünceleri, Galen¹⁷² ile bizzat kendisinin de belirtmiş olduğu gibi Platon'un bu konudaki görüşlerini çağrıştırmaktadır.¹⁷³ Daha sonra aynı anlayışın İhvan-ı Safa (375/985)¹⁷⁴ ve İbn Miskeveyh¹⁷⁵ tarafından da devam ettirilmiş olduğunu görüyoruz.

Râzî'ye göre, haz ve elem anlayışıyla ilgili olarak verdiği örnekte de gördüğümüz gibi, her hazdan önce bir elemin bulunması gerekmektedir. Zira insanın gölgede bulunmaktan haz alabilmesi için daha önce güneş altında elem duymuş olması gerekir. Bu, filozofun hazzı tabîî hale dönüş, elemi de tabîî halden çıkış olarak tanımlamasının zorunlu bir sonucudur. Buna göre lezzetin meydana geldiği tabîî duruma dönmek ancak elemin meydana geldiği tabîî durumdan çıktıktan sonra olur. Haz varlık kazanabilmek için elemin varlığına muhtaçtır. Bu da gösteriyor ki, haz ile elem arasındaki döngüde esas olan elemdir. Haz ise daha önce belirtildiği üzere elemin ortadan kalkması başka bir ifadeyle elemden rahatlamadır. Bu durumda elem asli haz ise arızı olmaktadır.

Kindî tarafından ortaya konmuş¹⁷⁶ ve Râzî tarafından da devam ettirilmiş olan maddî/bedenî hazların elemden sonra meydana geldiği yani hazları elemin

¹⁷¹ Râzî, *Kitabu'l-Mansûrî*, s. 6, 12.

¹⁷² Krş. Calinus, "Cevamiu Kitabi "Timavus" fi'l-İlmî't-Tabîî", Eflatun fi'l-İslâm, nşr. Abdurrahman Bedevi, Daru'l-Endelus, Beyrut 1982, s. 102-104; Ayrıca bkz. M.M. Bar-Asher, "A propos de l'Influence de Galien sur l'ethique d'Al-Râzî", s. 133-135; M. Mohaghegh, "Notes on the "Spiritual Physic" of Al-Râzî", s. 13; M. Fakhry, *Ethical Theories in İslam*, s. 49 (dn. 21), 72.

¹⁷³ Râzî, *Kitabu's-Şukuk*, s. 17; amlf, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 37. Platon'un görüşleri için bkz. Platon, *Timaios*, 64d; amlf, *Philebos*, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, MEB Yayınları, İstanbul 1997, 31d, 42c.

¹⁷⁴ İhvan-ı Safa'nın haz ve elem anlayışı hakkında bilgi için bkz. İhvan-ı Safa, *Resail*, III, 52-57, 68, 155.

¹⁷⁵ İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s. 45-47.

¹⁷⁶ Kindî, "Nefis Üzerine", s. 278.

takip ettiği şeklindeki anlayış, daha sonra İbn Miskeveyh tarafından da kabul edilmiştir.¹⁷⁷

Ancak her zaman hazzın eleminden sonra oluşmayacağı anlayışında olan Sadruddin Şirâzî ve Fahrettin er-Râzî gibi düşünürler, filozofun bu görüşü eleştirmişlerdir. Onlara göre, insanın daha önceden bilmediği ve hasretini çekmediği güzel bir yüze veya resme bakmaktan dolayı aldığı lezzet ile herhangi bir kişisel gayret ve çaba harcamaksızın bir makam ve servet elde etmesinden dolayı duyduğu hazlar, öncelerinde bir eleme katlanma söz konusu olmaksızın meydana gelmişlerdir.¹⁷⁸

Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki Râzî, haz veren durumun devamlı olduğunda bir noktadan sonra elem vermeye başlayacağını da belirtmektedir. Çünkü sürekli haz veren bir halin olması mümkün olmadığı gibi her hazzın da bir doyum noktası vardır. Bu noktaya ulaşıldıktan sonra yine acı ve elem ortaya çıkar.¹⁷⁹ Bu görüşünü bir örnekle şu şekilde açıkladığı ifade edilmektedir: *“Titreyecek kadar soğuk ve terleyecek kadar sıcak olmayan bir evde bulunan adamı düşünün, Bu kişi, bedeni bu eve (ortama) alıştığı için orada soğuk ve sıcak (yani lezzet ve elem) duymuyor. Ancak ev birden ısınınca adam sıcaklığın şiddetinden dolayı bir müddet sonra elem hissediyor. Sonra aynı eve yavaş yavaş soğuk havanın girmeye başlamasıyla birlikte, daha önce, bulunduğu tabii halden çıktığı için elem hisseden kimse, tabii hale dönmesi sebebiyle lezzet elde eder. Bu durum soğuk ve sıcak bulunmadığı ilk hale dönünceye kadar devam eder. Ancak eve soğuk havanın girmesi devam ederse, o zaman kişi daha önce haz hissettiği soğuktan bir noktadan sonra artık elem hissetmeye başlar. Çünkü soğuk havanın devam etmesiyle artık o kişi tabii halden tabii olmayan hale geçmektedir.”*¹⁸⁰

¹⁷⁷ İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, s. 47.

¹⁷⁸ Bkz. S. Şirâzî, *el-Hikmetü'l-Mütealiye*, I, 116; F. Râzî, *Kelam'a Giriş*, s. 99; A.M. Abd, *Usulu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 236.

¹⁷⁹ S. Şirâzî, *Age*, 166; N. Hüsrev, *Zadu'l-Musafirin*, s. 148.

¹⁸⁰ N. Hüsrev, *Age*, 151-152. Daha sonra İbn Miskeveyh de hissî/maddî zevklerin/hazların devamlı olduklarında belli bir noktadan sonra elem vereceklerini belirtmiştir. Bkz. İbn Miskeveyh, *Age*, s. 89.

Burada Zekeriya er-Râzî'nin ahlâk felsefesinde lezzet ve elem birbirene dönüştüklerini ve aralarında bir kısır döngünün söz konusu olduğunu görmekteyiz. İşte bundan dolayı filozof, haz ve elemi hayatın ölçüsü olarak kabul etmemektedir. Eğer bu döngüyü ölçü olarak almış olsaydı o zaman kendi ahlâk felsefesiyle çelişmiş olurdu. Çünkü bizzat kendisi akıl ile hevâ konusu içerisinde cismanî hazlara yönelme noktasında ölçülü olunmasını, hatta onların temkinli olmanın bir gereği olarak bastırılmalarını söylemektedir.¹⁸¹

Bu durumda filozofun ahlâk felsefesinde haz, elem döngüsü fikri daha ziyade hazzın neden ahlâkî bir ilke olamayacağını göstermek için ele alınmış olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla onun düşüncesinde haz, bir kriter değil, kendisine ölçü getirilmesi gereken maddî bir fenomen olmaktadır.

Hazzı tabîî hale dönme, elemi de tabîî halden çıkma olarak tanımlayan Râzî, her tabîî hale dönmenin, yani insanın daha önceden alışık olduğu duruma dönmesinin ve tabîî halden çıkmasının lezzet veya elem meydana getirmeyeceği görüşündedir. Tabîî halden ayrılış uzun bir zaman diliminde ve yavaş yavaş, dönme ise, hızlı bir şekilde birden olursa o zaman elem değil haz meydana gelir. Çünkü bu kısa süre içindeki dönüşle hislerimiz bize daha önce acı vermiş olan şeyi unuttururlar. Aksine tabîî halden çıkma hızlı bir şekilde ve aniden, tabiata dönme de yavaş yavaş olursa o zaman da haz değil elem ortaya çıkar. Râzî buna örnek olarak açlık ve susuzluktan dolayı yavaş yavaş elem hissedene kişinin durumunu vermektedir. Bu kişi tabîî durumdan yavaş yavaş çıktığı için elem ve acı duymamaktadır. Ancak birden yiyip içtiğinde açlık ve susuzluğunu gidererek daha önceki durumuna döner ve bundan dolayı da haz elde eder. Zira tabîî durumdan yavaş yavaş çıktığı için elem hissetmezken tabîî duruma hızlı bir şekilde aniden döndüğü için haz elde eder.¹⁸²

Görüldüğü gibi burada ilk halden yani tabîî halden çıkma yavaş yavaş olduğunda ortaya çıkan bir şey olmadığı için veyahut ta bu durum hissedilmediği için onu mutlak anlamda elem diye isimlendirmeyen dönmeyi haz diye

¹⁸¹ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 22

isimlendirmektedir. Râzî'nin bu görüşleri ile Platon'un düşünceleri arasında benzerlikler olduğu söylenebilir.¹⁸³

Râzî hazları dünyevî ve uhrevî hazlar olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Dünyevî hazlar (lezzetü'l-cesedâni, lezzetü'l-hazira), ömrün sona ermesiyle son bulmakta olup geçicidirler ve insanın ruh alemine yükselmesini engellemektedirler. Öte dünyadaki hazlar yani uhrevî hazlar ise, ölümün olmadığı ahiretteki hazlar olup sonsuzdurlar. Ayrıca dünyevî hazları tercih etmemizi tabiat ve nefsanî arzular, manevî ve üstün hazları tercih etmemizi ise akıl istemektedir. Dolayısıyla geçici olan hazzı bırakarak sonsuz ve sürekli olan hazzı tercih etmeliyiz. Zaten bedeni hazları takip etmek, nitelik ve nicelik yönünden dünyevî nimetlerden daha fazla olan bir eleme katlanmak bizim için uygun olmamaktadır. Ancak böyle olmayan normal hazzardan istifade etmemizde ise hiçbir problem yoktur.¹⁸⁴

Görülüyor ki Râzî hazları, birçok Müslüman filozof tarafından gelenek haline getirildiği üzere¹⁸⁵ maddî/bedensel hazlar ve aklî/manevî hazlar şeklinde değil de dünyevî ve uhrevî hazlar olarak tasnif etmektedir. O bedenî lezzetleri, geçici oldukları, insanı aklı kullanmaktan alıkoymakları için kötü olarak kabul edip eleştirmektedir. Filozofun dünyevî hazlarla ilgili olan bu görüşlerinin bedensel hazları kısa süreli, bir başka ifadeyle geçici olarak kabul eden Epikür¹⁸⁶, Platon¹⁸⁷ ve Kindî'yi¹⁸⁸ hatırlatmakta olduğunu söyleyebiliriz.

Râzî bu düşüncelerinin bir devamı olarak zulüm, öldürme ve Allah'ın gazabına yol açacak her şeyle, aklın ve adalet anlayışının uygun görmediği her

¹⁸² Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 37; A. Kuşcu, *Şerh ala Tecridi'l-Kelam*, III, 186; N. Hüsrev, *Zadu'l-Musafirin*, s. 153, 154.

¹⁸³ Krş. Platon, *Timaios*, s. 64c-64e; F. Olguner, *Batı ve İslâm Dünyasında Eflatun'un Timaios'u*, s. 24.

¹⁸⁴ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 101-102.

¹⁸⁵ Bkz. Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 67; Ebu Nasr Muhammed el-Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanefi Özcan, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1993, s. 45-46; İhvanu's-Safa, *Resail*, III, 52; İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s. 47,89.

¹⁸⁶ A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 91; B. Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, s. 81-82.

¹⁸⁷ Krş. Platon, *Phaidon*, s. 64d-64e; amlf, *Philebos*, s. 60c-61b.

¹⁸⁸ Krş. Kindî, *Age*, s. 67.

türlü aşırı davranışla haz elde etmeyi kötü kabul etmektedir.¹⁸⁹ Onun bu şekilde insanları Allah'ın gazabından sakındırması imanının bir belirtisidir. Ama bunların dışındaki hazlardan istifade edilmesinde ise bir sakınca görmemektedir. Hatta o, sevinç, oyun, eğlence vb. gibi dünyevî hazlardan bedenimizin sıhhatli kalması için gerekli olduğu oranlarda istifade edebileceğimizi belirtmektedir. Ancak bu, sadece haz ve zevk almak için değil, hedeflerimize ulaşabilmemiz için olmalıdır.¹⁹⁰

Burada Ebû Bekir er-Râzî'nin hazzı ulaşmak istenen bir amaç olarak değil, hedeflerimize ulaşmamızı sağlayan bir vasıta olarak ele aldığını görmekteyiz. Yine filozofun, ömür boyu bütün yer yüzüne sahip olacak olsak bile Allah'ın razı olmadığı ve ahiretteki mutluluğumuzu engelleyecek olan herhangi bir şeyi yapmamızı doğru bir hareket olarak görmemesi de bu anlayışta olduğunu göstermektedir.¹⁹¹

Daha önce belirttiğimiz gibi hazzı iki kısma ayıran Râzî, bu dünyada lezzet diye kabul edilen her şeyin yani duyuusal hazların, hakikatte elemin ortadan kaldırılmasından başka bir şey olmadığı ve insanı mutluluğa ulaştırmayacağı görüşündedir. Çünkü bunlar hiçbir zaman noksanlıklardan uzak olmadıkları gibi kendilerinden sonra başka elemelerin meydana gelmesine de imkan vermektedirler. Bedensel hazların en kuvvetlisinde bile durum aynıdır.¹⁹² Daha sonra İbn Miskeveyh¹⁹³ ve Gazâlî¹⁹⁴ de aynı görüşleri dile getirmişlerdir. Hatta Gazâlî aynen Râzî gibi, akli lezzetlerin dışındaki lezzetlerin gerçek lezzetler olmayıp elemin ortadan kaldırılmasından duyulan lezzetler olduklarını belirtmektedir.

Haz ve elem görüşünde gerçekçi bir yaklaşım ortaya koyan Râzî, bazı insanların hazzı karşı aşırı temayül göstermelerinin nedenlerinden biri olarak onun gerçek yapısını ve nasıl meydana geldiğini bilmemelerini göstermektedir. Ona göre bu tür kişiler, hazzın elem veren durumun sona erdiği andan sonraki

¹⁸⁹ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 106-107.

¹⁹⁰ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 62.

¹⁹¹ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 103.

¹⁹² N.Ö. Katibi, *Kitabu'l-Mufasssal fi Şerhi'l-Muhassal*, s. 206.

¹⁹³ Krş. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s. 47,89.

halini tasavvur ettikleri için hazzın öncesinde elem olmaksızın meydana geldiğini, acıyla öncelenmediğini, elemden uzak, bağımsız, kendi başına bir fenomen olduğunu düşünmektedirler. Dolayısıyla da ondan önce olması zorunlu olan elemi hiç akıllarına getirmeyerek ve haz veren durumun sürekli olamayacağını bilmeyerek sonsuz olarak haz almayı isterler. Halbuki daha önce ifade ettiğimiz gibi, Râzî'ye göre haz veren halin sürekli olması mümkün olmadığı gibi hazzın öncesinde elem olmaksızın meydana gelmesi de imkansızdır. Zira haz veren hal devamlı olduğunda bir noktadan sonra elem vermeye başlayacaktır. İşte nefislerine hâkim olamayarak hazzı arzulayan insanlar bu durumları bilmedikleri için ondan ayrı olmamayı isterler.¹⁹⁵

Zekeriya er-Râzî'ye göre insanların hazzı tercih etmelerinin bir diğer nedeni ise, herhangi bir şeye tutkun olanların arzularına ulaştıklarında elde edecekleri lezzeti her şeyden üstün görmeleridir. Bu da onların sadece isteklerine ulaşmayı düşünerek buna ulaşmak için geçmeleri gereken merhaleleri düşünmemelerinden kaynaklanmaktadır. Zaten lezzetlere aşırı derecede meyledenlerin temel hataları, elde edecekleri haz ve elemin mukayesesini yapmamalarıdır. Eğer bu tür insanlar söz konusu hazza ulaşmak için kat etmeleri gereken yolun zorluklarını, sıkıntılarını, tehlikelerini ve elde edecekleri elemi düşünseler o zaman bu isteklerinden vazgeçerler. Çünkü onların katlanmak zorunda kalacakları elem ve sıkıntılar elde edecekleri hazzdan daha çoktur.¹⁹⁶

Görüldüğü gibi insanları, sonuçta elde edecekleri hazzdan daha çok eleme katlanmak zorunda kalmamaları için dikkatli olmaya çağıran Ebû Bekir er-Râzî, insanın elinde olmayan nedenlerden dolayı meydana gelen elemeler noktasında ise, tamamen teslimiyetçi bir yaklaşım sergilemektedir. Zira ona göre bu tür elemeler, ferdin herhangi bir rolü olmaksızın gerçekleşen elemelerdir. İrademiz dışında

¹⁹⁴ Krş. Gazâlî, *İhya*, IV, 555-568; Ayrıca bkz. M. Çağrıç *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 148,158-159.

¹⁹⁵ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 38.

¹⁹⁶ Râzî, *Age*, s. 38.

meydana gelen ve engellenmesi imkansız olan olaylar karşısında yapacağımız hiçbir şey olmadığı için bu tür elemlere katlanmaktan başka çaremiz yoktur.¹⁹⁷

Râzî'ye göre haz insana bir üstünlük kazandırmadığı için haz elde edenin etmeyene karşı herhangi bir ayrıcalığı da söz konusu değildir. Eğer böyle olsaydı, o zaman "boğa" gibi bazı hayvanlar sadece insanlardan değil aynı zamanda ölümsüz varlıklardan hatta haz ve şehvet sahibi olmayan Allah'tan bile daha üstün olurlardı.¹⁹⁸ Böyle bir şey de söz konusu olmadığı için bu görüşe karşı çıkanların düşünce ve fikir yönünden eksik olduklarını söylemekte ve onları eleştirmektedir.

Zekeriya er-Râzî insanların diğer canlılardan daha az haz elde ettiğini belirtmektedir. Ona göre bu insanın yapısından kaynaklanan bir durumdur. Çünkü insan elde ettiği ile yetinmeyip daha fazlasını isteyen, sahip olduklarını kaybetme ve koruma endişesi taşıyan bir nefse sahip olduğu için hiçbir zaman tam olarak hazzı ulaşamaz. Zira her zaman sahip olduğunun daha ötesini isteyecek, kendisine gizli olanı tasavvur edecek ve dolayısıyla da elde ettiği lezzette devamlı eksiklik olacaktır. İnsanoğlu öyle bir nefse sahiptir ki, şayet dünyanın yarısına sahip olsa tamamına sahip olmayı, tamamına sahip olduğunda ise, ölümsüz olmayı ister. Hayvan ise, tabiatının isteklerini tamamen yerine getirdiğinde tam ve mükemmel hazzı elde etmiş olur. Çünkü o bundan ötesini arayamaz.¹⁹⁹

Böylece filozof insanî nefsin doyumsuz olduğunu ve hiçbir zaman mutlak olarak tatmin edilemeyeceğini ortaya koymuştur.

Ancak bazı düşünürler hayvanların insanlardan daha fazla haz elde ettiklerini kabul etmeyerek Râzî'yi eleştirmişlerdir. Bu kişiler düşmanlarına karşı zafer kazanmış olan bir kralın elde ettiği hazzın, başka hiçbir şeyle kıyaslanamayacak kadar büyük olduğunu söylemektedirler. Râzî ise bu görüş sahiplerine, hazzın mükemmel olup olmadığına onu başka bir hazla karşılaştırarak karar verilemeyeceğini söyleyerek itiraz etmektedir. Çünkü ona göre üstünlük aynı şeye sahip olmak isteyen iki ihtiyaç sahibi arasında olur. İkisinden biri

¹⁹⁷ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 103.

¹⁹⁸ Râzî, *et-Tıbbu'r-Râhânî*, s. 25; amlf, *Kitabu's-Şukuk*, s. 17.

¹⁹⁹ Râzî, *Age*, s. 26, 39.

muhtaç olduğu şeyi elde ederken diğeri elde edemezse ancak bu durumda üstünlükten bahsedilebilir. Eğer ihtiyaç duyulan şeyler farklı farklı ise, o zaman onların birbirleri ile mukayese edilerek birinin diğerinden üstün kabul edilmesi mantiki açıdan doğru olmaz. Çünkü durumlar ve şartlar farklıdır. Mesela bin dinara ihtiyacı olan kişi, kendisine 999 dinar verildiğinde ihtiyacını gideremediği için mutlu olmazken bir dinara ihtiyacı olan kişi, kendisine 1 dinar verildiğinde mutlu olur.²⁰⁰ Birinci kişiye ikincisinden çok daha fazla para verilmesine rağmen bundan haz elde edemezken ikincisi, kendisine kat kat daha az para verilmesine rağmen haz alabilmektedir. Bu da gösteriyor ki, hazların birbirinden üstün olup olmaması ihtiyaca göre değişmektedir.

Ebû Bekir er-Râzî'nin haz ile elem hakkındaki bu görüşleri iki İsmailî kelamcı Hamiduddin el-Kirmanî ve Nasır-ı Hüsrev (v. 431/1061) tarafından çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Kirmanî'ye göre Râzî'nin lezzet, eziyet verenin kendi tabîî durumundan çıkardığı bir şeyi tekrar önceki durumuna iade etmesidir şeklindeki tanımı doğru değildir. Bu muhal bir durumdur. Çünkü ona göre lezzet, ilk hale geri dönme değildir. Kirmanî bu görüşünün bir devamı olarak Râzî'nin lezzetin elemden sonra olduğu şeklindeki görüşünün de bütün hazlar için geçerli olmadığını söylemektedir. Zira Cennetteki hazların öncesinde bir elem olmadığı gibi onlar yok da olmazlar, yani geçici değillerdir.²⁰¹ Ancak Ebû Bekir er-Râzî bütün hazların elemden sonra meydana geldiğini söylemektedir. O eserlerinde daha çok dünyevî yani maddî/bedensel hazları ele aldığı ve dünyevî hazlarla uhrevî hazlar arasındaki ilişki de zorunlu olmadığı için, sadece dünyevî hazların elemden sonra meydana geldiklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu konuda Kirmanî'nin Râzî'yi eleştirmesinin çok fazla doğru olduğunu söyleyemeyiz.

Nasır-ı Hüsrev ise Râzî'nin haz ve elem teorisinin temelini daha ziyade dokunma duyusuna dayandığını bunun da yanlış olduğunu belirtmektedir. Onun bu konudaki örneklerini tek tek ele alıp inceleyen Nasır-ı Hüsrev, elemi tabîî

²⁰⁰ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 25, 94.

²⁰¹ H. Kirmanî, *el-Akvalu'z-Zehbiyye*, s. 74-75.

halden çıkma olarak tanımlanamayacağını çünkü tabîi halden çıkmanın her zaman insana elem vermediğini hatta zaman zaman haz bile verdiğini ifade etmektedir.²⁰²

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, elemi tabîi halden çıkma, hazzı da tabîi hale dönme olarak tanımlayan Râzî, lezzeti dünyevî (bedensel) ve uhrevî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Lezzet ve elem konusuyla ilgili olarak söyledikleri daha ziyade bedensel haz ve elemelerle ilgili olup günlük deneyimlerini yansıtmaktadır. Her şeyden önce Ebû Bekir er-Râzî, ya hayatı boyunca elem ve acıdan çok fazla etkilenmiş olduğundan, ya da bazılarının belirttiği²⁰³ gibi hayatta iyi ve güzel şeylerden zevk aldıktan sonra elem ve acı elde etmeyi kötü gören bir Epikürcü olduğundan, veyahut da tecrübeci bir filozof olmasının bir gereği olarak pratik deneyimlerinden hareketle haz ve elem anlayışını oluşturduğundan dolayı böyle bir haz/lezzet-elem anlayışına sahip olmuş olabilir. Filozof saf ve katıksız hazzı aramakta olup bedensel hazların, noksanlıklardan hali olmadıklarını ve başka elemelere sebebiyet verdiklerini söyleyerek onlara karşı çıkmaktadır. Ayrıca filozof, elem ve helake neden olan hazlardan insanları sakındırmakta, hevâ ve şehvetin kontrol altına alınmasını ve şehvî nefsi, nefsi-i nâtıkaya itaat ettirmek istemektedir. Bu konuyu daha önce “Hevânın Kontrol Altına Alınması” konusunda geniş olarak ele aldık.

1.2.5.1. Râzî ve Hedonizm

Bazı araştırmacılar Zekerîya er-Râzî'nin haz anlayışını, hazzı en yüksek iyi ve hayatın amacı olarak kabul eden hedonizm²⁰⁴ ile ilişkilendirmekte ve onun hedonik bir ahlâk felsefesine sahip olduğunu iddia etmektedirler. Ancak bu konuda filozofun ahlâk felsefesi, daha ziyade ahlâkî iyi olarak olabildiğince

²⁰² Nasır-ı Hüsrev'in eleştirileri hakkında geniş bilgi için bkz. N. Hüsrev, *Zadu'l-Musafirin*, s. 155-164; Ayrıca bkz. A.S.B. Ansari, “Philosophical and Religious Views of Mihammad Ibn Zakariyya al-Râzî”, s. 168-170.

²⁰³ A.S.B. Ansari, “Philosophical and Religious Views of Mihammad Ibn Zakariyya al-Râzî”, s. 171.

²⁰⁴ Hedonizm (hazcılık, zevkçilik, lezzetiyye), hayatta gerçekten ve bizzat kendisi için istenen tek şeyin, ahlâk alanındaki en yüksek iyinin haz olduğunu ve aynı zamanda hazzın mutlak anlamda iyi olup insanın eylemlerinin nihai hedefi olduğunu savunan ahlâkî öğretilerdir. Bkz. A. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* s. 401, “Hazcılık” md.; Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 160, “Hazcılık” md.

şiddetli olan bir anlık hazzı kabul eden Aristippos (m.ö. 435-355)²⁰⁵ ile değil de Epiküros²⁰⁶ ile ilişkilendirilmektedir. Bu araştırmacıların en önemlisi Lenn Evan Goodman'dır. Goodman Ebû Bekir er-Râzî'nin, bütün önemli problemlerde yol gösterici olarak hazzın azami seviyeye çıkarılmasını aldığını, değer tayinlerinin hedonik olarak çıkarılabilecek olmasıyla övündüğünü ve mükemmel bir ahlâk sisteminin tam anlamıyla ancak hedonik düşüncelerden çıkarılabileceğini belirttiğini ifade etmektedir. Ayrıca Goodman, Râzî'nin Epikürcü haz analizini kabul ederek ahlâk felsefesini kabul edilmiş Epikürcü sistemin sınırları içinde tutmaya çalıştığını belirtmekte ve onun ahlâk felsefesinin hem teorik, hem de pratik açıdan tamamen hedonik olduğunu iddia etmektedir. İşte bütün bunlardan dolayı da Râzî'nin Epikürcü bir ahlâk felsefesine sahip olduğunu belirtmektedir.²⁰⁷

Bize göre onun bu iddiası tamamen doğru görünmemektedir. Çünkü her şeyden önce Goodman'ın kendisi yukarıda belirttiğimiz bu iddialarının yanında Râzî'nin zaman zaman haz hayatını tavsiye etmediğini, ahlâk felsefesinde hedonik çerçevede açıklanamayan birçok hususun bulunduğunu ve felsefi sisteminde hedonizmin baskın unsur olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Goodman, Râzî'nin ahlâkî eğitim konusundaki yaklaşımının Epikürcüden ziyade Stoacı olduğunu, Epikürcü ahlâk anlayışında bulunmayan aşkın varlığa müracaatın Râzî'nin ahlâk felsefesinde önemli bir yer tuttuğunu ve Epikürcü ahlâk felsefesinin daha önce ifade ettiğimiz işaretlerine rağmen filozofun ahlâk felsefesinin eklektik olduğunu, çünkü onun hem Sokrates'e, hem de katı, saf zahitlere uyduğunu ifade etmektedir.²⁰⁸

²⁰⁵ Aristippos'un haz anlayışı hakkında bilgi için bkz. A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 46-47; M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 100-102; B. Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, s. 47-56; A.K. Çüçen, *Felsefeye Giriş*, s. 308-309.

²⁰⁶ Epiküros'un haz anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü*, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2000, I, 188-190; A. Weber, *Age*, s. 89-91; M. Gökberk, *Age*, s. 55-56; B. Akarsu, *Age*, s. 77-82.

²⁰⁷ Goodman'ın bu konudaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. L.E. Goodman, "The Epicurean Ethic", s. 5-26; amlf, *Jewish and Islamic Philosophy*, s. 35-67.

²⁰⁸ Bkz. L.E. Goodman, "The Epicurean Ethic", s. 20, 22; amlf, *Jewish and Islamic Philosophy*, s. 56, 57, 58, 60.

Bunlara ilaveten Zekeriya er-Râzî'nin eserleri incelendiğinde, onun Goodman'ın söylediği bu fikirlere tamamen sahip olmadığı görülmektedir. Yaptığımız araştırmada, Goodman'ın belirttiklerinin aksine Râzî'nin eserlerinde, yaratılışımızın amacının ve hayatta en üstün değerini bedeni hazzlardan yararlanmak değil, düşünce gücünü kullanarak geliştirmek olduğunu belirttiğini²⁰⁹; insanın nefsanî arzu ve isteklere hâkim olmasının en büyük ahlâkî fazilet olduğunu ifade ettiğini; devamlı olarak şehvî arzu ve istekleri tatmin ederek haz elde etmekle uğraşanların hem dünyevî, hem de dînî açıdan çeşitli zararlara uğrayacaklarını vurguladığını; hedonistlerin hazzın gerçek yapısını bilmemelerinden ve nefsanî arzularına köle olma noktasında ifrata düşerek hayvanların durumunu geçmelerinden dolayı eleştirilmeleri gerektiği görüşünde olduğunu; ölümsüz varlıklarda ve Allah'da hazzın bulunmadığını söylemek suretiyle²¹⁰ filozofça yaşama idealinin hedefi olan Allah'a benzemenin ancak hazzlardan soyutlanmış bir yaşamla mümkün olabileceğini ortaya koyduğunu²¹¹ ve ahlâk felsefesinde Epiküros'e ilaveten Platon, Galen, tabiatçı filozoflar ile Stoacılıktan etkilenmiş olduğunu²¹² tespit ettik. Bunları dikkate aldığımızda onun, Goodman'ın iddia ettiği gibi tamamen Epikürcü bir haz anlayışını benimsemediğini ve dolayısıyla da mutlak anlamda Epikürcü olmadığını, ancak daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi, haz ile elem anlayışında Epiküros'dan belli oranda etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Belki Râzî'nin haz ve elem konusundaki tutumunu, Arberry'nin de ifade ettiği gibi²¹³, en fazla akli bir hedonizm olarak ifade edebiliriz.

²⁰⁹ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 101.

²¹⁰ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 23, 25, 33, 39. Ayrıca bkz. M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, s. 73.

²¹¹ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 108.

²¹² Paul Kraus, "Min Kitabi'l-Lezze'ye Yazdığı Giriş", *Resailü Felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, nşr. Paul Kraus, *Darü'l-Afaki'l-Cedide*, Beyrut 1982, s. 139-142; M. Mohaghegh, "Notes on the 'Spiritual Physic' of Al-Râzî", s. 13-14; M. Fakhry, *Age*, s. 72-73; L.E. Goodman, "Muhammad İbn Zakariyya ar-Râzî", I, 207-208; amlf, *Jewish and Islamic Philosophy*, s. 45-46; İ. Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 171-172.

²¹³ A.J. Arberry, "Introduction", *Ebü Bekir er-Râzî, The Spiritual Physick of Rhazes*, çev. A. J. Arberry, Butler and Tanner Ltd., London 1950, s. 11.

Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki Râzî, Epiküros gibi hazzı biricik iyi, mutlak değer, hayatın amacı ve bütün eylemlerin ereği olarak kabul etmemektedir. Aksine o hazzı, kontrol altına alınması ve ortadan kaldırılması gereken bir duygulanım olarak görmektedir. Çünkü ona göre insan mutluluğa ancak kendine hâkim olmak suretiyle ulaşabilir. Bu açıdan Râzî'nin ahlâk felsefesini değerlendirdiğimizde, onun daha ziyade ahlâkî kriter olarak erdemi alan ve erdemli bir hayatı iyi olarak kabul eden Stoacı²¹⁴ bir ahlâk anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Ebû Bekir er-Râzî haz ile elem anlayışında Epiküros'un yanında Kraus'un da ifade ettiği gibi²¹⁵ Platon'dan ve özellikle de onun "Timaios" adlı eserinden etkilenmiş olabilir. Bu anlamda o, tabîî duruma geri dönme şeklindeki haz anlayışını Platon'un arzu, istek analizinden almış olabilir.²¹⁶ Ancak her ne kadar kaynaklarda Râzî'nin "Timaios"la ilgili günümüze kadar gelmeyen bazı eserlerinden bahsedilmekte²¹⁷ ise de onun bu konuda doğrudan "Timaios"dan etkilenmemiş olabileceği de akla gelmektedir. Bu durumda filozof, ya hekîm-filozof Galen'in Platon'un görüşlerini verdiği "Timaios" şerhi (Telhisu li Kitabi Timavus)²¹⁸ ya da Plutarkhos (M.S.120) vasıtasıyla "Timaios" diyalogundaki düşüncelerden haberdar olmuş olabilir. Zekeriya er-Râzî'nin "Kitabu Tefsiri Kitabi Flutarhus fi Tefsiri Kitabi Timavus" isimli bir eserinin bulunması²¹⁹, Plutarkhos'un o dönemde İslâm dünyasında bir fizik tarihçisi olarak tanınmış

²¹⁴ Krş. A. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 106-107; B. Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, s. 21,57-58, 61-62.

²¹⁵ P. Kraus, "Min Kitabi'l-Lezze'ye Yazdığı Giriş", s. 139.

²¹⁶ Bkz. Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, MEB Yayınları, İstanbul 1997, s. 258e; amlf, *Cumhuriyet*, s. 583d.

²¹⁷ İbn Nedim, *Fihrist*, s.362; Biruni, "Risale", no.107; İbnu'l-Kıfî, *İhbaru'l-Ulema*, s.275; İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba*, s.425.

²¹⁸ Krş. P. Kraus, *Agm*, s. 140. Ancak Galen'in bu kitabının aslı kaybolmuş olup günümüze Huneyn b. İhak'ın Arapça'ya yaptığı tercüme gelmiştir. Söz konusu tercüme Abdurrahman Bedevi tarafından Eflatun fi'l-İslâm'ın içerisinde neşredilmiştir. Bkz. Calinus, "Cevamiu Kitabi "Timavus" fi'l-İlmi't-Tabii", s. 85-119.

²¹⁹ İbn Nedim, *Age*, s. 362; İbnu'l-Kıfî, *Age*, s. 275; İbn Ebi Useybia, *Age*, s. 425; İsmail Paşa, *Hedyyetü'l-Arifin*, s. 27.

olması ve Râzî'nin eserlerinde "tabiatçı filozoflar" (el-felasifetü't-tabiiyyun) kavramını kullanmış olması²²⁰ bu alternatifi de gündeme getirmektedir.²²¹

Bunlara ilaveten Râzî'nin haz anlayışında Pyrron (m.ö. 370-275)'dan etkilenmiş olduğunu söyleyenler de vardır. Bu anlamda İbnu'l-Kıftî, Fûrun el-lezzi (hedonist-hazcı Pyrron) isimli bir filozofu tanıtırken Râzî'nin haz anlayışında Fûrun el-lezzi'den etkilenmiş olduğunu belirtmekte ve hedonizmle filozofun görüşleri arasında ilişki kurmaktadır.²²²

Ancak bu durum, yani Zekeriya er-Râzî'nin haz anlayışının Pyrron ile ilişkilendirilmesi İbnu'l-Kıftî'nin istifade ettiği Said el-Endelûsî'nin Tabakatü'l-Ümemi'ndeki ilgili yeri yanlış anlamasından²²³ ve bunun sonucunda septik filozof Pyrron ile hazcı filozof Epiküros'u birbirine karıştırarak Râzî'nin haz anlayışında Epiküros'den değil de Pyrron'dan etkilenmiş olduğunu ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Daha sonra İbnu'l-Kıftî'den nakille Ebu'l-Ferec b. Ibri ve Allame el-Hilli de aynı hatayı devam ettirerek Râzî'nin haz ile elem anlayışını Pyrron'dan almış olduğunu ifade etmişlerdir.²²⁴

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Ebû Bekir er-Râzî, yukarda da görüldüğü üzere, özelde haz ile elem anlayışında genelde ise ahlâk felsefesinde sadece tek bir kişi ve ekolden etkilenmediği gibi mutlak anlamda, tamamen bir düşünürü de takip etmemiştir. O bir çok filozof ve ekolden etkilenerek kendi anlayışını oluşturmuştur. Onun sisteminde haz bir ölçü olmayıp kendisine ölçü getirilmesi gereken maddî bir fenomendir. Bu durumda Râzî, Aristippos ve Epiküros gibi bir hedonist olmamaktadır. Aksine haz ve elem anlayışında Epiküros'den Platon'a kadar birçok düşünürden etkilenmiş bir filozof görünümündedir. Bütün bunlardan dolayı onu sadece bir şahıs ya da ekol ile değil de farklı filozof ve akımlarla ilişkilendirmek gerektiği kanaatindeyiz.

²²⁰ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 37.

²²¹ Krş. P. Kraus, "Min Kitabi'l-Lezze'ye Yazdığı Giriş", s. 139-140; İ. Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 171-172.

²²² Bkz. İbnu'l-Kıftî, *İhbaru'l-Ulema*, s. 25-26, 260.

²²³ Krş. Endelûsî, *Tabakatü'l-Ümem*, s. 33.

²²⁴ P. Kraus, *Agm*, s. 140-141, (dn. 4, 1); L.E. Goodman, "Muhammad İbn Zakariyya ar-Râzî", I, 208.

1.2.6. İyi ve Kötü

“Varlığı arzu edilir hale getiren”²²⁵; “arzunun, değerinin nesnesi olan, irade tarafından istenen, arzu edilen”²²⁶ şeklinde tanımlanan “iyi” ile, “amaca uygun olmayan, kusurlu ve yetersiz olan, zarar, acı ve rahatsızlık veren şey; mutluluğa, ideallere ve amaçlara ulaşmayı engelleyen durum veya oluşum için kullanılan bir niteleme”²²⁷ şeklinde tanımlanan “kötü” karşıt iki kavramdır. Bu kavramlar, ahlâk felsefesinin ve dolayısıyla da ahlâkla ilgilenen filozofların ele aldıkları temel problemlerinden biri olmaktadır.

Biz bu iki kavramı günlük yaşantımızda herhangi bir ayırım yapmaksızın, hem ahlâki anlamda hem de ahlâkla ilgili olmayan anlamda çok sık kullanılmaktayız. “İyi veya kötü bir insan” derken, bu kavramları ahlaki anlamda, “iyi veya kötü bir araba” derken de ahlâkla ilgili olmayan bir anlamda kullanmış olmaktadır.

Ahlâkla ilgilenen filozoflar eylemlerimizi iyi ve kötü açısından değerlendirmektedirler. Ancak şu ana kadar bu kavramların herkes tarafından kabul edilebilecek bir tanımla yapılamamıştır. İyi ve kötü hükmünün dayandığı ölçü nedir? Biz bir şeye iyi derken hangi kriterden hareket ediyoruz? Acaba iyi haz mıdır, fayda mıdır, yoksa mutluluk mudur? Bütün bunlardan farklı olarak Kant (v. 1804)’ın ifade ettiği gibi ödeve uygunluk mudur? İyi tabîî arzularımızın bastırılması mıdır, yoksa onların tatmin edilmesi midir? Bütün bu sorular ahlâk felsefesi tarihinde günümüze kadar tartışıla gelmiştir. Şu kadar var ki etik, bu kavramların ahlâksal niteliği ile ilgilenmiştir. Ancak bir kesinliğe ulaşılamamıştır. Herkes kendine göre tanımlamada bulunmuştur. Çünkü insanın ahlâksal görüşü, düşüncüsü ve iyi anlayışı, içinde bulunduğu çevre, toplum ve kültürle ilişki içindedir. Dolayısıyla da yapılmış ve yapılacak olan tanımlar birbirine uymamaktadır. Zaten ahlâk öğretileri iyi ve kötüyü tanımlamaları açısından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Ancak hepsinin birleştiği bir nokta vardır ki o da

²²⁵ S.H. Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 235, “İyi” md.

²²⁶ A. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 478-479, “İyi” md.

²²⁷ A. Cevizci, *Ags*, s. 524, “Kötü” md.

iyi ve kötü şeklindeki değer yargılarının var olduğu ve bütün ahlâk ekollerinin iyi ve kötünün ne olduğunu bildiklerine inanmalarıdır.²²⁸

Eylemlerin iyi ve kötü olduklarının nasıl belirleneceği ve bu konuda neyin kriter olarak alınacağı hususunda filozoflar temelde iki guruba ayrılmışlardır. Bazıları fiili ahlâksal açıdan değerli ya da değersiz yapanın eylemde bulunan kişinin taşıdığı niyet, yani eylemi ortaya koyan düşünüş olduğunu belirtirken bazıları da sonucu dikkate alarak eylemi iyi veya kötü yapanın iyiyi ve kötüyü ortaya koyması olduğunu ifade etmişlerdir.²²⁹

Bu açıdan Ebû Bekir er-Râzî'nin ahlâk felsefesine baktığımızda, onun eylemleri iyi ve kötü olarak değerlendirirken daha önce belirtildiği üzere sonuçta ortaya çıkan durumu dikkate aldığını görmekteyiz. Dolayısıyla eylemin arkasındaki düşünüşün yani failin niyetinin bu değerlendirmede herhangi bir rolü bulunmamaktadır. Biz onun bu düşüncede olduğunu aklı iyi, hevâyı ise kötü olarak vasıflandırmasında açık bir şekilde görmekteyiz.²³⁰ Yine Râzî'nin, daha önce haz, elem anlayışı çerçevesinde ifade etmiş olduğumuz gibi, insanların sonuçta elde edecekleri hazdan az olan elemlere katlanabileceklerini, fazla olanlara ise katlanmamaları gerektiğini belirtmesi²³¹ de sonuçta ortaya çıkacak olan duruma önem verdiğini göstermektedir. Görülüyor ki Zekeriya er-Râzî sonucu dikkate alarak değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Ayrıca Râzî, iyilik ve kötülüğü varlıkların bizzat kendilerine de isnat etmemektedir. Dolayısıyla ona göre hiçbir şey bizatihi iyi veya kötü değildir. Çünkü iyilik ve kötülük onların asli özellikleri olmamaktadır. Bu anlamda ne aklı bizatihi iyi olarak kabul edip bu ahlâksal değeri onun soyut/mutlak varlığına ne de hevâyı bizatihi kötü olarak kabul edip kötülüğü onun mutlak varlığına isnat etmektedir. Aksine aklı ve hevâyı sonuçta ortaya koydukları durumlar dolayısıyla

²²⁸ B. Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, s. 10-11; A. Pieper, *Etiğe Giriş*, s. 144-145.

²²⁹ B. Akarsu, *Age*, s. 10.

²³⁰ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 18; amlf., *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 100.

²³¹ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 38

iyi ve kötü olarak değerlendirmektedir.²³² Bilindiği üzere iyi ve kötü konusu İslâm düşüncesinde çok fazla tartışılmıştır.²³³

İyilik ve kötülükü bu şekilde ele alan Râzî, dünyada şerrin hayırdan fazla olduğu görüşündedir. Zira ona göre, insanın hayatı boyunca kendini rahat hissettiği zamanlarda aldığı haz ile elemelerini, sıkıntılarını karşılaştırdığımızda ulaşmış olduğu elem, sıkıntı ve ıstırapların haz ve sevinçlerden daha fazla olduğunu görürüz.²³⁴ Ayrıca “et-Tıbbu’r-Rûhânî” isimli eserinde ahlâkî erdemlerden ziyade ahlâkî kötülükleri konu edinip onlar üzerinde durmuş olması ve hazzı elemin ortadan kalkması olarak tanımlamak suretiyle elemin hazzın ilkesi haline getirmesi de²³⁵ onun bu kötümser ahlâk anlayışının bir sonucu olsa gerektir. Yine hayatının sonlarına doğru kör olan gözlerini tedavi ettirmeyi “*dünyada yeterince kötülük gördüm*”²³⁶ diyerek reddetmesi de bu görüşte olduğunu göstermektedir. De Boer, Râzî’nin bu kötümserliğinin kaynağı olarak dinin yasakları karşısındaki hür düşüncesini ve serbest hareket etmesini göstermektedir.²³⁷

Görülüyor ki Râzî kötümser bir anlayışa sahiptir. Ancak kötümserliğinin onu hiçbir zaman mutlak bir olumsuzluğa ve dünyadan tamamen yüz çevirmeye götürmediğini, hatta münzevi bir tavır içinde olanları eleştirmiş olduğunu bile söyleyebiliriz.

Râzî alemde kötülüğün olmasını “beş ezeli prensip” ile açıklamaktadır. Ona göre her şeyi bilen ve iyi olan “Allah” kötülüklerle doğrudan doğruya ilişkilendirilemez ve onlardan sorumlu tutulamaz. “Mutlak zaman” ve “mutlak mekan” da bu konuda etkisiz ve dolayısıyla da masum görünmektedir. Bazı

²³² Bkz. Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 18; amlf, *es-Sîretü’l-Felsefiyye*, s. 100.

²³³ Bu konudaki tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. R. Kılıç, *Ahlâkın Dîni Temeli*, s. 94-125.

²³⁴ Musa b. Meymun, *Delaletü’l-Hairin*, thk. Hüseyin Atay, AÜF Yayınları, Ankara 1974, s. 500.

²³⁵ Bkz. Râzî, *Kitabu’s-Şukuk*, s. 17; N.Ö. Katibi, *Kitabu’l-Mufasssal fi Şerhi’l-Muhassal*, s. 206; S. Şirâzî, *el-Hikmetü’l-Mütealiye*, I, 166; N.A.Ö. Beydavi, *Tıvaliü’l-Envar*, I, 272; A. Kuşcu, *Şerh ala Tecridi’l-Kelam*, III, 186.

²³⁶ İbn Cülcül, *Tabakatu’l Etıbbı*, 78; Beyhaki, *Tarihu’l-Hukema*, s. 22; İbn Ebi Useybia, *Uyunu’l-Enba*, s. 420.

²³⁷ T.J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, s. 78.

düşünürler tarafından bu dünyadaki kötülüğün nedeni olarak gösterilen “heyûlâ” mutlak madde de bu noktada neden olamaz. Çünkü mutlak madde “külli nefis” tarafından şekillendirilmiştir. Dolayısıyla evrendeki bu noksanlık ve kötülüğün nedeni “beş ezeli prensip”ten biri olan “külli nefis” olmaktadır. Zaten alem onun ilk maddeye olan meylinden dolayı yaratılmıştır.²³⁸ Filozof kötülüğü Allah’a isnat etmeyerek İslâmî anlayışa uygun hareket etmiştir. Zira bizzat Kur’an iyiliği Allah’a, kötülüğü ise insanın kendisine izafe etmektedir.²³⁹

Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki, Râzî’ye göre iyilik ve kötülüğün kaynağını nasıl açıklarsak açıklayalım fark etmez, hem iyinin, hem de kötünün ortaya çıkmasını sağlayan, iyiyi iyi olarak, kötüyü de kötü olarak isteyen ve eylemlerinde gerçekleştiren bireyler olmaktadır.

Görülüyor ki eylemleri iyi ve kötü olarak değerlendirme noktasında eylemin arkasındaki düşüncü değil, sonuçta ortaya çıkan durumu dikkate alan filozof, iyilik ve kötülüğün bizzat varlıkların kendilerinden kaynaklanmadığı, dünyadaki kötülüğün kaynağının “külli nefis” olduğu ve varlıkta iyilikten ziyade kötülüğün bulunduğu anlayışındadır.

1.3. Ahlâk – Tıp İlişkisi

Müslümanların en çok başarı gösterdikleri ve dolayısıyla İslâm medeniyetinin öne çıkan bilim dallarından biri de tıp olmaktadır. Bundan dolayı Müslümanların uyguladıkları tıp, yalnız Orta Çağda değil, Rönesansda, hatta XI/XVII yüzyılda bile Batı dünyasında etkisini devam ettirmiştir. İslâm dünyasının tıbbi sadece ulaştığı bu seviyeden ve sahip olduğu değerinden dolayı değil, diğer bilim dallarıyla, özellikle de felsefe ile kurduğu ilişki açısından da önem arz etmektedir.²⁴⁰ Zaten İslâm dünyasında tıp devamlı olarak felsefe, kimya, simya, psikoloji ve ahlâkla birlikte gelişmiştir. Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sina gibi bazı filozofların hem tıp, hem de felsefe ilmiyle uğraşmış olmaları ve klasik

²³⁸ Bkz. Hatim er-Râzî, *A’lamu’n-Nübüvve*, s. 21; N. Hüsrev, *Zadu’l-Musaffirin*, s. 284-285; M. Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy*, s. 31; Muhsin Mehdi, “Remarks on al-Râzî’s Principles”, *Bulletin D’etudes Orientales*, Damas 1996, vol. XLVIII, s. 146-147.

²³⁹ Kur’an-ı Kerim, Nisa, 4/79.

kaynaklar diye isimlendirdiğimiz eserlerin isimlerinin genellikle “Tabakatü’l-Etibba ve’l-Hukema” şeklinde olması felsefe ile tıp arasında yakın bir ilişki olduğunu göstermektedir.²⁴¹

İslâm filozofları ahlâkı pratik felsefenin bir bölümü olarak gördüklerinden dolayı ahlâkın iyileştirilmesi ve düzeltilmesini felsefe veya tıbbın bir parçası olarak kabul etmişlerdir. Tıbbî fizikî ve fizyolojik hastalıkların tedavi ve önlenmesini konu edinen “et-tıbbu’l-ecsam, et-tıbbu’l-cismanî” (bodily medicine) ve ahlâkî hastalıklardan korunmayı ve onların gelişmesini konu edinen “et-tıbbu’r-rûhânî (spiritual medicine) diye ikiye ayırmışlardır²⁴² Bu anlamda Zekeriya er-Râzî’de tıbbî, “et-tıbbu’r-rûhânî” ve “et-tıbbu’l-cesedanî” diye iki kısma ayırmıştır.²⁴³

1.3.1. et-Tıbbu’r-Rûhânî Kavramı

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Râzî’nin tıbbın bir bölümü olarak kabul ettiği “et-tıbbu’r-rûhânî”, kavram olarak değişik şekillerde tanımlanmıştır. Seyyid Şerif Cürçani (v.816/1413) “et-tıbbu’r-rûhânî”yi, kalbin afetlerini ve hastalıklarını ortaya çıkararak tedavi yollarını ve iyileştirme çarelerini bulmaya çalışan ve bu yolla kalbi kemale ulaştırmayı hedefleyen bir ilim olarak tanımlamaktadır.²⁴⁴ Yine “et-tıbbu’r-rûhânî”yi, ahlâkî kanunlar ve psikolojik şartlar vasıtasıyla hasta olanın sağlığını düzeltmeye ilaveten erdemli/faziletli bir hayat vasıtasıyla nefsin ve bedenin sağlığını koruma ile ilgilenen bir tıbbî disiplin olarak ta tanımlayabiliriz. Bu tanıma göre “et-tıbbu’r-rûhânî” ne tamamen tıp bilimidir ne de ahlâk. Her ikisi arasında köprü vazifesi gören bir disiplin olmaktadır. “et-Tıbbu’r-rûhânî”nin en

²⁴⁰ S.H. Nasr, *İslâm’da Bilim ve Medeniyet*, s. 191.

²⁴¹ N. Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, s. 12-13; S.H. Nasr, *Age*, s. 191-192.

²⁴² İbn Hazm, *Meratibu’l-Ulum*, Resailu İbn Hazm el-Endelûsî (içinde), thk. İhsan Abbas, el-Müessesetü’l-Arabiyye, Beyrut 1983, IV, 80; M. Mohaghegh, “Notes on The “Spiritual Physic” of Al-Râzî” s. 6; amlf, “Râzî der Tıbb-ı Rûhânî I”, s. 116-117. Günümüzde tıpla ilgili olarak böyle bir ayırım yapılmamaktadır. Bununla birlikte belki bugünkü tıbbın psikiyatri anabilim dalı ile onun altındaki bilim dallarının et-tıbbu’r-rûhânîye, bunun dışındaki anabilim dallarının ise et-tıbbu’l-cismanîye karşılık geldiği söylenebilir. Ancak hiçbir şekilde bu tasnif mutlak bir belirlenim değildir.

²⁴³ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 29.

²⁴⁴ Bkz. Seyyit Şerif Cürçani, *Kitabu’t-Ta’rifat*, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 140.

geniş anlamında psikiyatri, psikanaliz ve psychosomatics gibi bazı modern teorik ve pratik tıp bilimleriyle, hatta “et-tıbbu’n-nebevî” ve bir bütün olarak İslâm ahlâkı ile de ilişkisi olduğu belirtilmektedir.²⁴⁵

Ebû Bekir er-Râzî’ye göre ise “et-tıbbu’r-rûhânî”; “*nefsin fiillerinin ifrat ve tefrite düşmekten korunup dengede olmalarının sağlanması için delil ve burhanlarla yapılan bir ikna faaliyeti*”²⁴⁶ olmaktadır. Görülüyor ki Râzî “et-tıbbu’r-rûhânî” kavramını insanın aşırılıklardan korunup itidal üzere olmasının sağlanması için yapılan bir ikna faaliyeti olarak ifade etmektedir. Bu durumda filozofa göre “et-tıbbu’r-rûhânî”, insanın kötü huy ve alışkanlıklarını terk etmesi için yürütmesi gereken felsefi bir yol olmaktadır.

Rûhânî tıp için İslâm düşünce tarihinde iki farklı kavram kullanılmıştır. Bunlardan birisi, İbn Miskeveyh tarafından kullanılmış olan “et-tıbbu’n-nüfus” kavramı,²⁴⁷ diğeri ise, “et-tıbbu’r-rûhânî” kavramıdır. Her iki kavram da teknik bir terim olarak rûhânî tıp şeklinde tercüme edilebilir.²⁴⁸

Her ne kadar İslâm dünyasında “et-tıbbu’r-rûhânî” anlayışı, Kindî’ye kadar geri götürülebilirse de, Kindî bu konuda özel bir terim kullanmamıştır.²⁴⁹ Dolayısıyla İslâm düşünce tarihinde bu kavramı ilk defa tabip-filozof Ebû Bekir er-Râzî kullanmış olmaktadır. Hatta o, daha önce belirttiğimiz üzere bu isimde bir eser de yazmıştır.²⁵⁰ Daha önce belirtildiği üzere, kaynaklarda Râzî’nin söz konusu esere zamanın Rey valisinin isteği üzerine “et-tıbbu’r-rûhânî” ismini

²⁴⁵ M. Bayraktar, “The Spiritual Medecine”, s. 2.

²⁴⁶ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 29 (İng. çev. s. 30).

²⁴⁷ Ebû Ali Ahmet b. Muhammed b. Yakup İbn Miskeveyh, *Tehzibu’l-Ahlâk ve Tedhiru’l-Arak*, thk. İbnu’l-Hatib, Matbaatü’l-Asriyye, Kahire 1398, s. 186.

²⁴⁸ Krş. Muhammed Yahya el-Haşimi, “et-Tıbbu’r-Rûhânî inde’r-Râzî”, Ahmet Yusuf Hasan, *Ebhasu’l-Mu’temeru’s-Seneviyyi’s-Sani li’l-Cemiyeti Suriyyeti li-Tarihi’l-Ulum*, Halep 1979, s. 301. M. Bayraktar, *Agm*, s. 1.

²⁴⁹ Krş. M. Bayraktar, *Agm*, s. 1. Bazı kaynaklar Kindî’nin “et-Tıbbu’r-Rûhânî” isimli bir eserinden bahsetmekte olmasına rağmen bu eser günümüze kadar gelmemiştir Mehmet Aydın, “Ahlâk-İslâm Felsefesi”, DİA, İstanbul 1989, II, 10; Fazlur Rahman, “Aklaq”, md. *Eyclopaedia Iranica*, London 1984, I, s. 721; Richard Walzer, “Akhlak” md. *The Encyclopedia of Islam (New Edition)*, E. J. Brill, Leiden 1960, I, 328; M. Mohaghegh, “Notes on The “Spiritual Physic” of Al-Râzî”, s. 7.

verdiği belirtilmekte ise de, biz bu durumun sadece valinin isteği ile açıklanamayacağı kanaatindeyiz. Çünkü bu, daha ziyade sağlıklı bir nefsi güzel ve ahlâklı bir yaşamın sebebi olarak gören, yani beden sağlığı ile nefis sağlığı arasında zorunlu bir ilişki kuran anlayışın gereğidir. Zaten daha önce belirttiğimiz gibi, İslâm filozofları ahlâkı pratik felsefenin bir dalı olarak düşündükleri için²⁵¹, ahlâkın iyileştirilmesi ve düzeltilmesini felsefe ya da tıbbın bir bölümü olarak görmüşler ve tıbbî cismanî ve ruhî tıp olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi Ebû Bekir er-Râzî de tıbbî ikiye ayırmaktadır. Filozof tıbbî bu şekilde ikiye ayıran ve nefisle beden arasında ilişki kuran anlayışı Platon'a dayandırmaktadır.²⁵² Platon, kötülüğün hata olmayıp nefisten kaynaklanan bir hastalık olduğunu ve dolayısıyla da tıbbı tekabül eden bir ilimle ele alınıp tedavi edilmesi gerektiğini belirtmek suretiyle bu anlayışı ortaya koymuştur.²⁵³ Ancak Platon bu konuda isminden bahsetmemiş olmakla birlikte döneminde hâkim olan ve aynı zamanda çeşitli görüşlerinden istifade ettiği Hipokrat (m.ö. 460-370)'tan etkilenmiş olabilir.²⁵⁴ Daha sonra Hipokrat ve Platon'u Stoacı bir perspektif içinde birleştirmiş olan Galen'de de benzer görüşleri görmek mümkündür. Çünkü Galen'de, fizyolojik dengenin bozulmasından ve uyumsuzluğundan dolayı bedende hastalıklar meydana geldiği gibi, nefsin fiillerinin itidalde olmamaları sonucunda da nefste hastalıklar olabileceğini söylemektedir.²⁵⁵

Söz konusu anlayışın Râzî'nin dönemine yabancı olmadığı bilinmektedir. Çünkü filozofla aynı dönemde yaşamış olan Ebû Zeyd el-Belhi (v. 322/934) de,

²⁵⁰ Bazı kaynaklar Râzî'nin bu konuyla ilgili olarak yazmış olduğu ancak günümüze gelmeyen "Kitab fi Nakzi't-Tıbbu'r-Rûhânî ala İbn Yeman (İbnu't-Temmar)" isimli başka bir eserinin daha olduğunu belirtmektedirler. İbn Nedim, *Fihrist*, s. 322.

²⁵¹ Ebû Ali Ahmet b. Muhammed b. Yakup İbn Miskeveyh, *Fevzu'l-Asgar*, Matbaatü's-Saade, Mısır 1325, s. 68; M. Mohaghegh, "Notes on The "Spiritual Physick" of Rhazes", s. 6.

²⁵² Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 29.

²⁵³ Bkz. Platon, *Timaios*, s. 86b-88.

²⁵⁴ Platon, *Age*, s. 72e-86b.

²⁵⁵ Calinus, "Kitabu'l-Ahlâk", s. 42-43.

nefis ile bedenın karşılıklı etkileşim içinde olduklarını kabul etmektedir.²⁵⁶ Yine aynı anlayıştan dolayı İbn Hazm (v. 994), nefsin tedavi edilmesi ve ahlâk eğitimi ile ilgili olarak “Risale fi Müdavati’n-Nüfus” isimli eserini yazmıştır.²⁵⁷

Bütün bunlardan ve bir de bizzat Râzî’nin söz konusu eserden önce aynı şekilde ahlâkın iyileştirilmesini konu edinen bir makale yazdığını belirtmesinden²⁵⁸ hareketle, gerçekten filozof valinin isteği üzerine esere “et-Tıbbu’r-Rûhânî” ismini vermiş olsa da bile, bedeni hekimlikle manevî hekimlik arasında gördüğü bu ilişkinin ve “et-Tıbbu’r-Rûhânî” kavramının içerdiği fikirlerin Hipokrat, Platon ve Galen’den hareketle onda önceden oluşmuş olduğu, emirin teşvikinin basit bir vesileden başka bir şey olmadığı söylenebilir.²⁵⁹

Bu durumda Râzî, ahlâk ile psikoloji arasında ilişki kurma ve ahlâkı rûhânî tıp ya da bilimsel psikolojinin bir bölümü olarak ele alma noktasında Platon’dan itibaren devam eden ve Kindî tarafından da takip edilmiş olan anlayışı sürdürmüş olmaktadır.

Râzî’den sonra bu ismi taşıyan eserlerde bir artış olduğu gözlemlenmektedir. Bu anlamda Ebû İshak İbrahim b. Yusuf eş-Şirâzî el-Firuzabâdî (v.476h.) de “et-Tıbbu’r-Rûhânî” isimli bir vaaz ve ahlâk kitabı yazmıştır. Ancak bu eser ile Râzî’nin eseri arasında herhangi bir ilişki yoktur.²⁶⁰ Yine Ebu’l-Ferec Abdurrahman İbnu’l-Cevzi’de “et-Tıbbu’r-Rûhânî” isminde bir eser yazmıştır.²⁶¹ Râzî ile aynı dönemde yaşamış olan Belhi de aynı anlama gelecek şekilde “et-tıbbu’n-nefsânî” terimini kullanmıştır. Fakat İslâm dünyasında

²⁵⁶ Krş. Ebû Zeyd Ahmet b. Sehl el-Belhi, *Mesalihu’l-Ehdan ve’l-Enfus*, thk. Fuat Sezgin, Ma’hedü Tarihi’l-Ulumi’l-Arabi, Stuttgart 1984, s. 272-275.

²⁵⁷ İbn Hazm, “Risale fi Müdaveti’n-Nüfus”, *Resailu İbn Hazm el-Endelûsî* (içinde), thk. İhsan Abbas, el-Müessesetü’l-Arabiyye, Beyrut 1983, I, 321-415.

²⁵⁸ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 15.

²⁵⁹ Krş. İ. Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 163-164, 177.

²⁶⁰ Krş. P. Kraus, “Tevdie”, s. 3.

²⁶¹ İbnu’l-Cevzi bu eserini otuz bölüme ayırmış ve Râzî’nin eserindeki yirmi bölüm başlığından on dokuzunun adını aynen almış ve İslâm dünyasındaki kötü imajından dolayı ismini zikretmeksizin kitabından çeşitli alıntılar yapmıştır. Ancak İbnu’l-Cevzi Râzî’nin eserindeki konuları ayet ve hadislerle işlemiş ve eserine birkaç yeni bölüm daha ilave etmiştir. Bu iki eser birbirleriyle mukayese edildiğinde görüleceği üzere içerdikleri görüş ve düşünceler yönünden önemli oranda birbirlerine benzemektedirler. Bkz. İbnu’l-Cevzi, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 5-52.

Râzî'nin gündeme getirdiği bu kavram yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmış olmasına rağmen, daha sonra söz konusu terimin Zekeriya er-Râzî'ye nispeti unutulmuştur.²⁶²

Bu noktada şunu da belirtmeliyiz ki, Walzer ve Arberry gibi bazı oryantalistler, özellikle Müslüman düşünürlerin eserlerinde zaman zaman Galen'e ve Helenistik anekdotlara müracaat etmelerinden hareketle İslâm dünyasındaki "et-tıbbu'r-rûhânî" disiplinin tamamen Aristocu ve Yeni Platoncu doktrinlerden alındığını ileri sürerek önem ve anlamını küçültmeye çalışmışlardır. Müslüman filozofların birçok Grek düşünürünün eserlerini okudukları ve onlardan etkilendikleri bilinen bir gerçek olmakla birlikte, onların bu konuda mutlak anlamda Grek ahlâkına bağlı olduklarını söylememize imkan verecek derecede bir etkilenme de söz konusu değildir. Zaten İslâm dünyasındaki "et-tıbbu'r-rûhânî" disiplinin gelişmesinde, Grek düşüncesinin yanında, İslâm ahlâk felsefesindeki psikoloji teorilerinden olan nefsin manevî bir cevher olarak kabul edilmesi ve nefis-beden arasındaki karşılıklı ilişki teorileri de etkili olmuştur. Bundan dolayı Müslüman filozofların ortaya koydukları "et-tıbbu'r-rûhânî" disiplinin tabiatı itibariyle İslam düşüncesi içerisinde orijinal olduğu söylenebilir.²⁶³

Platon ve Galen'den hareketle tıbbî ikiye ayıran Râzî, tıbbın her iki bölümüyle de ilgilenmiş ve cismanî tıp (Kitabu'l-Havi, Kitabu'l-Mansûrî, vb.) ile rûhânî tıp (et-Tıbbu'r-Rûhânî) sahalarında ayrı ayrı eserler yazmıştır. Ona göre insanın nefsinde gelişen psikolojik uyarmlar, fizyonomik belirtilerle anlaşılıp açıklanabileceği için beden tabibinin aynı zamanda ruh tabibi olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu iki disiplin birlikte gelişmelidir. İşte bundan dolayı filozof manevî hekimlikle ilgili bazı kurallar koymuştur.²⁶⁴

²⁶² Krş. İ. Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 162.

²⁶³ Krş. Muhammed Abdul Quasem, "Psychology in Islamic Ethics", *The Muslim World*, c. 71 (3-4), 1981, s. 220-221; M. Bayraktar, "The Spiritual Medecine", s. 2-4. Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz. M. Bayraktar, *Agm*, 1-28.

²⁶⁴ İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba*, s. 420; T.J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, s. 78.

1.3.2. Hekimlik Ahlâkı

“Hekimlik ahlâkı”ndan kasıt bir görev bilinci, yani tabibin mesleğini icra ederken uyması gereken kural ve prensipler olmaktadır. Günümüzde “hekimlik ahlâkı” daha ziyade şu başlıklar altında ele alınmaktadır:

1. Hekîmin kendisine karşı görevleri,
2. Hekîmin hastalarına karşı görevleri,
3. Hekîmin meslektaşlarına karşı görevleri,
4. Hekîmin yanında çalışanlara karşı görevleri,
5. Hekîmin ülkesine karşı görevleri,
6. Hekîmin insanlığa karşı görevleri.²⁶⁵

Sokrates öncesi felsefenin İslâm dünyasındaki devam ettiricisi olarak kabul edilen Râzî, tıp bilimine özel bir önem vermiş ve bu konuda birçok filozofu geride bırakmıştır. Hatta o, daha önce belirttiğimiz üzere Arap tıbbının kurucusu olarak kabul edilerek “Calinusu’l-Arap” diye isimlendirilmiştir.²⁶⁶

Tıp sahasında ahlâkın önemli olduğu, tıp ile ahlâkın birbirlerinden ayıramayacakları anlayışında olan Râzî, tıbbî etik²⁶⁷ başka bir ifadeyle hekimlik ahlâkı ile ilgili düşüncelerini ortaya koymak için, önceden belirttiğimiz üzere, “Ahlâku’t-Tabib” isimli müstakil bir eser bile yazmıştır.²⁶⁸ Her ne kadar filozof bu eserinde, “tıbbî etik” hakkındaki düşüncelerini ortaya koymuşsa da, bunlar genel anlamda meslek ahlâkı ile ilgili uyulması gereken ilkeler olarak da ele alınabilir. Çünkü meslek etiklerinde ele alınan konu da, insanın belirli bir mesleği

²⁶⁵ Bilgi için bkz. Ahmet Hulusi Köker, “Hekimlik Ahlâkı Risaleleri”, Ebubekir Râzî (içinde), Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri 1988, s. 96-100.

²⁶⁶ Bkz. İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba*, s. 415, 416; İbn Cülcül, *Tabakatu'l Etibba*, s. 77.

²⁶⁷ Tıbbî etik hakkında bilgi için bkz. Martin Levey, “Medical Ethics of Medieval Islam”, *Transactions of the American Philosophical Society*, Philadelphia 1967, vol.57, part 3, s. 5-7; A. Pieper, *Etîğe Giriş*, s. 87-88.

²⁶⁸ Ayrıca Râzî “Mihnetü’t-Tabib” isimli eserinde de bu konulara değinmektedir. Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, *Mihnetu’t-Tabib*, thk. Albert Z. İskender, “er-Râzî ve Mihnetü’t-Tabib” (içinde), el-Meşrik, sy. 54/4-5, Beyrut 1960, s. 494-513.

icra ederken ne yapması veya ne yapmaması gerektiği hususu olmaktadır.²⁶⁹ Râzî filozof olmasına ilaveten mesleğinde otoriter bir tabip olduğu için, bu konudaki görüşlerini “hekimlik ahlâkı” adı altında belirtmek suretiyle bir örneklendirme yapmıştır.

İşte biz de burada, Ebû Bekir er-Râzî’nin özelde hekimlik ahlâkı genelde ise meslek ahlâkı ile ilgili görüşlerini inceleyeceğiz. Bu noktada filozof, doktorun sahip olması gereken ahlâkî özellikleri yani kendisine karşı olan görevlerini, hastalara karşı olan görevlerini ve hastaların da doktora karşı olan görevlerini belirtmektedir.

1.3.2.1. Doktorun Kendisine ve Hastalara Karşı Görevleri

Hem teorik, hem de pratik tıpla ilgilenmiş olan Ebû Bekir er-Râzî, mesleğinde otoriter bir kişi olarak doktorların mesleklerinin gereği sahip olmaları gereken bazı ahlâkî standartlar koymuştur.

Râzî’ye göre doktorun yapması gereken ilk şeyin, inceleme ve araştırmada yoğunlaşmak suretiyle kendisini geliştirmek olduğu belirtilmektedir. Bu anlamda doktor, felsefe, mantık ve tabîî ilimleri bilmelidir. Çünkü felsefeye ve mantığın kurallarına önem vermeyerek dünyevî işlere yönelen kimsenin özellikle tıp sahasındaki bilgisinden şüphe edilmelidir. Bunun için de ne tamamen dünyaya ne de tamamen ahirete yönelmeli, her ikisine karşı aynı mesafede durmalıdır.²⁷⁰ Ona göre hekîm bu şekilde hareket etmek suretiyle kendisini yetiştirdiğinde, hastalar tarafından sorulan sorulara tatmin edici cevaplar verebileceği için, toplum nazarındaki itibarı artar ve onların gözünde değerinin düşmesini önler. Bununla birlikte hekîm ancak mesleğini tam manasıyla icra edip insanların sağlığını koruduğu zaman mutlu olur ve toplum üzerindeki saygınlığını devam ettirebilir.²⁷¹ Zaten Râzî, erdemli ve otoriter olan doktorun teorik ve pratik yönden kendini

²⁶⁹ İonna Kuçuradi, “Felsefî Etik ve “Meslek Etikleri”, Etik ve Meslek Etikleri (içinde), haz. Harun Tepe, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2000, s. 18.

²⁷⁰ İbn Ebi Useybia, Uyunu’l-Enba, s. 421.

²⁷¹ Râzî, Ahlâku’t-Tabib, s. 127-128.

ispat etmiş olan kişi olduğu görüşündedir.²⁷² Onun ortaya koyduğu bu ilkenin bütün meslek grupları için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla da kim olursa olsun ve hangi tür meslekle uğraşırsa uğraşsın, sanatını hakkıyla icra edebilmesi için kendisini o konuda yetiştirmesi ve meslek ahlâkına sahip olması gerekmektedir.

Bu görüşüne paralel olarak Râzî, doktorun kendisini oyun, eğlence ve zevkî sefadan koruması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre doktor, özellikle alkol alma konusunda dikkatli olmalı ve içkiye müptela olmamalıdır. Çünkü bu, onun mesleğinde tedavisi imkansız hatalar yapmasına neden olur.²⁷³ Görülüyor ki Râzî aklı devre dışı bırakacağı endişesiyle içkiden kaçınılmasını tavsiye etmektedir. Onun bu görüşünün, zihni devre dışı bırakacak derecede içki içmeyi yasaklayan Hipokrat'ı hatırlattığı söylenebilir.²⁷⁴

Ebû Bekir er-Râzî, doktorların teorik yönden sahip olmaları gereken özellikleri bu şekilde ortaya koyduktan sonra ameli açıdan taşımaları gereken özellikleri ele almaktadır.

Bu anlamda Râzî'ye göre, doktorlar kibir ve gurur gibi ahlâkî kötülüklerden uzak olmalıdırlar. Zira ona göre tedavide en önemli husus, hekîmin kendisini hastasına adanması ve onu sevmesidir. Bu noktada şöyle söylemektedir: *"...Öyle hekîmler vardır ki, insanlara karşı böbürlenip dururlar. Hele bir de hükümdarın veya bir başkasının özel hekîmi iseler... Hekîm Calinus der ki; "Bazı doktorlar gördüm; bunlar devlet büyüklerini tedavi edip, şöhret sahibi olarak servete konunca halka tepeden bakmaya, onlara karşı kaba ve soğuk davranarak tedavi etmemeye başladılar. İşte böyleleri nasipsiz zavallılardır."*²⁷⁵ Hatta Râzî, eğer doktor herhangi bir hastalığı tedavi ettikten sonra kibirlenip gururlanacaksa o zaman onun için tedaviden vazgeçmesinin daha iyi olacağını belirtmektedir. Onun

²⁷² Bu konudaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Râzî, "Mihnetü't-Tabib", s. 494-499; A.M. Abd, *Usulu'l-Fikri'l-Felsefî*, s. 242-243.

²⁷³ Râzî, *Ahlâku't-Tabib*, s. 136.

²⁷⁴ Krş. A.M. Abd, *Age*, s. 248.

²⁷⁵ Râzî, *Age*, s. 132 (Türkçe çev. s. 236).

bu tavrı, doktorların kibirlenmesini ne derece kötü bir ahlâkî bozukluk olarak gördüğünü ve meslek ahlâkına verdiği önemi göstermektedir.

Bu görüşünün bir devamı olarak Râzî, hekûmin insanlar arasında herhangi bir ayırım yapmaması gerektiğini, zenginleri ve makam mevki sahibi insanları tedavi ettiği gibi fakirleri de tedavi etmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü ona göre insan insandır, bulunduğu konum önemli değildir. Hatta fakir ve kimsesizleri tedavi etmeyi zengin ve nüfuz sahibi kimseleri tedavi etmekten daha çok istemeli ve tercih etmelidir. Zira doktor, hastanın kendisine verdiği veya vereceği ücretten ziyade onu tedavi ederek sağlığına kavuşturmayı gaye edinmelidir. Bu konuda filozofun Galenle aynı düşünceyi paylaşmakta olduğu söylenebilir.²⁷⁶

Râzî burada herhangi bir mesleği icra eden kişi için önemli olanın muhatabı olan insan olmayıp yaptığı iş olduğunu ortaya koymuştur. O bütün bunları bizzat kendi hayatında uygulamıştır. Bu anlamda onun zenginlerden daha çok fakirlerin tedavisine ilgi gösterdiği, onlara karşı nazik davrandığı, insanlara iyilik ettiği ve bundan dolayı da her zaman fakirler tarafından tercih edildiği belirtilmektedir.²⁷⁷

Zaten Râzî'ye göre doktorun iyi bir meslek bilgisinden sonra en fazla ihtiyaç duyduğu şey, hastalara karşı iyi davranmak ve onlara iyi muamele etmektir. İnsanlara karşı kibar ve nazik olmalıdırlar. Zira tıpta tevazu, alçak gönüllü olma ziynet ve ahlâkî bir güzelliştir. Tevazuunun göstergesi ise güzel söz söyleme ve kötü sözü terk etmedir. Dolayısıyla filozofa göre hekûm, insanlara karşı kırıcı olmamalı, tatlı dili ve okşayıcı konuşmasıyla alçak gönüllü davranmalıdır. Bu hareket tarzı hekûme bir şey kaybettirmeyeceği gibi onun hastaların sevgisini kazanmasını sağlar.²⁷⁸

Ancak Râzî, doktorun hafife alınmasına ve küçük görülmesine sebebiyet verecek derecede alçak gönüllü olmaması gerektiğini de belirtmektedir. Aksine o

²⁷⁶ Bkz. Râzî, *Ahlâku't-Tabib*, s. 132; K. Samiri, *Muhtasar*, s. 502.

²⁷⁷ İbn Nedim, *Fihrist*, s. 320; İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba*, s. 416

²⁷⁸ Râzî, *Age*, s. 133; Ayrıca bkz. K. Samiri, *Age*, s. 504.

hastanın gözünde üstün ve yüce bir şahsiyet olmalıdır. Hatta zaman zaman kalplerini kazanmak ve sevgilerini elde etmek için onlardan yardım bile istemelidir.²⁷⁹

Râzî'ye göre hekîm kendi gücüne ve becerisine aldanmayarak tedavide Allah'a güvenmeli ve şifayı ondan beklemelidir. Eğer tıptaki üstün başarısına ve uzmanlığına güvenirse Allah onu şifadan mahrum eder. Allah tarafından yasaklananlar, haram kılınanlar hariç bütün işlerinde Allah'a dayanarak O'ndan yardım istemelidir.²⁸⁰ Görülüyor ki filozof burada Allah'tan yardım istenmesi gerektiğini belirtmekte ve sanki kendisini mülhitlikle suçlayanlara karşı bir cevap vermektedir.

Diğer taraftan Râzî, hekîmin hastalarına karşı bir arkadaş gibi davranması ve başkalarının duymalarını istemedikleri sırlarını koruması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü bazı insanlar anne, baba ve çocuklar gibi en yakınlarından bile gizledikleri, onların bilmemesi için özel bir önem gösterdikleri hastalıklarını zorunlu olarak hekîme açarlar.²⁸¹ Râzî'nin ortaya koymuş olduğu bu ilke Hipokrat yemininde de bulunmaktadır.²⁸²

Ayrıca Râzî, doktorların, özellikle kadınları tedavi ederken çok daha fazla dikkatli olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Onların sadece hastalıkları dolayısıyla bakmaları zorunlu olan yerlerine bakmalılar. Bu konuda Galen'in bir sözünü nakletmektedir: *"Hekîm samimiyetle Allah'a bağlanmalı; güzel ve çekici kadınları tedavi ederken sadece hasta olan uzvuna bakmalı, vücudunun diğer bölgelerine göz atmaktan şiddetle kaçınmalıdır."*²⁸³ Râzî Galen'in bu görüşünü aynen kabul etmiştir.

Râzî'ye göre tabip için en kötü ve hastalar açısından da en tehlikeli şey, doktorun kesin olarak bilmeden ve meseleyi tam olarak anlamadan bir şey

²⁷⁹ Râzî, "Mihnetü't-Tabib", s. 504; Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Râzî, Age, s. 504-513.

²⁸⁰ Râzî, Ahlâku't-Tabib, s. 143.

²⁸¹ Râzî, Age, s. 130; amlf, "Mihnetü't-Tabib", s. 503.

²⁸² Bkz. Zeki Başar, Tarih-te-Tıp Tarihinde Yemin, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1973, s. 80; Esin Kahya, "Hipokrat" md., DİA, İstanbul 1989, XVIII, 120.

²⁸³ Râzî, Ahlâku't-Tabib, s. 130.

hakkında olumlu veya olumsuz şekilde hüküm vermesidir. Bu onun işini ciddiye almadığını ve önem vermediğini göstermektedir. Dolayısıyla da bundan kaçınılmalıdır.²⁸⁴ Filozof burada bilgi konusunu ahlâki bir sorun olarak ele almaktadır. Çünkü insanın yaptığı işle ilgili bilgiye sahip olup olmadığı, bir gözlemci tarafından şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortaya konamaz. Bilginin bilgiye uygun olarak kullanılması dış kontrol yoluyla değil, sadece bilen kendi kendisiyle olan ilişkisi, vicdanlılığı sayesinde sağlanabilir.²⁸⁵

Ebû Bekir er-Râzî, mümkün görünmese bile doktorun her zaman hastaya iyileşeceği ve sağlığına kavuşacağı ümidini vermesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre nefis, beden üzerinde etkili olup bedenin mizacı nefsin ahlâkına tâbidir.²⁸⁶ Onun bu düşüncesi tedavinin başarıya ulaşmasında telkin düşüncesine olan güvenini göstermektedir.

Bunlara ilaveten filozofa göre doktor, dış görünüşüne de dikkat etmelidir, fizikî yönü güzel olmalıdır. Bu anlamda elbisesi, saçı, sakalı düzgün ve temiz olmalıdır.²⁸⁷

Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki, Ebû Bekir er-Râzî Hipokrat ve Galen'i takiple hastaların denek (kobay) olarak kullanılmasına da karşı çıkmış olup²⁸⁸ deneylerini daha ziyade maymunlar üzerinde gerçekleştirmiştir.²⁸⁹

Görülüyor ki tabip-filozof Râzî, tıp ile uğraşanların kendilerine ve hastalara karşı olan görevlerini gözlem ve mesleki tecrübelerinden hareketle belirlemektedir. Doktorun kendisine karşı olan görevleri, mesleğini hakkıyla yerine getirmesini sağlamaya ve hata yapmasını önlemeye yöneliktir. Dolayısıyla bunlar, onun teşhis ve tedavide başarılı olması için uyması gereken kurallar

²⁸⁴ Râzî, *Ahlâku't-Tabib*, s. 142.

²⁸⁵ Peter Koslovski, "Etik ve Hekimlik Sanatı", Etik ve Meslek Etikleri (içinde), haz. Harun Tepe, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2000, s. 42.

²⁸⁶ İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba*, s. 420.

²⁸⁷ Râzî, "Mihnetü't-Tabib", s. 503.

²⁸⁸ Râzî, *Ahlâku't-Tabib*, s. 140-141.

²⁸⁹ Bkz. A. Dıfai, *İşhamu Ulemai'l-Arab*, s. 200; Mahmut Kaya, "Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekir er-Râzî ve Hekimlik Ahlâkı ile İlgili Risalesi", Felsefe Arkivi, sy. 26'dan ayrı basım, İÜEF Basımevi, İstanbul 1987, s. 230.

olmaktadırlar. Hekimin hastaya karşı olan görevlerini ise, kibir, gurur gibi ahlâki kötülüklerden uzak olmak, insanlara karşı iyi ve güler yüzlü davranmak, alçak gönüllü olmak, insanların sosyal statülerini değil de insan olmalarını dikkate alarak herkese eşit şekilde hizmet etmek ve hastaların sırları saklamak olarak ifade etmektedir. Filozofun belirlediği bu ilkelerin bu gün tıp çevreleri tarafından kabul edildiğini görmekteyiz. Bu anlamda doktorların hem mesleki bilgi ve tecrübelerinin artırılmasına, hem de meslekleri gereği uymaları gereken ahlaki ilkeler belirlenmeye çalışılmaktadır. Ayrıca Râzî, ortaya koyduğu bu ilkelere uyulmadığı zaman toplumda meydana gelecek olan olumsuzluklardan da bahsetmektedir.

Doktorun kendisine ve hastaya karşı nasıl bir tavır içerisinde olması gerektiğini ortaya koymuş olan Ebû Bekir er-Râzî, hastanın uyması gereken kurallardan da bahsetmektedir.

1.3.2.2. Hastanın Doktora Karşı Görevleri

Râzî'ye göre hastanın yapması gereken ilk şey, kendisini tedavi eden doktora karşı iyi davranmak ve güzel sözler söylemek suretiyle onun gönlünü kazanmaktır. Hasta böyle bir metot takip ettiğinde hekîm de onun sağlığı noktasında daha titiz olacaktır. Filozof bu noktada Hipokrat'ın "muhtaç olmadan önce doktorunu bul, hazırla" sözünü naklederek görüşünü desteklemektedir.²⁹⁰

Yine Râzî hastanın hekîmle doğrudan diyalog kurması gerektiğini de belirtmektedir. Daha önce de söylediğimiz gibi, filozofa göre hasta-hekîm ilişkisinde hekîm açısından gizlilik hasta açısından ise açıklık esastır. Dolayısıyla hastanın hiçbir şeyi atlamaksızın en samimi arkadaşıyla konuşuyormuş gibi bütün her şeyi doktora anlatması gerekmektedir. Zira hastanın hekîme karşı işlediği hataların en büyüğü hekîmden herhangi bir şeyi gizlemesidir. Çünkü bu durumda hastanın hatası iki katına çıkmış olmaktadır. Hasta ile doktor sır olan bir şey kalmayacak ve aracıya ihtiyaç duyulmayacak derecede birbirlerine yakın

²⁹⁰ Râzî, *Ahlâku't-Tabib*, s. 132.

olmalılar.²⁹¹ Çünkü hem bu hareket tarzı doktorun hasta ile daha yakından ilgilenmesine neden olmakta, hem de tedavide başarıya ulaşma şansını artırmaktadır.

Zekeriya er-Râzî, konuyu biraz daha özelleştirerek özel doktoru olanlara da bazı uyarı ve tavsiyelerde bulunmaktadır. Ona göre özel doktoru olan kimseler, yanındakilerin hepsinden daha çok doktorlarına değer vermeliler ve onu diğerlerinden daha üstün tutmalılar. Çünkü yanlarında bulunan diğer insanlar onun bedenine hizmet ederken, doktor ruhuna hizmet etmektedir. Ayrıca yanındakiler arasında ona karşı en merhametli olan da yine doktoru olmaktadır. Zira diğerlerinin çoğu servetini paylaşmak için ölmesini beklerlerken o böyle bir beklentisi olmaksızın sağlığını korumak için çalışmaktadır.²⁹² Râzî burada cismanî ve rûhânî tıp ile ilgilenen doktoru kastetmektedir.

Ebû Bekir er-Râzî'nin tıbbi ahlâkla ilgili olan bu görüşlerini incelediğimizde, onun bu konuda önemli oranda Hipokrat ve Galen'den etkilenmiş olduğunu söyleyebiliriz. Zaten filozofun, hekîmlik ahlâkı ile ilgili olan risalesinde sık sık onların isimlerini zikretmiş ve eserlerinden alıntılar yapmış olması da bunu göstermektedir. Ayrıca Râzî'nin bu eserinde, herhangi bir konudaki düşüncesini ortaya koymadan önce Galen'in o konu hakkındaki görüşünü vermesi de bu etkiye işaret etmektedir.²⁹³

²⁹¹ Râzî, *Ahlâku't-Tabib*, s. 135, 137.

²⁹² Râzî, *Age*, s. 131.

²⁹³ Bkz. Râzî, *Ahlâku't-Tabib*, s. 130-143. Râzî ile Galen arasındaki ilişki hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. M.M. Bar-Asher, "Quelques Aspects", s. 5-38; amlf, "A Propos de l'Influence de Galien sur l'ethique d'Al-Râzî", s. 130-147; Mehdi Mohaghegh, "Kitabu's-Şukuk ala Calinus li Muhammed b. Zekeriya er-Râzî", Ebû Bekir er-Râzî, *Kitabu's-Şukuk ala Calinus* (içinde), thk. Mehdi Mohaghegh, el-Ma'hedi'l-Âli'l-Alemi li'l-Fikri ve'l-Hazreti'l-İslâmiyye, Tahrân 1993, s. 6-10; amlf, "Notes on The 'Spiritual Physic' of Al-Râzî", s. 5-22; L.E. Goodman, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", I, 201-202.

İKİNCİ BÖLÜM
MUTLULUK AHLÂKİ VE FİLOZOFÇA YAŞAMA

2.1. Mutluluk Ahlâkı

2.1.1. Mutluluğun Anlam ve Alanları

Düşünce tarihine bakıldığında üzerinde en fazla durulan konulardan birinin de en yüksek değerin veya varılmak istenen en son gayenin ne olduğu problemi olduğu görülür. Filozofların önemli bir kısmı en son gayenin mutluluk olduğu noktasında ittifak etmişlerdir.¹ Zaten ahlâk felsefelerinde düşünürler, zaman zaman birbirlerinden farklı konular ele almış olsalar da mutluluk, özgürlük, iyi ve kötü gibi problemleri temel ve değişmez meseleler olarak görmüşlerdir. Ancak insanın eylemlerinin gayesinin mutluluk olduğunu ifade eden bu filozoflar, mutluluğun mahiyeti, alanı ve nasıl elde edileceği gibi konularda birbirlerinden ayrılmışlardır. Çünkü mutluluk insanlara göre değişen bir şeydir. Bundan dolayı herkes mutluluğun ne olduğu sorusuna kendi durumuna göre zenginlik, sağlık, erdem, iktidar ve haz gibi farklı cevaplar vermiştir.²

Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, mutluluğu konu edinen ve onu insan eylemlerinin son hedefi olarak gören anlayışlara genel anlamda eudaimonizm denmektedir. Demokritos'tan itibaren çeşitli şekillerde devam eden bu öğretilerin temel özelliği gayeci yani teleolojik olmalarıdır.³

Bu açıdan Ebû Bekir er-Râzî'nin ahlâk felsefesine baktığımızda onun ahlâka yaklaşımının da eudaimonist ahlâklar gibi teleolojik/gayeci olduğunu görürüz. Çünkü onun düşüncesinde de mutlulukçu bir ahlâk söz konusudur. Ancak filozof, gerek “et-Tıbbu’r-Rûhânî”, “es-Sîretü’l-Felsefiyye” ve “Ahlâku’t-Tabîp” gibi tamamen ahlâkî konuları ele aldığı eserlerinde gerekse ahlâkî

¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s. 1097a-1098a, 1099a-1100a; Ebu Nasr Muhammed el-Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, KB.Yayınları, İstanbul 1980, s.38-39; amlf, *el-Medinetü’l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, KB. Yayınları, Ankara 1990, s. 60; İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s. 43,45,86-88.

² A. Pieper, *Etîğe Giriş*, s. 134-136.

³ Bkz. S.H. Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 321-322, “Mutçuluk” md.; B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 129, “Mutçuluk” md.; A. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 610, “Mutçuluk” md. Geniş bilgi için bkz. B. Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, s. 21-141; Bu tezin “Ahlâk Felsefesi Tarihinin Gelişimi” kısmı.

konulardan bahsettiği diğer eserlerinde mutluluğun tanımını yapmamıştır. Şu kadarını söyleyebiliriz ki, haz ile elem anlayışında gördüğümüz üzere Râzî’de mutluluk, duyuşsal, kaba hazza dayalı bir şey olma anlamından oldukça uzak olup geçici, değişen bir şey değildir.

Râzî haz anlayışına bağlı olarak mutluluğu, dünya ile ilgili olan ve öte dünya ile ilgili olan olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Ancak o ahiretin varlığını kabul etmekle⁴ birlikte, eserlerinde ahiretteki mutluluktan ziyade insanın bu dünyadaki rahat ve mutluluğunu konu edinmekte ve onun üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla da filozofun insanın nefsinin bedenden ayrıldıktan sonra mutlu mu yoksa mutsuz mu olacağı noktasındaki görüşlerinde kapalılık vardır.

Ancak Râzî’ye göre bu dünyada insan nefsânî arzularını akla tâbî kılarak kontrol altına almak ve hevasını sınırlandırmak suretiyle, yani kendi kendine yeterlilik halinde (kîfâf-ı nefs) mutluluğa ulaşabilir. Çünkü insan ancak böyle yaptığında aklın kendisini ulaştırmak istediği aydınlığa ulaşarak elde etmek istediklerini elde eder ve mutlu olur. Bu durumda ona göre mutluluk, Allah’ın insana verdiği akıl ve irade kuvvetiyle mümkün olmaktadır. Böyle olmasına rağmen Râzî, insanların çoğu akıl ve iradeleriyle değil tutku ve ihtirasları doğrultusunda hareket ettiklerini belirtmektedir. Tutku ve saplantılara karşı koyma iradesinden yoksun olanlar ise hiçbir zaman mutlu olamazlar. Aksine bayağı isteklerin tutsağı olan bu kimseler, mutluluğu ararken bozguna uğrarlar, sevinci ararken kedere, zevki ararken ise eleme tutulurlar. Çünkü iradelerini akıl yoluyla kontrol altına almayan insanlar her zaman elde ettikleriyle yetinmeyerek daha fazlasına sahip olmak ve sahip olduklarını da korumak için çalışırlar. Öyle insanlar vardır ki, dünyanın yarısına sahip olsalar diğer yarısına sahip olmadıkları

⁴ Eserlerindeki, “ruhumuz bedenimizle beraberken yaşantımız nasılsa, ölümden sonraki durumumuz da buna bağlı olarak ya iyi veya kötü olacaktır... bu dünyadan kurtulup ölüm ve elemnin bulunmadığı bir aleme geçmek bu sayede kolaylaşacaktır” (Râzî, *es-Sîretü’l-Felsefiyye*, s. 101-102) gibi ifadeleri ile aklına uyup nefsânî arzu ve isteklerini kontrol altına alan insanın öfke ve kinini aynen muhafaza ettiği halde kendisine bu ve öteki dünyada zarar vermekten kurtulacağını, faziletli ve gerçek dinin isteklerini tam olarak yerine getirenlerin ölümden sonra kurtuluşa, rahata ve ebedi nimetlere ulaşacaklarını ve hevâsına tâbî olup şehvetini tatmin etmek için çevresine ve hayvanlara elem veren insanların nefis bedenden ayrıldıktan sonra yaptıklarından dolayı pişmanlık duyacaklarını (Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 24, 56, 96) belirtmesi onda ikinci bir hayat anlayışının olduğunu açıkça göstermektedir.

için üzülmürler ve bundan dolayı mutsuz olurlar. Hatta bütün dünyaya sahip olsalar bile yine mutlu olamazlar. Çünkü o zaman da bu sonsuz mülkün zevkini sürmek için ölümsüz olmak isterler ve ölümsüz olamayacakları için de sonuçta yine mutsuz olurlar. Halbuki akıllı kimse, aklını kullanarak nefsanî arzularını terk etmek ve ihtiyacı olan kadarına sahip olmakla yetinmek suretiyle mutluluğa ulaşabilir.⁵

Râzî bu dünyada mutluluğa ulaşmanın bir diğer yolu olarak da itidalli olmayı, yani ifrat ve tefrit şeklindeki iki aşırılıktan kaçınmayı kabul etmektedir. Bundan dolayı “et-Tıbbu’r-Rûhânî” ve “es-Sîretü’l-Felsefiyye” isimli eserlerinde bu konuya özel bir önem vermiş olan filozof, iki rezilet arasındaki hayatı normal bir hayat olarak kabul etmektedir. Bu anlamda kazanma, harcama, biriktirme, yeme, içme ve giyinme gibi konularda ölçülü olmayı tavsiye etmektedir.⁶

Şu halde Ebû Bekir er-Râzî’ye göre, insanın bu dünyada mutluluğa ulaşmasının temelinde akıl, güçlü bir irade ve ölçülü olma bulunurken mutsuzluğunun temelinde ise irade zaafı, ihtiras, tutku, bencillik, hevânın esiri olma ve aşırılık bulunmaktadır.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, eserlerinde genellikle fiziki dünyadaki mutluluk üzerinde durmakta olan Râzî, tercih edilmesi gerekenin esas olan öte dünyadaki mutluluk olduğu görüşündedir. Bu düşüncesini “es-Sîretü’l-Felsefiyye” isimli eserinde açıkça ortaya koymaktadır: *“Akıllı kimsenin hazzlardan vaz geçme ve şehveti yenme pahasına katlandığı elemenden daha fazla bir eleme yol açacak hazzlara kendini kaptırması uygun değildir. ... Allah’ın hoşnut olmaması ve ahiretteki mutluluğumuzu engellemesi pahasına, halkın malını çalıp çırparak bir ömür boyu bize bütün yeryüzüne sahip olma imkanı tanınsa, gene de böyle bir şeyi yapamayız ve böyle bir hayatı tercih edemeyiz.”*⁷

Görüldüğü gibi Râzî’ye göre bu dünyadaki geçici mutluluğun değil de öte dünyadaki sonsuz olan mutluluğun gaye olması gerekmektedir. Râzî burada

⁵ Bkz. Râzî, et-Tıbbu’r-Rûhânî, s. 18-19, 26, 53-54; Ayrıca bkz. N. Keklik, Felsefenin İlkeleri, s. 236.

⁶ Bkz. Râzî, Age, s. 70-72, 80-84; amlf, es-Sîretü’l-Felsefiyye, s. 107.

sanki Allah'ın hoşuna gidecek olan şeyleri yaptığımızda ahiretteki mutluluğa ulaşabileceğimizi aksi halde ulaşamayacağımızı belirtmektedir.

Bununla birlikte Râzî'nin, ömrün sona ermesiyle son bulacak olan dünyadaki haz ve elemelerin geçici, ölümün olmadığı öte dünyadaki hazların ise sürekli ve sonsuz olmalarından dolayı, sonsuz hazzı bırakıp sonlu ve geçici olan hazzı tercih edenin aldandığını⁸ ve yine elemin ortadan kaldırılmasından başka bir şey olmayan bu dünyadaki hazların cismanî hazların en kuvvetlisi bile olsalar noksanlıklardan hali olmadıkları için insanlara tam bir mutluluk veremeyeceklerini belirtmesinden⁹ hareketle de dünyadaki mutluluğun geçici, asıl önemli olanın sonsuz olan ahiretteki mutluluk olduğu, bu dünyada gerçek mutluluğa ulaşamayacağı anlayışına sahip olduğunu ifade edebiliriz. Ölümden sonraki hayata inananların gerçek dinin öğretilerini yerine getirdiklerinde rahata ve ebedi olan nimetlere ulaşacaklarını belirtmesi¹⁰ de bu görüşte olduğunu göstermektedir.

Buradan hareketle Râzî'nin, "filozofça yaşama" olarak ifade ettiği yaşama biçimini seçen insanların bedenden ayrıldıktan sonra ancak sonsuz hazlara kavuşacakları anlayışında olduğunu ifade edebiliriz.

Filozofun bu şekilde ahiretteki mutluluğu tercih etmesi, bu dünyaya tamamen yüz çevirdiği anlamına gelmemektedir. Bunu toplumdan uzaklaşarak yaşanan münzevi hayatı eleştirmesinde açıkça görmekteyiz.¹¹

Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Râzî'nin bu fizikî dünya ile öte dünyayı tamamen birbirinden bağımsız olarak ele almadığıdır. Ona göre her iki yerdeki durumumuz birbiriyle ilişkilidir. Dolayısıyla nefsanî arzu ve isteklerini akıl ve iradeleriyle kontrol altına almayarak onların esiri olanlar, bu isteklerini tatmin edememekten dolayı üzüntü duyanlar ve sadece şehvî isteklerini tatmin etmek için çevrelerine zarar verip zulmedenler, bu kötü amelleri karşılığında nefis

⁷ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 103 (Türkçe çev. s. 40-41).

⁸ Râzî, *Age*, s. 102.

⁹ N.Ö. Katibi, *Kitabu'l-Mufasssal fi Şerhi'l-Muhassal*, s. 206.

¹⁰ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 96.

¹¹ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 99-100.

bedenden ayrıldıktan sonra uzun süre elem ve pişmanlık duyacaklardır.¹² Çünkü hem “*nefsimiz bedende iken yaşantımız nasılsa, bedenden ayrıldıktan sonraki durumumuz da buna bağlı olarak iyi (hamîde) ve kötü (zemîme) olacaktır*”, hem de “*sevabını umup azabından çekindiğimiz Rabbimiz ... aramızdan zulmedip acı çektirenlere ve acı çekmeye layık olanlara hak ettikleri cezayı verecektir*”¹³ Bu ifadeler Ebû Bekir er-Râzî’nin ölümden önceki hayat ile ölümden sonraki hayat arasında ne tür bir ilişki kurduğunu açıkça ortaya koyduğu kanaatindeyiz.

Öte dünyadaki hayat ile bu dünyadaki hayat arasında ilişki olduğunu kabul eden Râzî, daha önce belirttiğimiz gibi, beden yok olmadan önceki zamanın, yani nefisle birlikte bulunduğu sürenin, en-nefsü’n-nâtika’nın kendisini ölümden sonraki hayata hazırlaması ve kurtuluşunu gerçekleştirmesi için yeterli olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla insanın doğumundan ölümüne, yani nefisle beden birbirinden ayrılmasına kadar olan zaman, ölümden sonraki hayattaki kurtuluşunu gerçekleştirebilmesi için yeterli olmaktadır.¹⁴

Görüldüğü gibi, bu dünyanın dışında başka bir alemin daha var olduğunu kabul eden Ebû Bekir er-Râzî, insanın her iki dünyadaki durumunun birbiriyle ilişkili olduğu, dolayısıyla da kişinin öte dünyadaki mutluluğunu ve mutsuzluğunu bu dünyadaki durumunun belirleyeceği ve bu dünyada mutluluğa, akıl ve irade vasıtasıyla hevâyı kontrol altına alıp mutedil bir hayat yaşamakla ulaşılabileceği, ama tercih edilmesi gerekenin ahiretteki mutluluk olduğu görüşündedir.

Filozofun mutluluğun anlam ve alanları noktasındaki görüşlerini ifade ettikten sonra, şimdi insanın bu dünyada mutluluğa ulaşmasını engelleyen unsurların neler olduğu konusuna geçebiliriz.

2.1.2. Mutluluğu Engelleyen Faktörler

Ebû Bekir er-Râzî’nin ahlâk felsefesinin amacı, insanı hevânın hâkimiyetinden kurtarıp aklın hâkimiyetine vermek suretiyle mutluluğa ulaştırmaktır. Ancak o, daha önce ifade ettiğimiz üzere, ahlâk felsefesi tarihindeki

¹² Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 24.

¹³ Râzî, *es-Sîretü’l-Felsefiyye*, s. 101 (Türkçe çev. s. 39, 40).

bedenin hastalığı ile nefsin hastalığı arasında bir paralellik olduğu görüşünü takip ettiği için insanın her iki yönden sağlıklı olmak şartıyla ancak mutluluğa ulaşabileceği anlayışındadır. Nasıl ki bedendeki bir organ kendine özgü işlevini yerine getirdiğinde sağlam, yerine getiremediğinde hasta ise, nefis de kendine özgü işlevini yerine getirdiğinde sağlıklı, yerine getiremediğinde hasta olur. Dolayısıyla bu hastalığın giderilmesi gerekir.

Bu anlamda Râzî, söz konusu amaca ulaşmayı engelleyen kendini beğenme, haset, cimrilik, şehvî aşk, oburluk, aşırı öfke, yalan, içki bağımlılığı, dünyevî makam ve mevki isteme, üzüntü, ölüm korkusu gibi nefis hastalıklarını konu edinerek onların psikolojik tahlillerini yapar ve onlardan kurtulma yollarını gösterir. Ona göre mutluluğa ulaşmayı engelleyen bu unsurlar, aynı zamanda filozofça yaşama idealini gerçekleştirmeyi de engellemektedirler. Söz konusu bu kötü alışkanlıklar hevânın sınırlandırılıp kontrol altına alınmamasından kaynaklanmaktadır.¹⁵

Râzî mutluluğu engelleyen bu hastalıkları nefislerle ilişkilendirmektedir. Bu anlamda şehvânî aşk, açgözlülük, cimrilik ve sarhoşluğu şehvan-i nefse; kibir, haset, öfke, yalan ve iktidar hırsını gadab-i nefse; zararlı düşünce ve kaygı, üzüntü, otokritik yapmamayı ise nebat-i nefisle ilişkilendirebiliriz.¹⁶ Ancak bu hastalıkların bir kısmı sadece bir nefisle ilgili ve dolayısıyla da onun itidalden ayrılması sonucunda meydana gelirken; bazıları aynı anda birkaç nefisle ilişkilidir. Mesela kibir, öfke ve şehvânî aşk gibi ahlâkî kötülükler sadece hayvânî nefisle, sarhoşluk ise, üç nefisle ilişkilidir.¹⁷

2.1.2.1. Kendini Beğenme

Zekeriya er-Râzî, sözlüklerde “*hoşa gitmek, övünmek, kibir ve kendini beğenmek*”¹⁸ gibi anlamlara gelen “ucb”u (kendini beğenme), insanın erdeme ve

¹⁴ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 30.

¹⁵ Krş. M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, s. 74.

¹⁶ Krş. İ. Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 179.

¹⁷ Râzî, *Age*, s. 73.

¹⁸ İbn Mansur, *Lisanu’l-Arab*, IX, 52; R. Isfahani, *el-Müfredat*, s. 322.

mutluluğa ulaşmasını engelleyen en önemli sebep olarak kabul etmektedir. Ona göre, üstünlük eğilimi olan kişilik özellikleri arasında ifade edebileceğimiz kendini beğenme (ucb) duygusunun ortaya çıkmasını sağlayan iki temel faktör vardır. Bunlardan birisi psikolojik sebep, diğeri de sosyolojik sebeptir.¹⁹

a- Psikolojik sebep: Râzî nefsin hastalıklarının en büyüğü olarak kabul ettiği kendini beğenme (ucb)'nin, insanın aşırı bir şekilde kendisini sevmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Ona göre insanın kendini sevmesi veya beğenmesi şahsiyetinin derinliklerinde var olan bir duygu olup fitrattan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu sevgi fitrî bir duygu olmaktadır. Bunun bir sonucu olarak insan, en küçük bir şey bile olsa sahip olduğu faziletleri ve yaptığı iyilikleri olduğundan büyük görüp göstererek hak ettiğinden daha fazla övülmek isterken, kötülüklerini de gerçekte olduklarından küçük görüp göstererek layık olduğundan daha hafif bir şekilde cezalandırılmak ister. Yani kişi kendindeki iyi özellikler noktasında ifrata, kötü özellikler hususunda ise tefrite kaçır. İşte bu durumun nefste yerleşmesi sonucunda kendini beğenmişlik hali, başka bir ifadeyle gururlanma meydana gelir.

Bununla birlikte Zekeriya er-Râzî'ye göre insan, kendi dışındaki insanların iyilik ve kötülüklerini değerlendirme noktasında ise, onlara karşı aşırı bir sevgisi veya nefreti olmadığı için ifrat ve tefrite düşmeyerek her şeyi olduğu gibi ya da olması gerektiği gibi ortaya koyar. Çünkü bu durumda aklı hâkim durumda olup söz konusu kişi hakkındaki düşüncelerinde nefsanî arzu ve istekleri tarafından etkilenmemektedir. Ama eğer söz konusu kişiye karşı bir sevgi veya kını varsa o zaman aklı başka bir şey tarafından etkileneceği için gerçeği olduğu gibi yansıtamaz ve değerlendirmelerinde objektif olamaz.²⁰

Görülüyor ki burada Râzî, insanın kararlarında akıl ve hissin oynadığı rolü belirtmekte ve kendini beğenmenin psikolojik nedenini ortaya koymaktadır.

¹⁹ Kır. Seyfi Kenan, "Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî'nin et-Tıbbu'r-Rûhânîsinde Davranış Bozuklukları ve Islahı", Tıp Tarihi Araştırmaları, sy. 9, İstanbul 1999, s. 116.

²⁰ Râzî, et-Tıbbu'r-Rûhânî, s. 46.

b- Sosyolojik Sebep: Râzî'ye göre insanda kendini beğenmenin oluşmasını sağlayan bir diğer etken de kişinin çevresindeki insanların onu hak etmediği oranda övmeleri ve takdir etmeleridir. Bu durumda insan kendisinin gerçek konumunu tespit edemez ve kendisini etrafındaki insanların ifade ettikleri şekilde olduğundan daha büyük görmeye başlar. İşte bunun sonucunda da kendini beğenmişlik hali oluşur. Eğer sosyolojik sebep psikolojik sebebe yardım ederse, yani her iki faktör aynı insanda birleşirse o zaman kendini beğenme duygusu daha hızlı bir şekilde gelişir. Böylece filozof kendini beğenmeyi insanın kendisini gerçekte olduğundan daha farklı görmesine bağlamaktadır.

Ayrıca Râzî, kendini beğenmenin neden olduğu kötü sonuçlardan ve olumsuzluklardan da bahsetmektedir. Ona göre bu duygunun en önemli sonucu, insanın kendi eksiklik ve yetersizliklerini görmesini engellemesi ve bunun sonucunda da kendini geliştirmekten alıkoyarak gerilemesine neden olmasıdır. Çünkü herhangi bir konuda kendini beğenen ve başkalarından daha iyi olduğunu düşünen kimse, bu noktadaki eksikliklerini ve kendinden daha ilerde olanların olduğunu kabul etmeyeceği için kendini geliştirmek, eksikliklerini tespit ederek gidermek ve başkalarından istifade etmek istemez. Böyle bir ihtiyaç duymaz.²¹ Râzî bu konuyu at ile sahibi arasındaki bir ilişkiyi örnek vererek açıklamaktadır: *"Atı ile övünen ve bu konuda kendini beğenen kimse, atını (gerçekte) ondan daha süratli bir atla değiştirmek istemez. Çünkü o (bu konuda kendini beğendiği için) kendi atından daha hızlı (ve üstün) bir atın olabileceğini düşünmez. Aynen bunun gibi, eylemleri konusunda kendini beğenen kimse de, işlerini düzeltme ve geliştirme yoluna gitmez. Çünkü o, işlerinde düzeltilmesi gereken bir yönün olduğunu (onlardan daha iyilerinin ve faziletliilerinin olabileceğini) düşünmez."*²²

Burada da görüldüğü gibi Râzî'ye göre, herhangi bir meslekte ya da işte daha iyisinin olabileceğini düşünerek kendini geliştirmeyen, yenilemeyen ve bu konuda istekli de olmayan kimse, bu anlayışta olmayan meslektaşları ve

²¹ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 47.

²² Râzî, *Age*, s. 47 (İng. çev. s. 50). XX. yüzyılın önemli psikologlarından biri olan Alfred Adler (v.1937)'de kendini beğenmek kadar insanı her türlü gelişmeden alıkoyan bir kötü alışkanlığın

rakiplerine göre geride kalır. Söz konusu düşüncede olduğu müddetçe de onları geçemez. Çünkü kendi yaptıklarını yeterli görmeyerek her zaman daha iyisinin olabileceğini düşünen ve bunu elde etmeye çalışan insanlar, devamlı surette kendilerini geliştirecekleri için bu anlayışta olmayanları geçerek yükselirler.²³

Kendini beğenmenin neden olduğu kötü sonuçları ortaya koyan Ebû Bekir er-Râzî'ye göre, insan ne kendisine denk ve aynı konumda olanların başkalarının nazarındaki derecesini geçecek şekilde kendi nefsinin büyütmeli, ne de kendisini aynı konumda oldukları kimselerin başkalarının nazarındaki mertebesinden ve yine kendisinin başkalarının yanındaki önem ve itibarından daha aşağıya düşürecek şekilde küçültmelidir. Aksine dengeli olmalıdır. Çünkü ancak bu şekilde hareket eden kimse, kendini beğenmişliğin kötü sonuçlarından uzak olur ve diğer insanlar tarafından da nefsinin değerini bilen bir kişi olarak kabul edilir.²⁴ Böylece filozof, bu konuda da ifrat ve tefritten uzak orta bir yol takip edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Râzî, kendini beğenme duygusunun nasıl giderileceğini de ele almaktadır. Bu konuda insanın yapması gereken ilk şey kendisi hakkındaki değerlendirmelerde, yani iyilik ve kötülüklerini belirlemede kendi görüş ve düşüncelerinden ziyade başka insanların kendisi hakkındaki görüşlerini dikkate almaktır. Başka bir ifadeyle kendisini başkalarına denetletmektir.²⁵ Aynı zamanda bu, daha önce ifade ettiğimiz gibi insanın kendi hatalarını tespit etmek için müracaat etmesi gereken bir metot olmaktadır. Çünkü insan kendisi ile ilgili kararlarda, kendisini kendi dışındaki her şeyden daha fazla sevdiği için sübjektif davranır.

Râzî'ye göre kendini beğenme duygusundan kurtulmak için yapılması gereken bir diğer şey de, insanın kendisini beğendiği konuda ileri bir konumda

olmadığını söylemek suretiyle Râzî'nin bu görüşünü desteklemektedir. Bkz. Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Şelale Başar, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s. 150.

²³ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 47.

²⁴ Râzî, *Age*, s. 47.

²⁵ Râzî, *Age*, s. 47. Hamiduddin el-Kirmanî bu metodun kibir ve gururu nefsten çıkarıp atma noktasında yetersiz kalacağını belirtmektedir. Bkz. H. Kirmanî, *el-Akvalu'z-Zehabiyye*, s. 75-76.

olmayan ya da bu konumdaki insanlar arasında yaşayan kötü ve bayağı insanlarla mukayese etmemesi ve onların kendisi hakkındaki değerlendirmelerini dikkate almamasıdır. Bu iki metodu uygulayan kimse sonuçta söz konusu bu hastalıktan kurtulur, hata ve eksikliklerini tespit ederek kendini yetersiz görmeye başlar.²⁶

Görülüyor ki Zekeriya er-Râzî, akıldan değil de hevâdan kaynaklanan bir kötü alışkanlık olarak ele aldığı kendini beğenmenin, insanın sahip olduğu erdemleri gerçekte olduklarından daha büyük, eksiklikleri ve ahlâki kötülükleri de küçük görmesine neden olduğunu ve bunun sonucunda da ferдин kendisindeki eksiklikleri giderip erdemlere sahip olmasına engel olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla kendini beğenme, hem ferдин, hem de toplumun ahlâki erdemlere sahip olmasına mani olmaktadır.

Râzî'nin kendini beğenme konusundaki bu düşüncelerinin tasavvufi anlayışla büyük oranda uyduğu söylenebilir. Çünkü tasavvufi düşüncede de kendini beğenme, insanın helak olmasına, hatalarını, eksikliklerini görmesine ve doğruyu bulmasına engel olan kötü bir alışkanlık olarak kabul edilmektedirler.²⁷

2.1.2.2. Cimrilik

Râzî'nin ahlâk felsefesinde mutluluğu engelleyen bir unsur da, "*sahip olunan mallardan tutulmaması gerekeni tutmak*"²⁸ anlamına gelen "buhl" (cimrilik) olmaktadır. Cimriliğin (buhl) sadece hevâdan kaynaklanmadığı görüşünde olan filozof, sebepleri açısından cimriliği, akıldan kaynaklanan ve hevâdan kaynaklanan olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre, insanların fakirlikten aşırı derecede korkmaktan, çok ilerisini düşünmekten ve bir de olması muhtemel olan bela ve musibetlere karşı hazırlıklı olmaktan dolayı yaptıkları cimrilik (buhl) akıldan kaynaklanmaktadır. Bu konumdaki insanlara sahip oldukları mal ve servet konusunda neden bu şekilde davrandıkları sorulduğunda geçerli ve kabul

²⁶ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 47.

²⁷ Bkz. Haris el-Muhasibi, *er-Riaye*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 433-508.

²⁸ R. İsfahani, *Müfredat*, s. 38.

edilebilir gerekçeler ileri sürerler. Dolayısıyla filozofa göre, akıldan kaynaklanan ve tedbirli olma temeline dayanan bu hareket kötü olmadığı için teşvik edilmeli ve geliştirilmelidir. Çünkü Râzî, insanın ilerde rahat ve mutlu bir hayat yaşayabilmesi için servet biriktirmesinde herhangi bir sakıncanın olmadığı görüşündedir.²⁹

Buna ilaveten Râzî, kendisine malı tutmasının ve bu şekilde hareket etmesinin nedeni sorulduğunda açık-seçik, kabul edilebilir geçerli bir mazeret bulamayıp kaçamak ve karışık cevaplar veren kişinin cimrilığının ise, akıldan değil hevâdan kaynaklandığını belirtmektedir.³⁰ Bu durumdaki kişiler, herhangi bir geçerli nedenden dolayı değil sadece kendileri için mal biriktirmekten, yani cimrilikten zevk aldıkları için böyle yapmaktadırlar. Dolayısıyla bunlar sadece biriktirmiş olmak için mal biriktirenler ve akıldan ayrılarak hevâyâ tâbi olanlardır.

Râzî'ye göre hevâdan kaynaklanan cimrilik, insanın mevcut durumunu kötüye götürmeyen ve daha sonra istediği herhangi bir mal ve servete ulaşmasını da zorlaştırmayan bir şey hakkındaki cimrilik olmaktadır. Bu anlamda filozof, mal biriktirmek suretiyle cimrilik yaptığında mevcut durumundan daha yüksek bir makama gelme ihtimali olmayan kişilerin, bulundukları konumdan daha yukarıya çıkmak için cimrilik yaptıklarını belirterek eylemlerini meşrulaştırmaya çalışmalarının makul kabul edilemeyeceği ve bu eylemlerinin de hevâdan kaynaklandığı görüşündedir.³¹ Çünkü bunların geçerli bir mazeretleri bulunmamaktadır. Böylece Râzî her iki tutumu birbirinden ayırmanın metodunu da göstermiş olmaktadır.

Zekeriya er-Râzî, sadece hevâdan kaynaklanan cimrilığın terk edilmesi gereken kötü bir alışkanlık olduğunu belirtmektedir.³² Filozofa göre bu kişiler, diğer insanları tam olarak anlayamadıkları ve onların gerçek düşüncelerini bilmediklerinden dolayı böyle bir tutum içinde olmaktadır. Dolayısıyla bunlar, ancak akla müracaat etmek suretiyle kendilerine karşı cimri davrandıkları kişilerin

²⁹ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 59, 61.

³⁰ Râzî, *Age*, s. 60.

³¹ Râzî, *Age*, s. 61.

gerçek düşüncelerini ortaya koymak suretiyle söz konusu bu hareketlerinden vazgeçirilebilirler.³³

Görülüyor ki Râzî cimriliği akıldan ve hevâdan kaynaklanan olmak üzere iki kısma ayırmakta ve akıldan kaynaklanan cimriliğin kabul edilebilir, makul gerekçeleri olduğu için kötü olmadığını, ancak geçerli nedenleri olmayan hevâdan kaynaklanan cimriliğin ise, kendisiyle mücadele edilmesi gereken ahlâki bir rezilet olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu hareket, toplumda olması gereken paylaşım, bölüşüm ve yardımlaşma gibi özellikleri ortadan kaldırmaktadır.

Râzî cimriliğin zıddı olan cömertliği ise, lider ve yönetici olacak olan kişilerde bulunması gereken ahlâkî bir fazilet/erdem olarak kabul etmektedir.³⁴

Filozofun cimrilik (buhl) hakkındaki bu görüşleri Kirmanî tarafından eleştirilmiştir. Kirmanî'ye göre Râzî'nin yaptığı gibi cimriliği ikiye ayırmak ve akıldan kaynaklananın övüldüğünü söylemek mümkün değildir. Çünkü hem cimrilik her zaman hevâdan kaynaklanmaktadır, hem de hiçbir nebi ve imam cimrilik gibi bir özellik ile vasıflandırılmamaktadır.³⁵

2.1.2.3. Haset

Ebû Bekir er-Râzî, sözlüklerde *"bir kimsenin elindeki nimet ya da faziletin kendisine intikal etmesini istemek"*³⁶ anlamına gelen hasedi, *"kişinin kendisine herhangi bir zararı olmadığı halde başkasının lehine olanı ve bir iyilik elde etmesini istememe duygusu"*³⁷ olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin ahlâk felsefesinde haset, insanın kendi dışındakilerin faydasına olanı istememesi durumudur. Filozof, bu şekilde bir duyguya sahip olan kişiyi mutlak anlamda hasetçi diye isimlendirmekte ve onun kötü bir insan olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu kişiler, başka insanların bir menfaat elde etmelerini istemedikleri gibi

³² Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 59.

³³ Krş. L.E. Goodman, *"Muhammad Ibn Zakariya al-Râzî"*, I, 208-209.

³⁴ Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, *Emaratü'l-İkbal ve'd-Devle*, Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 137.

³⁵ H. Kirmanî, *el-Akvalu'z-Zehabiyye*, s. 78.

³⁶ İbn Mansur, *Lisanu'l-Arab*, III, 166; R. İsfahani, *el-Müfredat*, s. 118.

³⁷ Râzî, *Age*, s. 48 (İng. çev. s. 52).

onlara bir zarar ve bela gelmesinden de hoşlanmaktadırlar. Ayrıca Râzî, insanların iyiliğini isteyen kişiyi ise, iyi insan olarak ifade etmektedir. Bu noktada o, bazı insanların kendilerine faydası olduğu halde kendi dışındaki insanların iyilik elde etmelerini istemediklerini ve elde ettiklerinde üzüldüklerini ifade etmektedir. Ona göre bu durum hasedin ilerlemiş hali olmaktadır. Bu konuma gelmiş olan kişiler de aşırı derecede hasetçi olmaktadır.³⁸

Zekerîya er-Râzî, cimrilik, açgözlülük ve tamahın aynı insanda bir araya gelmesi sonucunda oluştuğunu söylediği hasedin, sahibine çok büyük sıkıntı ve işkence verdiği görüşündedir. Ona göre haset, cimrilikten daha kötü bir davranış biçimidir. Çünkü cimri olan insan, kendisinin sahip olduğundan başkasına vermeyen bir kişi iken hasetçi, kendisinin sahip olduğuna herhangi bir zararı olmadığı, hatta faydası bile olduğu halde başkasının iyilik elde etmesini istememektedir.³⁹

Burada da görüldüğü gibi Ebû Bekir er-Râzî, haset eden kimse ile kötü ve bayağı insan arasında herhangi bir fark görmemekte ve hasedi cimrilikten daha kötü bir hastalık olarak kabul etmektedir. Daha önce “insan” kavramını açıklarken de belirtmiş olduğumuz gibi insanlar açısından iyi ile kötünün kriterini, onların kendi dışındaki kimselere karşı olan tutum ve davranışlarında görmektedir.

Haset ile cimrilik arasındaki ilişkiyi ortaya koyan Râzî, haset konusunda bir yanlış anlamaya da işaret etmektedir. Ona göre kendisine bir zarar ve sıkıntısı olduğu halde başkasının fayda ve iyilik elde etmesini istememe durumu haset, bu duygu içindeki insanlar da hasetçi diye isimlendirilemezler. Çünkü zarar ve meşakkatin nefiste haset değil düşmanlık meydana getirdiği için söz konusu bu isteksizliğin hasetten değil düşmanlıktan kaynaklandığını benimsemiştir.⁴⁰

³⁸ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 48.

³⁹ Râzî, *Age*, s. 48.

⁴⁰ Râzî, *Age*, s. 49.

Râzî'ye göre insanlara karşı kalbinde kin ve kıskançlık duygusu bulunan yani haset olan kişi lider olamaz. Çünkü bu, başkanlığa, liderliğe engel olan bir hastalıktır.⁴¹

Zekeriya er-Râzî, toplumdaki gözlemlerinden hareketle hasetleşmenin daha ziyade akrabalar, dostlar ve tanıdık kimseler arasında olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda o, insanın daha önce tanımadığı bir kimse kendisini geçtiğinde ona karşı içinde bir sıkıntı ve zorluk hissetmediğini, ama tanıdığı birisinin aynı şekilde kendisini geçtiğinde ise, bir rahatsızlık ve üzüntü duyduğunu ifade etmektedir. Hatta tanıdığı kimse tanımadığına göre kendisine daha fazla yardımcı olsa ve merhametli davranırsa da durum değişmez. Râzî'ye göre bunun nedeni, insanların kendilerini aşırı şekilde sevmeleri, söz konusu makama arkadaşlarından ziyade kendilerini layık görmeleri ve istenilen mertebeye diğer insanlardan önce ulaşmak istemeleridir. İşte bu nedenlerden dolayı insan, daha önce kendisiyle aynı konumda olan birinin herhangi bir konuda kendisinden önde olmasını istemez ve önde olduğunda da bu durumdan dolayı içinde üzüntü hisseder. Çünkü o da devamlı surette aynı makamı elde etmeyi istemekte olduğu için bunun dışındaki hiçbir şey onu tatmin etmez. Ancak yabancı olan bir kişi söz konusu olduğunda ise, onun daha önceki durumunu bilmediğinden dolayı kendisiyle bir mukayese yapamayacağı gibi kendisini nasıl geçtiğini de tam anlamıyla tasavvur edemez. Bunun sonucunda da daha az üzülmür.⁴²

Râzî'ye göre toplumdaki mevcut durum böyle olmasına rağmen, gerçekte haset edenin tanıdığı ile tanımadığı kimse arasındaki tek fark, tanınan kimsenin daha önceki durumunun biliniyor olmasıdır.⁴³

Bununla birlikte Râzî, bir kişinin ulaşmak istenen hedefe varmak suretiyle kendisini geçen tanıdığına haset etmesinin adalete uygun olmadığını ve akılla da bağdaşmadığını belirtmektedir. Çünkü ona göre, geçen kişi geçilenin amacına ulaşmasına engel olmadığı gibi onun yerine de o makamı elde

⁴¹ Râzî, *Emarat*, s. 138.

⁴² Râzî, *et-Tıbbu'r-Râhânî*, s. 50.

⁴³ Râzî, *Age*, s. 50.

etmemiştir. Yine haset eden, kendisini geçen kişinin elde ettiğini elde etmeye ondan daha layık ve daha çok ihtiyacı olan birisi de değildir. Ayrıca insan, aralarında akrabalık bağı olan yakınlarının başarılı olmaları durumunda onların kötülüklerinden emin olacağı gibi iyiliklerinden de istifade eder.⁴⁴ İşte bütün bunlardan dolayı Râzî, insanın tanıdıklarının herhangi bir iyilik elde etmelerini istememe durumunu adalet ve akılla bağdaştırmamaktadır.

Filozofun bu görüşlerinin, hasedin meydana gelmesini sağlayan sebeplerin daha ziyade akrabalar ve tanıdık kimseler arasında olmasından dolayı hasetleşmenin de bunlar arasında olduğunu belirten Gazâlî⁴⁵ ile, hasedi en büyük kötü alışkanlık olarak kabul eden ve hasetçinin kendi dışındaki herkesin kötülüğünü istediğini, insanların elde ettikleri iyiliklerden dolayı da üzüldüğünü belirten İbn Miskeveyh⁴⁶ tarafından devam ettirilmiş olduğu söylenebilir.

Ayrıca onun bu düşünceleri, tasavvufi anlayışla da önemli benzerlikler göstermektedir. Çünkü tasavvufi düşüncede de haset, insanın bir kardeşinin herhangi bir iyilik elde etmesini istememesi olarak tanımlanmakta olup Allah (cc) tarafından yasaklanmış ve yasaklanmamış diye ikiye ayrılmakta ve yasaklanmış olan hasedin, kibir, kendini beğenme, kin ve düşmanlıktan kaynaklandığı, daha ziyade haset edene zarar verdiği belirtilmektedir.⁴⁷

Râzî'ye göre haset, insana haz/zevk vermemekte veya çok az vermektedir. Oysa hem nefse, hem de bedene birçok zararları dokunmaktadır. Her şeyden önce haset, nefsi aptallaştırarak düşünce gücünden yoksun bırakmaktadır. Ayrıca nefsi ve bedeni etkileyen uzun süreli gam, keder ve üzüntü gibi durumlara da sebep olduğundan dolayı nefsi kendisi ve içinde bulunduğu beden için yararlı şeyler yapması için boş zamanı kalmayacak derecede meşgul etmektedir. Bunun

⁴⁴ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 50-51.

⁴⁵ Bkz. Gazâlî, *İhya*, III, 439-440.

⁴⁶ Bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s. 197-198; Abdülaziz İzzet, *İbn Miskeveyh Felsefeti'l-Ahlâkiyyeti ve Mesadiruha*, Birinci Baskı, Mısır 1946, s. 424; Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1980, s. 174-175.

⁴⁷ Bkz. H. Muhasibi, *er-Riaye*, s. 551, 557-570; Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1991, s. 294-296; Gazâlî, *İhya*, III, 419-428, 432-436.

sonucunda da bedene elem vermenin yanında uzun süreli uykusuzluk, iyi beslenememe, benzin solması, bedenin mizacının bozulması gibi bedenle ilgili zararlar meydana gelmektedir.⁴⁸ Râzî'nin hasedin insana verdiği zararlarla ilgili bu tespitleri, günümüzde davranış bozuklukları üzerine araştırmalar yapan psikologlar tarafından da kabul edilmektedir.⁴⁹

Ayrıca Râzî hasedin, haset edene devamlı sıkıntı ve elem vermesinden, insanı haset edilen aleyhine çalışmaktan alıkoymasından dolayı haset edilenin haset edenden intikam almasına yardım eden çok iyi bir yardımcı olduğunu belirtmektedir. Çünkü haset edilen kimse, hasetçinin bu durumundan dolayı herhangi bir üzüntü ve elem duymadığı gibi onun için bir kayıp da söz konusu değildir. Bu anlamda hasedi kendisini taşıyana zarar, düşmanına ise fayda veren bir silaha benzetmektedir. İşte bütün bu zararlarından dolayı Râzî, hasedin insanın mutluluğa ulaşmasını engellediğini ve terk edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁰

Zekeriya er-Râzî'nin hasedin zararları noktasındaki bu görüşleri ile Gazâlî'nin bu konudaki düşünceleri arasında önemli benzerlikler vardır. Çünkü Gazâlî de hasedi insana hem dînî, hem de dünyevî açıdan çeşitli zararlar veren ve ortadan kaldırılması gereken bir rezilet olarak ele almaktadır.⁵¹

Ebû Bekir er-Râzî, insana bu şekilde zararlar veren hasedin terk edilmesi noktasında bir metodoloji geliştirmiştir. Ona göre bu konuda öncelikle yapılması gereken, söz konusu eylemi düşünmek ve incelemektir. Çünkü insan yaptığı bu hareketi incelediğinde kendisinin de kötü olarak vasıflandırılan kişinin taşıdığı özelliklerin çoğuna sahip olduğunu görecektir ve böylece hem insanların, hem de Allah'ın cezasını hak eder bir şekilde kalmayı istemeyeceğinden dolayı onu terk etmek için çalışacaktır.⁵²

⁴⁸ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 51.

⁴⁹ Raleigh M. Drake, *Anormal Davranışlar Psikolojisi*, çev. Nezahat Arkun, İÜEF Yayınları, İstanbul 1960, s. 13.

⁵⁰ Râzî, *Age*, s. 52, 54.

⁵¹ Bkz. Gazâlî, *İhya*, III, 440-446.

⁵² Râzî, *Age*, s. 48.

Râzî hasedin ortadan kaldırılması noktasında yapılması gereken bir diğer şeyin de, akıl ile hevâyı kontrol altına alarak söz konusu kötü alışkanlıktan uzak durmaya, onu unutmaya, aklına geldiği zaman ise onu düşünmeyi terk etmeye çalışmak olduğunu belirtmektedir.

Ayrıca Râzî bu noktada haset edenin haset ettiği kişinin hasede konu olan noktaya gelmek için yaptıklarını ve ulaşmış olduğu haldeki durumunu dikkatli bir şekilde incelemesi gerektiğini de vurgulamaktadır. Hasetçi böyle bir faaliyette bulunduğu haset ettiği kişinin gerçek durumunun kendi tasavvur ettiği gibi olmadığını, öyle zannedildiği kadar zevk ve mutluluk içinde olmadığını görecektir.⁵³ Böylece Râzî, insanların bir çok şeyi aşırı derecede arzulamalarının ve hasedin arka planında arzulanan şeyi çok büyük bir şey olarak telakki etmelerinin ve onu elde ettiklerinde mutluluğa ulaşacaklarını düşünmelerinin bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Zekeriya er-Râzî'ye göre haset duygusundan nefsi arındırma noktasında yapılması gereken bir diğer şey de, haset edenin haset ettiği kimsenin kendisine bir zarar vermediğini, sahip olduğu bir şeyi elinden almadığını ve elde edebilecek olduğu hiçbir şeyi elde etmekten de onu alıkoymadığını düşünmesidir.⁵⁴

Görülüyor ki Ebû Bekir er-Râzî, cimrilik ve tamahın aynı kişide bir araya gelmesi sonucu oluşan hasedi, hevâdan kaynaklanan kötü bir alışkanlık veya anormal bir davranış olarak kabul etmektedir. İnsana hem ruhî, hem de fizikî açıdan birçok zararlar veren ve onun bu fiziki dünyada mutluluğa ulaşmasını engelleyen, insanlar arasındaki düşmanlıkları artıran, toplumsal yaşamda önemli bir yeri olan sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı ortadan kaldıran bu duygu nefsten atılmalıdır Bunun için de hased ve onun nedenleri üzerinde düşünmek gerekmektedir.

⁵³ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 52.

⁵⁴ Râzî, *Age*, s. 48, 49. Kirmanî nefsin kendi başına hevâyı kontrol altına alamayacağını belirterek Râzî'nin hasedin terk edilmesi için takip edilmesini istediği bu metotların yetersiz olduğunu ifade etmiş ve onu eleştirilmiştir. Bkz. H. Kirmanî, *el-Akvalu'z-Zehabiyye*, s. 76-77.

2.1.2.4. Oburluk

Râzî, “yemeğe karşı hırslı ve istekli olmak”⁵⁵ anlamına gelen oburluğun (şerah), şehvî gücün, yani gazabî-hayvânî nefsin insanı ihtiyaç oranından daha fazla yemek yemeye zorlaması sonucunda meydana geldiği, atıl bırakılmış olan düşünme gücünün (nefs-i nâtikanın) şehvî güce yardım etmesi sonucunda ise belirginleştiği görüşündedir. Ona göre bu yardım, yemeden alınan hazzın canlı tutulup tasavvur edilmesi ve böylece insanın yemek yemeye teşvik edilmesi şeklinde olmaktadır.

Ebu Bekir er-Râzî, aynen diğer kötü alışkanlıklar gibi, hevâdan kaynaklandığını ifade ettiği oburluğun (şerah) da insana fizikî ve ruhî yönden çeşitli zararlar veren bir hastalık olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda insanın toplumda aşağılanmasına, yalnız bırakılmasına, hedeflerine ulaşmasını engelleyen –hazımsızlık vb. gibi- çeşitli fizikî rahatsızlıklara yakalanmasına neden olmakta ve bunun sonucunda da mutluluğa ulaşmasını engellemektedir.⁵⁶

Bu noktada filozof, oburluğun insanı hangi konuma getirdiğini ortaya koymak için bu hastalığa yakalanmış bir kimse ile kendi arasında geçen bir olayı anlatmaktadır: “Bir gün Bağdat’ta yanımdaki bir kişi ile birlikte bize takdim edilen hurmaları yiyorduk. Ben normal ölçüde yedikten sonra bıraktım. Fakat yanımdaki kişi tabakta çok az hurma kalıncaya kadar yemeye devam etti. Daha sonra hurma tabağı masadan kaldırılırken onun tabakta kalan hurmalara baktığını gördüm. Bunun üzerine kendisine karnının ve gözünün doyup doymadığını sordum. O da ‘keşke yemekten önceki halimde olsaydım da bu tabak önüme şimdi konmuş olsaydı’ diye cevap verdi. Ben de ona, ‘bu halde dahi iştahın dayanılmaz elemi ve sancısından kurtulamadıysan aşırı yemek yemeden dolayı üzerine şu andaki gibi ağırlık çökmesinden ve şişmanlamaktan kurtulman için çatlayıncaya kadar yemeden önce yemeği bırakman daha iyi ve akıllıca bir davranış değil midir? Şu anda yakalanmış olduğun mide hazımsızlığı sana tattığın

⁵⁵ İbn Mansur, *Lisanu’l-Arab*, VIII, 103.

⁵⁶ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 70; amlf, *Kitabu’l-Havi fi’t-Tıb*, Dairatü’l-Ma’arifi’l-Osmania, Haydarabad 1955, V, 39. Aristo da oburluğu, kaba-saba insanların alışkanlığı olan kötü bir hastalık olarak kabul etmektedir. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 1118b.

*hazlardan kat kat daha fazla elem vererek hastalıklara yakalanmana neden olabilir' dedim.*⁵⁷

Görülüyor ki obur kimse son haddine kadar yediğinde bile yemek yeme arzusunu kaybetmemektedir. Dolayısıyla bu hastalığa yakalanmış olanlar bu noktaya varmadan önce yemeyi bırakmalıdırlar. Çünkü böyle yaptıklarında sonuçta olması muhtemel olan olumsuzluklardan da kurtulmuş olurlar.

Râzî, diğer nefis hastalıklarında olduğu gibi, oburluğun giderilmesi konusunda bazı çözüm önerileri ortaya koymaktadır. Çünkü ona göre nefsin tedavisi insana elem ve zarar veren bu gibi kötü alışkanlıklardan uzak durmakla ancak mümkün olmaktadır. Bu doyumsuzluğun, insanın nefsine ve kişiliğine tamamen yerleşmeden önce kontrol altına alınarak yavaş yavaş terk edilmesi gerekmektedir. Aksi halde bu konuda ihmalkar davranılır ve bu durum nefste yerleşirse onu terk etmek zorlaşır.⁵⁸

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre, insanın haz aldığı bir yemekten mahrum olması ve bunun sonucunda da elem duyması kaçınılmaz olduğuna göre, akıllı kimsenin yapması gereken şey, kötü sonuçlarından emin olmadığı bir duruma varmadan önce haz elde ettiği bu yemeği terk etmektir. Aksi halde hem kendisini elem ve hastalıklarla karşı karşıya getirdiğinden, hem de yukarda ifade ettiğimiz gibi, haz aldığı yemekten ayrılmasının kaçınılmaz olmasından dolayı gerçekte kaybetmiş olmaktadır. Dolayısıyla bu kurala uyarak oburluktan vazgeçmeyen kimse aklını terk ederek hevâsına tâbi olmuştur.

Bununla birlikte Râzî, şehvî nefis ile nefs-i nâtıkanın, nefs-i nâtıkanın aleti konumunda olan bedenın ihtiyaçlarını karşılamak ve onu, nefs-i nâtıkanın bu alemin bilgisini elde etmesi için gerekli olan zaman müddetince canlı tutmak için birleştiğine inanan kimsenin, haz elde etmek için değil hayatta kalabilmek için gıda aldığıının farkında olarak gerekli olandan daha fazla yemesine engel olabileceği görüşündedir.⁵⁹ Burada gördüğümüz gibi Râzî'ye göre yemek yeme

⁵⁷ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 70-71 (İng. çev. s. 75-76).

⁵⁸ Bkz. Râzî, *Age*, s. 70, 71, 72.

⁵⁹ Bkz. Râzî, *Age*, s. 71-72.

bir gaye değil vasıta olmaktadır. Daha sonra İbnu'l-Cevzi de oburluğun şehvî nefsten kaynaklandığını, akıllı kimsenin varlığını devam ettirecek kadar yediğini belirtmek suretiyle Râzî ile aynı görüşü paylaşmıştır.⁶⁰

Görülüyor ki filozof, hevâdan kaynaklanan anormal bir davranış olarak gördüğü oburluğun (şerah), sonuçta insana daha ziyade elem ve hastalık verdiği için bu dünyada mutluluğa ulaşmayı engellediğini belirtmektedir. Zaten insan haz elde etmek için değil, nefs-i nâtikanın fonksiyonlarını yerine getirebilmesi noktasında ona yardımcı olmak için gıda almaktadır. Sonuç itibarıyla daha ziyade elem veren bu kötü alışkanlığın hevâyı kontrol altına almak suretiyle terk edilmesi gerekmektedir.

2.1.2.5. Yalan

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre hevâdan kaynaklanan kötü alışkanlıklardan biri olan yalan (kizb), insanın her zaman ve durumda önde olmayı istemesinden kaynaklanan bir ruhi hastalık olmaktadır. Herhangi bir konuda haber veren ve öğreten kimse, kendisine haber verilen ve öğretilenden daha üstün olduğu için, insan devamlı olarak haber veren konumunda olmak ister. Çünkü o ancak bu şekilde diğer insanlara bir üstünlük kuracağına inanır.⁶¹ Bu durumda Râzî'ye göre yalanın, üstünlük eğilimi olan bir kişilik özelliği olduğunu söyleyebiliriz.⁶²

Zekeriya er-Râzî, bir kişinin bütün ömrü boyunca söylemiş olduğu yalanlardan aldığı haz ve elde ettiği faydanın, aynı kişinin yalanının ortaya çıkması dolayısıyla bir defada hissedeceği utanma, üzüntü ve mahcubiyetten daha az olduğu görüşündedir. Zira ona göre insanlar tarafından hor ve hakir görülmek, aşağılanmak çok kötü bir durumdur. Ancak bunlar alçaklık ve rezillikte had safhaya gelmemiş ve kendilerine saygıları olan insanlar için geçerli olmaktadır. Ayrıca Râzî, yalan söyleyen kimsenin, yalanının fark edileceğini düşünerek

⁶⁰ Krş. İbnu'l-Cevzi, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 10-12.

⁶¹ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 56.

⁶² Krş. S. Kenan, "Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî'nin *et-Tıbbu'r-Rûhânî*sinde Davranış Bozuklukları ve Islahı", s. 115.

devamlı surette sıkıntı ve pişmanlık içinde olacağını ve dolayısıyla da hiçbir zaman rahata ve huzura yani mutluluğa kavuşamayacağını ifade etmektedir.⁶³

Râzî'ye göre yalanın bu kötü sonuçlarından dolayı akıllı kimsenin yapması gereken şey, sonuçta elde edeceği hazdan daha fazla elem ve pişmanlık elde etmekten korktuğu konularda hevâsını serbest bırakmamak, yani yalandan kaçınmaktır.⁶⁴ Görülüyor ki Râzî, burada da sonuçta ortaya çıkacak olan durumu dikkate alarak hareket etmektedir.

Zekeriya er-Râzî, yalanı nedenine göre iki kısma ayırmaktadır: Birincisi, iyi ve hayırlı bir işten dolayı söylenen yalandır ki, fark edildiğinde kendisine söylenilen tarafından makul karşılanmaktadır. Bu tür yalanın, kabul edilebilir bir gerekçe olduğu için fark edilip edilmemesi önemli değildir. Dolayısıyla bu, söyleyenin utanmasına, ayıplanmasına ve pişmanlık duymasına değil övülmesine neden olmaktadır. Râzî, bir insanın canını kurtarmak için söylenilen yalanın bu guruba girdiğini belirtmektedir.⁶⁵ Filozofun bu görüşünün, halkın iyiliği için idarecilerin yalan söyleyebileceğini belirten Platonu çağrıştırmakta olduğu söylenebilir.⁶⁶

Râzî'ye göre ikinci tür yalan ise, makul bir gerekçesi olmadığından dolayı, ortaya çıktığında söyleyenin ayıplanmasına ve kınanmasına neden olan yalan olmaktadır. Bu tür yalanı da kendi içinde söylenilene zarar veren ve zarar vermeyen olmak üzere iki kısma ayırmakta olup birincisini ikincisinden daha kötü ve daha fazla kınanmayı gerektiren bir eylem olarak değerlendirmektedir.⁶⁷

Râzî'nin yalanı ikiye ayırıp birisini makul diğerini ise kötü olarak kabul etmesinden hareketle, ona göre yalanın mutlak anlamda kötü olmadığı ancak sonuçları ve nedenleri itibariyle kötü olduğu söylenebilir.

⁶³ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 56-57.

⁶⁴ Râzî, *Age*, s. 57.

⁶⁵ Bkz. Râzî, *Age*, s. 57.

⁶⁶ Krş. Platon, *Cumhuriyet*, s. 389b.

⁶⁷ Râzî, *Age*, s. 58.

Yalanı bu şekilde ele alan Râzî, onun zıddı olan doğruluğu “sıdk” ise, hayatta başarılı olmanın belirtileri arasında saymakta ve idarecilerde bulunması gereken ahlâkî faziletlerden biri olarak kabul etmektedir.⁶⁸

Filozofun yalanla ilgili bu görüşleri Hamiduddin el-Kirmanî tarafından faydasız olarak kabul edilip reddedilmiştir. Kirmanî’ye göre her halükarda istediğini elde etmek için hevâyâ tâbi olan nefsin yalan söylemekten uzak durması mümkün değildir. Ayrıca Râzî’nin yaptığı gibi yalanı ikiye ayırıp birisini iyi olarak kabul etmek de doğru değildir. Çünkü bir erdem olarak kabul edilen doğruluk bile gıybet konusunda olduğu gibi bazen nefse zarar verebiliyorken kötü bir alışkanlık olarak kabul edilen yalan haydi haydi nefse zarar verir. Dolayısıyla eğer Râzî, yalanın her halükarda nefse zarar verdiğini bilseydi o zaman bazı gerekçelerle yalan söylemeye izin vermezdi.⁶⁹

Görülüyor ki Ebû Bekir er-Râzî, makul bir gerekçeden dolayı yalan söylemeyi kötü bir hareket olarak kabul etmezken, insanlara karşı üstünlük kurma amacından kaynaklanan ve kabul edilebilir bir nedene de dayanmayan yalanı kötü bir eylem olarak değerlendirmektedir. Bu durumdaki kişiler devamlı olarak yalanlarının fark edileceği endişesi içinde olacakları için hiçbir zaman mutlu olamazlar.

2.1.2.6. Aşk

“*Aşırı sevgi ve bağımlılık duygusu*”⁷⁰ anlamına gelen aşkı Râzî, “et-Tıbbu’r-Rûhânî”nin beşinci bölümünde ele almaktadır. Ancak o burada aşkı, aynen haz-elem anlayışında olduğu gibi daha ziyade maddî bir fenomen olarak değerlendirmekte ve aşk (ışık) derken ilahi, manevi aşkı değil şehvani aşkı kastetmektedir. Zaten Râzî’ye göre aşk (ışık), maddî hazlara düşkünlüğün bir göstergesi olup kaçınılması gereken bir bela olmaktadır.⁷¹ İşte bundan dolayı A.J.

⁶⁸ Râzî, Emarat, s. 137.

⁶⁹ H. Kirmanî, el-Akvalu’z-Zehabiyye, s. 77-78.

⁷⁰ İbn Mansur, Lisanu’l-Arab, IX, 224; Hasan Eren ve diğerleri, Türkçe Sözlük, I, 98, “Aşk” md.

⁷¹ Krş. İ. Kutluer, İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü, s. 172.

Arberry, “et-Tıbbu’r-Rûhânî”deki “aşk” kavramını “carnal love” (şehvânî aşk) şeklinde tercüme etmiştir.⁷²

Ayrıca Ebû Bekir er-Râzî burada, sadece karşı cinse aşık olmayı da kastetmemektedir. Aksine “aşk” kavramını herhangi bir şeye tutkun ve düşkün olma anlamında kullanmakta olup onunla kadın, şöhrat, mal-mülk, makam-mevki gibi maddî varlıklara düşkün olmayı ifade etmektedir.

Râzî’ye göre herhangi bir şeye duyulan sevgi insanı bütün alternatifleri dikkate alarak değerlendirme yapmaktan alı koymakta ve o konuda objektif olarak değerlendirme yapmasına engel olmaktadır. Çünkü bir şeye tutkun olanlar onu elde etmekten başka bir şey düşünmedikleri için bu uğurda katlanmak zorunda kalacakları sıkıntı ve elemeleri dikkate almazlar.⁷³ Aynı zamanda filozofa göre bu durum, daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi, insanların hazza düşkün olmalarının ve onu tercih etmelerinin nedenlerinden olmaktadır.

Zekeriya er-Râzî bu konuda bir başka hususa daha dikkat çekmektedir ki o da, tabîî eğilim ve içgüdülerini tatmin etme noktasında duracakları bir sınır belirlememiş olan insanların hiçbir zaman nihai tatmine, yani doyuma ulaşamayacak olmalarıdır. Çünkü filozofa göre onlar, her zaman daha fazlasını elde etmek için çalışırlar ve elde edemediklerinden dolayı da üzülürler, elem hissedirler. Ayrıca bu kişiler, elde etmiş olduklarını kaybetme kaygısından da kurtulamazlar. Bunun bir sonucu olarak ise, hevâsına itaat eden ve hazlara düşkün olan aşıklar hiçbir zaman tam olarak mutluluğa ulaşamazlar.⁷⁴

Ebû Bekir er-Râzî insanları aşkla olan ilişkileri açısından tabiatları ve sorumlulukları dolayısıyla bu belaya düşmeyen yüce nefisli, üstün karakterli insanlar ile zevk ve eğlenceye düşkün olan bayağı karakterli insanlar olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Filozofa göre birinci grupta yer alanlar için en fazla elem veren şey, istek ve ihtiyacı açıkça belirtmek, kibirliliğe, küstahlığa tahammül etmek olduğundan dolayı onlar, aşıkların katlanmak zorunda kaldıkları elem ve

⁷² Râzî, *The Spiritual Physick of Rhazes*, s. 38.

⁷³ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 38.

⁷⁴ Râzî, *Age*, s. 26, 39.

ıstırapları düşünerek, ya bu hastalığa hiç yakalanmazlar, ondan uzak dururlar, ya da yakalandıklarında kurtulmasını bilirler. Çünkü bu kişiler kendi şahsiyet ve onurlarının rencide edilmesine müsaade etmezler. İkinci guruptakiler ise, şehvetperest insanlar olmaları dolayısıyla bu hastalıktan kolay kolay kurtulamazlar. Eğer bu kişiler aşkla ilgili hikaye, şiir, şarkı gibi bu duyguyu kuvvetlendiren şeylere kendilerini kaptırmışlarsa ondan ayrılmaları daha da zorlaşır.⁷⁵

İşte bütün bunlardan dolayı Râzî, aşkı terk edilmesi gereken bir hastalık olarak ele almakta ve onu güzel kabul edip tercih edenleri adi ve bayağı insanlar olarak değerlendirmektedir. Bu düşüncesinin bir gereği olarak Râzî, şehvî aşka düşmek suretiyle kendilerini diğer canlılardan üstün kılan akıl ve irade gibi iki temel yetilerini kullanarak nefsanî arzu ve isteklerini kontrol altına alıp disipline edemeyen aşıkları eleştirmektedir.⁷⁶

Râzî aşkı, insanın bedeninin zayıf düşmesine, melankoli gibi hastalıklara yakalanmasına ve deliliğe sebebiyet veren bir musibet olarak görme noktasında, Grek felsefesine isnat edilen ve Müslümanlar arasında da yaygın olan aşkın küçük ve kötü görülmesi şeklindeki düşünceden etkilenmiş gözükmektedir. Çünkü Platon da şehvî tutkudan kaynaklanan aşkı sapıtma ve bir tür cinnet olarak tasvir etmekte olup aşıkların zihni yönden sağlam olmadıklarını ifade etmektedir.⁷⁷

Ayrıca Râzî'ye göre aşık olan bir kimse, tutkun olduğuna ve sevdiğine kavuşsa da kavuşmasa da bunalımdadır. Çünkü eğer kavuşursa o zaman duyduğu hazzın doyum noktası aşağıya düşecek ve nefis çatışmaya girecektir. İstedliğini elde edemediği zaman ise üzüntü ve elem duymaya devam edecektir.⁷⁸ Görüldüğü üzere aşıklar bu noktada bir kısır döngü içindedirler.

⁷⁵ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 35-36.

⁷⁶ Râzî, *Age*, s. 39, 40. Bu konuyu daha önce geniş bir şekilde "İnsan" kavramı çerçevesinde açıkladık.

⁷⁷ Platon, *Phaidros*, s. 231d-231e; M. Mohaghegh, "Notes on The "Spiritual Physic" of Al-Râzî", s. 12-13. Ancak Platon her tür aşkı kötü olarak kabul etmemektedir. Ona göre yüce bir şeye duyulan aşk, ilahî bir aşk olup kötü olarak vasıflandırılmaz, ancak sadece şehvî bir tutkudan kaynaklanan aşk kötü olmaktadır. Bkz. Platon, *Age*, s. 242e.

⁷⁸ Bkz. Râzî, *Age*, s. 39-41.

Bundan dolayı Râzî, yapılması gerekenin söz konusu tutkunun nefste yerleşmesine engel olmak olduğunu belirtmektedir. Zaten sevgi kişiye tamamen yerleşmeden ve onu kuşatmadan önce insanı tutkun olduğundan ayırmak daha kolay olmaktadır. Çünkü uzun süre beraberlikten sonra nefiste birlikte olunandan ayrılmayı kötü görme ve istememe yönünde bir duygu oluşmaktadır. Filozof buna “ünsiyet, ülfet” “îlf” ismini vermektedir. Bu duygunun meydana gelmesini sağlayan ise, aşkın ve sevgiliyle beraberliğin uzun süreli olmasıdır. Ona göre aşka ünsiyet ve sevginin sıcaklığı yerleşince ondan kurtulmak zorlaşmaktadır. Seven ile sevilen arasında oluşan ünsiyet ise ancak sevginin yani aşkın yok olmasıyla ortadan kalkmaktadır. Bundan dolayı filozofa göre akıl sahibi kişilerin yapmaları gereken şey, henüz daha aşka düşmeden önce ondan korunmak ve düştükten sonra da aşk nefiste iyice yerleşmeden önce nefsi ondan ayırmak için çalışmaktır.⁷⁹ Ama eğer arada bir aşinalık, ünsiyet meydana gelmişse o zaman da tedrici bir metot takip edilerek beraber olunandan ayrılma kararlılıkla istenmeli ve bu hiçbir zaman unutulmayarak nefis yavaş yavaş ayrılığa alıştırmalıdır.⁸⁰

Görülüyor ki burada Râzî, ünsiyeti nefste yerleşmiş alışkanlık anlamında kullanmakta olup sevilen, arzu edilenden ayrılmayı zorlaştıran bir faktör olarak görmekte ve onun meydana gelmemesi için mücadele edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Nefste tamamen yer etmiş ve alışkanlık haline gelmiş olan kötü hareketleri terk etme noktasında ise, yapılan eylemin kötü olduğunu fark edip onu terk etmeye karar vermek, verilen bu kararı hiçbir zaman unutmuyarak bu konuda kararlı olmak ve tedrici olarak nefsi beraber olunandan ayırmak şeklinde üç aşamalı bir plan önermektedir. Ancak ona göre bu konuda yapılması gereken şey, bu durum nefste bir alışkanlık haline gelmeden önce sevgiliden ayrılmaktır. Râzî ‘de bunu tavsiye etmektedir.

⁷⁹ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 40-41, 46; amlf, *Kitabu’s-Şukuk*, s. 10.

⁸⁰ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 46, 78. Râzî’nin ünsiyet hakkındaki bu görüşleri Kirmanî tarafından eleştirilmiştir. Kirmanî’ye göre, Râzî’nin ünsiyet kurulan şeyden yavaş yavaş ayrılmak gerektiği şeklindeki sözünün pratikte herhangi bir faydası yoktur. Çünkü nefis için ünsiyet kurduğu hem diğer bütün her şeyden daha iyi, hem de tercih edilen ve istenilenlerin en hayırlısı olmaktadır. Durum böyle iken nefsin alıştığından ayrılması diye bir şey söz konusu olmaz. Bkz. H. Kirmanî, *el-Akvalu’z-Zehabiyye*, s. 74.

Bunlara ilaveten Râzî, kendisine tutkun olunan ve elde edilmek istenen şeyden ayrılığın kaçınılmaz olduğuna da işaret etmektedir. Bu ayrılık ya dünyevî olaylar ya da ölüm dolayısıyla olur. Bu da gösteriyor ki, herhangi bir şeye aşık olanın ondan ayrılma eleminden kurtulması mümkün değildir. Dolayısıyla ayrılık elemi öne alarak bir an önce onu hissedip ondan kurtulmak, erteleyerek olmasını beklemekten daha iyi olmaktadır. Çünkü insan olması zorunlu olan herhangi bir eleme öne alarak bir an önce onu tattığında, ileriye doğru ertelediğinde meydana gelecek olan söz konusu olaydan korkma yükünden kurtulmuş ve bu sıkıntıya katlanmamış olur.⁸¹ Böylece Râzî, şehvî aşkın baskısından kurtulamayanları ikna etmeye çalışmaktadır. Filozof bu görüşlerinde Platon'dan etkilenmiş olduğunu ifade etmektedir.⁸²

Râzî aşkın mahiyetini ve insana verdiği zararları ortaya koyduktan sonra, aşkın güzel olduğunu söyleyenlerin görüşlerini ve bu anlamda ortaya koydukları delilleri tek tek ele alıp değerlendirmektedir. Aşkın kibar ve zarif tabiatlılar ile zekilerin bir alışkanlığı olduğunu; temizliğe, zarafete, iç ve dış güzelliğine sebebiyet verdiğini söyleyenlere ve iddialarını bu konudaki çeşitli şiirlere ilaveten, edip, şair ve idarecilerden hatta peygamberlerden örnekler vererek destekleyenlere karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre insanların zarif mizaçlı ve ince düşünceli olup olmadıkları, anlaşılması zor ve karmaşık meseleleri idrak etmeleri, ve bir de faydalı sanatlar ortaya koymalarıyla anlaşılır. Zekeriya er-Râzî bu tür özelliklerin sadece filozoflarda bulunduğunu, ancak onların hayatlarında aşkın yer almadığını, aksine aşıkların çoğunlukla bedeviler, kaba tabiatlılar, çiftçiler, ahmaklar, iyice düşünüp taşınma kabiliyeti az olanlar arasında olduğunu gözlemlediğini belirtmektedir.⁸³ Bu durumda filozofa göre aşk, bazılarının söylediği gibi ince

⁸¹ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 40; Ayrıca bkz. M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, s. 73.

⁸² Râzî, *Age*, s. 41; Ayrıca bkz. A.D. Therese, "The Ethics of al-Râzî", s. 49.

⁸³ Râzî, *Age*, s. 42; Ayrıca bkz. M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, s. 74. Râzî'nin, aşıkların daha ziyade bedeviler, çiftçiler ve ince düşünceden yoksun olanlar arasında olduğu yönündeki bu düşüncesi eleştiriye açık görünmektedir. Ayrıca her ne kadar Râzî aşkı, kötü bir eylem olarak kabul ediyorsa da insanlardaki sevmeye ve nefret etme duygusu fitri bir duygu olmaktadır. Bunlar Allah'ın insanlara verdiği duygulardır. Ancak aşkın aşırısı akli devre dışı bırakıp kara sevdâ ve melankoli gibi hastalıklara neden olduğu ve insanın mutluluğa ulaşmasını engellediği

zekalıların ve zarif tabiatlıların bir alışkanlığı değil, akıl ve hikmet yönünden eksik olan insanların bir eylemi olmaktadır.

Yukarda ifade ettiğimiz gibi, aşkın iyi olduğunu söyleyenlerin bu konuda ileri sürdükleri bir delil de, onun insanları cismanî temizliğe, fizikî güzelliğe, güzel giyinmeye ve süslenmeye teşvik etmekte olduğudur. Râzî bunun aşkın güzel kabul edilmesi için yeterli bir delil olmadığı anlayışındadır. Bu konudaki görüşünü, *“kötü bir nefse sahip olanın güzel bir bedene sahip olmasının ne kıymeti vardır”*⁸⁴ diyerek ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ona göre esas olan fizikî güzellik değil ruhî güzellik, yani insanın karakterinin ve nefsinin iyi olması olmaktadır. Ebû Bekir er-Râzî’nin bu görüşü Hz. Peygamber’in *“Allah sizin şekillerinize, dış görünüşünüze değil, kalplerinize bakar”*⁸⁵ hadisini hatırlatmakta ve onun dini metinlerden etkilenmiş olduğunu ortaya koymaktadır.

Ayrıca Râzî, şehvânî aşkın güzel olduğunu söyleyenlerin peygamberlerin başından geçen bazı özel durumları aşk hikayeleri arasında saymalarına ve bunları aşkın iyi olduğuna delil olarak ileri sürmelerine de karşı çıkmaktadır. Filozofa göre her şeyden önce Peygamberlerin menkıbeleri arasında aşkla ilgili menkıbelerin olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü hiç kimse aşkın onların menkıbelerinden bir menkıbe ve tercih ettikleri, güzel gördükleri bir şey olduğunu doğru olarak kabul etmemektedir. Aksine bu tür hareketler daha ziyade Peygamberlerin küçük hataları (zelle) olarak ele alınmaktadır. Bundan dolayı Râzî, Peygamberlerin tercih ettikleri ve doğru olarak kabul edip tavsiye ettikleri bir hareket olmayan bu gibi olayların aşkın güzel olduğuna delil olarak ileri sürülemeyeceğini belirtmektedir.⁸⁶

Buradan hareketle Zekeriya er-Râzî, bizim yapmamız gereken şeyin, kendimizi peygamberler ve onlar gibi faziletli insanların pişman olup yapmamış olmayı arzu ettikleri yanlışlarına değil, kendileri için uygun bulup güzel

için eleştirilebilir. Zaten Zekeriya er-Râzî’de bu şekildeki aşkı kötü ve terkedilmesi gereken bir hastalık olarak ele almaktadır.

⁸⁴ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 45 (İng. çev. s. 48).

⁸⁵ Müslim b. Haccac, *el-Camiu’s-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, Birr, 33.

⁸⁶ Râzî, *Age*, s. 45.

gördükleri, başkalarının da yapmalarını istedikleri fiillerine yönelmek olduğunu belirtmektedir.⁸⁷ Râzî'nin peygamberler hakkındaki bu düşüncelerinin geleneksel İslâmî anlayışla uyum içinde olduğunu ve nübüvveti reddettiğini söyleyenlere karşı bir cevap niteliği taşıdığını söyleyebiliriz.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Ebû Bekir er-Râzî aşkı (ışk-şehvanî aşk), maddî bir fenomen olarak ele almakta olup ilahî aşktan hiç bahsetmemektedir. Ona göre maddî hazlara düşkünlüğün bir neticesi olan aşk, insanın akıldan ayrılıp hevâyâ tâbî olmasına neden olduğu, objektif olma imkanını ortadan kaldırdığı, kişinin kuruyup gitmesine ve melankoli gibi hastalıklara yakalanmasına sebep olduğu için bu dünyada mutluluğa ulaşmayı da engellemektedir. Dolayısıyla aşk, kaçınılması gereken bir hastalık olmaktadır.

2.1.2.7. Aşırı (Zararlı) Düşünce ve Kaygı

Ebû Bekir er-Râzî, aklın özellikleri olan düşünce ve endişenin aşırı olmaları durumunda terk edilmeleri gerektiğini görüşündedir. Çünkü ona göre aşırı derecede akla yüklenmek çeşitli elemlere neden olmasının yanında, bedeni zayıflatmak ve sonuçta insanı istediklerini gerçekleştirmeden alıkoymak gibi olumsuzluklara da imkan vermektedir. Bunun sonucunda ise insanın mutluluğa ulaşmasını engellemektedir. Bundan dolayı akıllı kimsenin yapması gereken şey, bu tür aşırılıklardan kaçınarak bedeninin sıhhatli olmasını ve sıhhatli kalmasını sağlamak için gerekli olduğu kadar eğlencelere katılarak haz elde etmektir.⁸⁸ Görülüyor ki filozof, insan tabiatı için gerekli olduğu orandaki eğlence ve hazzı terk edecek şekilde düşüncede yoğunlaşmayı kötü bir hareket olarak kabul etmektedir. Böylece Râzî, eğlence ve zevki amaç olarak değil, ulaşmak istediği hedefe varmak için sahip olunması gereken bir vasıta olarak ele almaktadır.

Ancak Râzî diğer konularda olduğu gibi aşırı düşünce ve kaygı (fadlu'l-fıkr ve'l-hemm) konusunda da itidalli olunması gerektiği görüşündedir. Bu anlamda, hem en kısa zamanda istediklerimize ulaşmak için kapasitemizi çok

⁸⁷ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 45.

⁸⁸ Râzî, *Age*, s. 61-62.

fazla zorlamamızı, hem de onlara ulaşmamızı engelleyecek derecede rahat olmamızı kötü bir hareket olarak kabul etmekte olup orta bir yol takip etmemizi tavsiye etmektedir. Çünkü ancak böyle bir hareket tarzı içinde olduğumuzda ulaşmak istediğimiz hedeflere en kısa zamanda ulaşabiliriz. Bu konudaki görüşlerini at ile sahibi arasındaki ilişkiye benzeterek şu şekilde ifade etmektedir: *“Biz ne çok sert (katı) davranmak ve aşırı yük yüklemek suretiyle gitmek istediği yere varmadan önce atını helak eden, ne de atını kendisini konaklayacağı yere varması gereken vakitte ulaştırılamayacak derecede çok fazla yedirip şişmanlatan kişi gibi olmalıyız.”*⁸⁹

Bu anlamda Zekeriya er-Râzî, felsefeyi seven, kısa bir zaman içinde Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi büyük filozofların seviyesine çıkmak isteyen kişinin bu hedefini gerçekleştirmek için yemek yemek ile dinlenmeyi azaltarak araştırma ve incelemede yoğunlaşmasını da doğru bir hareket olarak görmemektedir. Çünkü ona göre bu kişi ifrata kaçtığı için söz konusu hedefine ulaşmadan önce vesveseye düşer, melankoli hastalığına yakalanır ve bedenini zayıflatır. Buna ilaveten Râzî meşguliyetlerinden kurtulduğunda, yani yapacak bir işi olmadığına felsefeyle ilgilenen kişinin de bu hedefe ulaşamayacağını belirtmektedir. Dolayısıyla ifrat ve tefrite düşerek başarısızlığa uğramamak için yapmamız gereken şey mutedil olmaktır.⁹⁰ Çünkü daha önce belirttiğimiz üzere Râzî, zihni kapasitesine aşırı derecede yüklenen kimsenin hem bedensel, hem de akli yönden zarara uğrayacağı görüşündedir. Zihne aşırı derecede yüklenme, yani düşünme kapasitesine aşırı derecede zorlama modern psikolojide de kötü bir eylem olarak kabul edilmekte olup “bilişsel aşırı yüklenme” diye isimlendirilmektedir.⁹¹

Bu noktada Ebû Bekir er-Râzî, insanların tabiatları ve mizaçları birbirinden farklı olduğu için düşünme, sıkıntı ve endişeye dayanma güçlerinin de farklı olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bazı insanlar çok fazla dayanma gücü

⁸⁹ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 62 (İng. çev. s.67).

⁹⁰ Râzî, *Age*, s. 63.

⁹¹ Clifford T. Morgan, *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı ve arkadaşları, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1988, s. 413.

gösterebilirken bazıları bu derece dayanamayabilirler. Bundan dolayı insanın dayanma gücünü tedricen artırması gerekir.⁹² Burada Râzî, insanların ferdi farklarına dikkat çekmektedir.

Görülüyor ki Râzî, akıldan kaynaklanan düşünce ve endişenin iyi olduğunu ancak ifrata varacak derecede aşırı olduğunda insanı hedeflerinden alıkoyduğu ve dolayısıyla da mutluluğa ulaşmasını engellediği için terk edilmesi gereken kötü bir alışkanlık haline geldiği anlayışındadır.

Filozofun bu görüşleri Kirmanî tarafından “el-Akvalu’z-Zehebiyye”de eleştirilmiştir. Kirmanî’ye göre Râzî burada, insanı bedenini korumaya teşvik ettiği için bu konunun “et-Tıbbu’r-Rûhânî” içinde değil “et-Tıbbu’l-Cismanî” içinde ele alınması gerekmektedir.⁹³ Ancak daha önce belirttiğimiz üzere Râzî, beden ile nefis arasında ilişki olduğunu kabul ettiği ve bedenin korunmasını, düzeltilmesini nefsin ıslah edilmesi için bir yardımcı olarak gördüğünden dolayı Kirmanî’nin bu eleştirisi haklı görünmemektedir.

2.1.2.8. İçki Bağımlılığı

Ebû Bekir er-Râzî’ye göre, insanın dünya hayatında mutluluğa ulaşmasını engelleyen etkenlerden birisi de “sukr” (sarhoşluk hali) olmaktadır. Ona göre bu durum insanda, hevânın şehvî ve gazabî nefse hâkim olması ve insanı istediği gibi yönlendirmesi sonucunda meydana gelmektedir. Çünkü bu yönlendirme neticesinde insanda alkol almaya büyük bir istek oluşmaktadır.⁹⁴

Zekeriya er-Râzî, hevânın en önemli unsurlarından biri olarak kabul ettiği içkinin, aklın işleyişine zarar verdiğini ve onu ortadan kaldırdığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre içki, şehvî ve gadabî nefsi kuvvetlendirmekte, nefs-i nâtıkayı ise zayıflatmaktadır. Bunun sonucunda da nefs-i nâtika sağlıklı ve tam olarak araştırıp düşünmeden karar veren bir konuma gelmektedir. Yine bu durumda nefs-i nâtikanın şehvî nefse karşı gelmesi, onu kontrol altına alması zorlaşırken, ondan etkilenmesi ve ona itaat etmesi de kolaylaşmaktadır. İşte bütün

⁹² Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 62.

⁹³ H. Kirmanî, *el-Akvalu’z-Zehebiyye*, s. 79.

bunlardan dolayı filozof, içkinin aklın en önemli düşmanlarından biri olduğunu belirtmektedir.

Bunlara ilaveten Râzî, içkinin kalp krizi, beyin kanaması, felç gibi fizikî hastalıklar ile iffetsizlik, hayasızlık, sırların ifşa edilmesi, dînî ve dünyevî konuları meseleleri kavrayamama, akli dengesizlik gibi ruhî hastalıklara neden olduğunu, bunların sonucunda da insanın isteklerini elde etmesini ve mutluluğa ulaşmasını engellediğini belirtmektedir.⁹⁵

İşte bu zararlarından dolayı Zekerîya er-Râzî, akıllı kimsenin içkiden kaçınması ve çok değer verdiği herhangi bir şeyin çalınmasından korktuğu gibi ondan korkması gerektiği anlayışındadır.⁹⁶ Çünkü içki insandaki güzel ahlâkî özellikleri ve erdemleri yok etmektedir.

Bununla birlikte Râzî, aşırıya kaçılmayarak dengeli bir şekilde alındığında alkolün nefsi güzelleştirmek, unutkanlığı gidermek unutulmaları hatırlamak gibi faydaları olduğunu da belirtmektedir. Dolayısıyla da üzüntüyü gidermeye, aşırı neşeye, cüretkarlığa, aldırmaazlığa, korkusuz olmaya ihtiyaç duyulan durumlarda, halinin kötüleşmeyeceğinden ve mizacının bozulmayacağından emin olunduğu oranda içkinin içilebileceğini; ancak açık bir anlayış, sağlam bir karar gerektiren, araştırma ve incelemeye ihtiyaç duyulan durumlarda ise ondan uzak durulması gerektiğini belirtmektedir.⁹⁷ Aynı zamanda tabip olmasından dolayı tıbbî açıdan da içki konusunu ele alan Râzî, onun insanın biyolojik yapısına faydalı olduğu durumlarda tedavi amaçlı olarak kullanılabileceğini, zararlı olduğu durumlarda ise terk edilmesi gerektiğini

⁹⁴ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 73.

⁹⁵ Bkz. Râzî, *Age*, s. 72-73; amlf, *el-Havi*, I, 88.

⁹⁶ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 73.

⁹⁷ Râzî, *Age*, s. 74; amlf, *el-Havi*, I, 95. Râzî'nin bazı durumlarda içki içilebileceğini belirtmesi Kirmanî tarafından eleştirilmiştir. Çünkü Kirmanî'ye göre sarhoş eden şeylerin azının bile nefsi düşünmekten alıkoymasından dolayı içkinin azının içilmesine izin verilemez. Yine Kirmanî bu konunun "*et-Tıbbu'r-Rûhânî*"nin kapsamına girmemesine rağmen Râzî'nin onu bu kapsamda ele almasına da karşı çıkmaktadır. Bkz. H. Kirmanî, *el-Akvalu'z-Zehabiyye*, s. 80-81.

vurgulamaktadır. Kendisi eserlerinde içki ile tedavi ettiği bazı hastalıklardan örnekler bile vermektedir.⁹⁸

Buradan hareketle İslâm dinin içki içme yasağı gibi emirlerinin Râzî'yi çok fazla ilgilendirmediğini söyleyebiliriz.⁹⁹ Çünkü o bir hekîm olarak gözlemlerini dile getirmekte ve nesnel olmaya çalışmaktadır. Bunun için de içkinin hem zararlarından, hem de yararlarından bahsetmekte ve faydalı olduğu durumlarda belli bir ölçüde olmak şartıyla kullanılabileceğini belirtmektedir. Bilindiği gibi Kur'an'da da içkinin zararları yanında yararlarının da olduğu, fakat zararlarının faydalarından daha fazla olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁰

Görülüyor ki Ebû Bekir er-Râzî'ye göre alkol alma, aklı ortadan kaldırarak şehvi nefse tâbi olmayı kolaylaştırdığı, kalp krizi, beyin kanaması, felç ve iffetsizlik gibi hastalıklara sebebiyet verdiği için insanın mutluluğa ulaşmasını engelleyen bir faktör olmaktadır. Dolayısıyla insan için hem zararları hem de yararları olan alkol, zararlı olduğu durumlarda terk edilmeli, ancak faydalı olduğu durumlarda ise ölçülü olmak şartıyla kullanılabilir. Bu durumda Râzî, mutlak anlamda iyi olduğunu söylemediği alkol almayı daha ziyade yerine göre kullanılması gereken bir alet olarak görmektedir. Bununla birlikte içki bağımlılığını terk edilmesi gereken kötü bir alışkanlık olarak kabul etmektedir.

2.1.2.9. Öfke ve Hiddet

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre insanın mutluluğa ulaşmasını engelleyen öfke ve hiddet (gadap), hayvanlara kendilerine zarar verenden intikam almaları için doğuştan verilmiştir, yani fitrîdir. Dolayısıyla bir nevi öfke, zarar verenden öç alma vasıtası olmaktadır. Ancak aklı devre dışı bırakacak derecede aşırı olduğunda kızılan kişiden daha fazla kızana zarar vermektedir. Çünkü bu konuma

⁹⁸ Bkz. Râzî, *Menafiu'l-Ağdiyye ve Def-u Medarriha*, s. 77-78; amlf, el-Havi, V, 188.

⁹⁹ Krş. T.J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, s. 78.

¹⁰⁰ Kur'an-ı Kerim, Bakara, 2/219.

gelen kimse, akıl ve iradesinin kontrolünden çıkacağı ve kendisine hâkim olamayacağı için hem nefesine, hem de bedenine çeşitli zararlar verebilir.¹⁰¹

Râzî, öfkenin (gadap) sahibine verdiği zarara örnek olması için şahit olduğu şöyle bir olay anlatmaktadır: *“Bir gün çok kızmış olan bir adamın karşındakine yumruk attığını gördüm. Yumruk atan kişi, parmaklarını kırdı ve aylarca onların tedavisi ile uğraştı. Kendisine yumruk atılan kişi ise, bundan çok fazla zarar görmedi.”*¹⁰² Yine bu konuda Galen’in annesinin kapı kilidini açmakta zorlanınca kızarak kilidi ısırarak suretiyle kapıyı açmaya çalıştığını belirtmektedir.¹⁰³ Filozofun Galen’den örnek vermesi ondan haberdar olduğunu göstermektedir.

Ayrıca Râzî’ye göre bu şekildeki öfke, insanın adaletten ayrılmasına ve cezalandırmada aşırıya kaçmasına da neden olmaktadır. Bundan dolayı filozofa göre insan, ceza verirken cezalandırdığı kişiye karşı aşırı derecede kızgın olmadan uzak olmalıdır. Adaletin sağlanabilmesi için bu zorunludur.¹⁰⁴

Aşırı derecedeki öfkenin akıllı bu derece devre dışı bıraktığını ortaya koyan Râzî, bu konuma gelmiş olan kimse ile deli arasında bir fark olmadığını belirtmektedir. Çünkü her ikisi de akıl ile düşünme kabiliyetinden ve bunlara uygun olarak eylemde bulunma imkanından yoksun olmaktadır.¹⁰⁵

Râzî’ye göre insana çeşitli zararlar veren ve sonuçta onun mutluluğa ulaşmasını engelleyen öfkenin terk edilmesi gerekmektedir. Bunun için akıllı kimsenin yapması gereken, henüz kızmadan önce kızgınlığın insanlara ne gibi zararlar verdiğini sık sık hatırlamak, kızdığında ise durumunu aşırı derecede öfkelenmenin kendilerine zarar verdiği kişilerin kötü halleriyle mukayese etmektir. Çünkü normal halinde kızgınlığın insanlara ne tür belalar verdiğini çok

¹⁰¹ Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 55; Ayrıca bkz. A. Bedevi, “Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî”, I, 447.

¹⁰² Râzî, *Age*, s. 55 (İng. çev. s. 59).

¹⁰³ Râzî, *Age*, s. 55. Belki de Râzî Galen’in annesi ile ilgili olan bu olayı bizzat onun kendi eserlerinden almıştır. Çünkü Galen’in bazı eserlerinde annesinin kızmaya çok müsait olduğundan ve hatta kızarak hizmetçisini ısırduğundan bahsetmekte olduğu belirtilmektedir. M. Mohaghegh, “Notes on the “Spiritual Physic” of Al-Râzî”, s. 15.

¹⁰⁴ Râzî, *Age*, s. 56.

sık tekrarlayan kimse, bu duruma düştüğünde söz konusu bu halleri hatırlayarak kendisini daha kolay sınırlandırabilir.¹⁰⁶

Bunlara ilaveten Râzî, insanın kızdığında düşünme kapasitesinden yoksun olarak eylemde bulunan hayvanlar gibi olmaması ve başkalarına zarar vermeyi düşünürken kendisine zarar vermemesi için düşünüp taşınmadan eylemde bulunmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü aklına uyarak nefsanî arzularını kontrol altına alan kimsenin öfkesi, intikamı ve cezası adalet ölçüsünde olmaktadır. Ayrıca bu kişi hem bu dünyada, hem de öteki dünyada bedenine ve nefesine herhangi bir zarar gelmesine de engel olmuş olur.¹⁰⁷

Görülüyor ki Râzî, aşırı derecedeki öfkeyi (gadap) insana çeşitli zararlar veren ve onun mutluluğa ulaşmasını engelleyen ahlâki bir rezilet olarak kabul etmektedir. Filozofun burada ifade ettiğimiz görüşlerinin, ifrat derecesindeki öfkeyi terk edilmesi gereken ahlâki bir rezilet olarak kabul eden Gazâlî tarafından da benimsenmiş olduğu söylenebilir.¹⁰⁸

2.1.2.10. Dünyevî Rütbe ve Makamları İsteme

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre mutluluğa ulaşmayı engelleyen bir durum da insanın bulunduğu durumdan memnun olmayarak hep daha fazlasını istemesidir. Yani dünyevî rütbe ve makamlar peşinde koşmaktır (talebü'r-ruteb ve'l-menazili'd-dünyaiyye). Râzî her zaman insan için, şu anda içinde bulunan, bundan daha yüksek ve daha alçak olan hal olmak üzere üç durumun söz konusu olduğunu belirtmektedir. Nefis hiç düşünmeksizin devamlı olarak sahip olduğu durumdan daha yüksekte olamı arzulamakta ve ona ulaşmak için çalışmaktadır. Filozofa göre nefsi buna akıl değil hevâ teşvik etmektedir. Çünkü hevâ insana arzuladığı ve elde etmek istediği halin razı olacağı ve rahata ulaşacağı, kanaat getirerek daha üsttekini elde etmek istemeyeceği bir durum olduğu düşüncesini

¹⁰⁵ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 55.

¹⁰⁶ Râzî, *Age*, s. 55-56.

¹⁰⁷ Râzî, *Age*, s. 56.

¹⁰⁸ Krş. Gazâlî, *İhya*, III, 371-375. Ayrıca bkz. M. Çağrııcı, *Gazâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı*, s.188-189.

vermektedir.¹⁰⁹ Dolayısıyla ona göre insanın dünyevî rütbe ve makamlar istemesi, aynen diğer kötü alışkanlıklar gibi hevâdan kaynaklanan ve tedavi edilmesi gereken bir hastalık olmaktadır.

Zekeriya er-Râzî, insanın sahip olduğundan daha fazlasını elde edebilmesi ve bulunduğu durumdan daha üstte olana ulaşabilmesi için çeşitli sıkıntı ve elemelere katlanması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre arzu edilene ulaştıktan sonra elde edilen haz ve mutluluk da bu duruma gelmek için katlanılmış olan elem ve sıkıntıdan daha az olmakta ve kısa sürmektedir. Çünkü bir müddet sonra insan, sahip olduğu bu yeni duruma adapte olacak ve artık bu hal de onun için normal, alışılmış bir durum haline gelecektir. Bundan sonra ise daha üstte olanı arzulayacaktır. Filozofa göre insan kendisine göre ulaşabilecek veya elde edebilecek olduğunun en üst noktasına ulaşsa da bu durum değişmez. Çünkü zihninde tutku haline getirdiği “daima daha üstte olana ulaşma” duygusu onu her zaman başka şeylere yöneltecektir. Dolayısıyla da, elde edilene ulaşmıncaya kadar geçilen yolları ve katlanılan problemleri dikkate almaksızın sadece hedeflenene ulaşmış olma halini düşünmek insanı aldatır.¹¹⁰

Bundan dolayı Râzî, hevâyâ tâbi olmak suretiyle her zaman bulunduğu durumdan daha üstte olana geçmek için çalışan ve sonunda da bu hale ulaşan kimsenin gerçekte istediğini elde ettiği için kazanmamış olduğunu, aksine bir çok şey kaybettiğini ve bundan dolayı mutluluğa da ulaşamayacağını belirtmektedir. Çünkü bu kişi, ulaştığı yeni durumun kısa bir zaman sonra aynen daha önce sahip olup da beğenmediği durum gibi olmasından ve ondan aldığı haz ile mutluluğun sona ermesinden dolayı hiçbir şey kazanmamıştır. Aksine bu duruma ulaşmak için birçok sıkıntı ve zorluğa katlanmış olmasından, elde ettiğini korumaya çalışmasından ve kaybettiğinde de üzüntü duymasından dolayı gerçekte birçok şey kaybetmiştir.¹¹¹

¹⁰⁹ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 86, 88.

¹¹⁰ Râzî, *Age*, s. 87; M. Mohaghegh, “Notes on the “Spiritual Physic” of Al-Râzî”, s. 18.

¹¹¹ Râzî, *Age*, s. 87.

Zekeriya er-Râzî, söz konusu bu durumun, makam, şöhrət, güç, zenginlik gibi bütün dünyevî istekler için geçerli olduğunu belirtmektedir. Ona göre yeterliliği aşan her durum için aynı şeyleri söyleyebiliriz. Çünkü elde edildikten sonra hissedilen mutluluk ve hazzın günden güne azalarak yok olmadığı hiçbir makam olmadığı gibi, bir çok sıkıntı ve eleme katlanılmaksızın elde edilen ve kendisinden daha üstte olana geçmek için çalışılmayan bir durum da yoktur. Bu durumda, insanı elde ettiğinden daha fazlasına yönelten hevâya tâbi olan kişi, devamlı olarak bulunduğu durumu kendisi için yetersiz görüp daha üstte olana geçmek isteyeceğinden ve tamamen hoşnut olacağı, daha üst bir duruma geçmek istemeyeceği bir hale de ulaşamayacağından dolayı hiçbir zaman dünyada gerçek anlamda rahata ve mutluluğa ulaşamaz.¹¹²

İşte bütün bunlardan dolayı Râzî'ye göre, insan için en iyi, en ideal ve aynı zamanda da kendisini mutluluğa ulaştıran durum, ne eksik ne de fazla olan "yeterlilik hali" olmaktadır. Hevâya tâbi olmanın neden olduğu kötü sonuçlardan kurtularak akıl vasıtasıyla mutluluğa ulaşmak isteyen kişinin de bu hal üzere olması gerekmektedir.

Görülüyor ki Râzî, insanın içinde bulunduğu durumdan memnun olmayarak daha fazlasını istemesinin ve bunun için çalışmasının hevâdan kaynaklanan kötü bir alışkanlık olduğu görüşündedir. Hevâya tâbi olma beraberinde birçok kötü alışkanlıkların meydana gelmesine de sebebiyet verdiği için insanın mutluluğunu engellerken, hevâyı terk ederek akla uymak suretiyle kendine yetecek kadarıyla yetinme ise mutluluğa ulaşmayı sağlamaktadır. Bu durumda mutluluğun kaynağı akıl, mutsuzluğun kaynağı ise hevâ olmaktadır.

2.1.2.11. Üzüntü

Ahlâk felsefesinde önemle üzerinde durulan konulardan biri olan üzüntü (gamm), Râzî tarafından insanın mutluluğunu engelleyen unsurlar arasında sayılmaktadır.

¹¹² Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 88.

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre üzüntü (gamm), sevilen ve arzu edilen bir şeyin kaybolması veya elde edilememesinden dolayı insana arız olan bir duygu olmaktadır. İnsanın sevdiği bir şeyin elinden gitmiş olması halini aklıyla tasavvur ederek üzüntünün meydana gelmesine sebep olan da hevâdır. Dolayısıyla filozofa göre üzüntü, akıldan değil hevâdan kaynaklanan ruhî bir hastalık olmaktadır. Çünkü daha önce ifade etmiş olduğumuz gibi, akıl insanı şimdi veya gelecekte bir fayda elde edeceği yöne doğru sevk eder. Halbuki üzüntüden dolayı ne şimdi ne de ilerde zarardan başka bir şey elde edilmemektedir.¹¹³

Filozofun üzüntünün tanımı ve nedenleri ile ilgili bu görüşlerinin Kindî'nin düşünceleriyle büyük bir benzerlik göstermekte olduğunu söyleyebiliriz.¹¹⁴ Daha sonra aynı görüşler, üzüntünün sevilen bir şeyin kaybedilmesi veya istenilen bir şeyin elde edilememesi sonucunda oluştuğunu söyleyen İbn Miskeveyh tarafından da ifade edilmiştir.¹¹⁵

Râzî, hevâdan kaynaklanan üzüntünün insanın aklını bulanıklaştırmakta ve zayıflatmakta olduğu görüşündedir. Ayrıca üzüntü, nefse ve bedene çeşitli zararlar da vermektedir. Bu anlamda şiddetli üzüntünün insanın güç ve kuvvetini zayıflattığını, hazmı zorlaştırdığını, uykusuzluğa, vehimlere, can sıkıntısına ve erken bunamaya neden olduğunu belirtmektedir.¹¹⁶ İşte bu zararlarından dolayı üzüntü, insanın mutluluğa ulaşmasını engellemektedir.

Buradan hareketle Zekeriya er-Râzî, üzüntünün tamamen giderilmesi veya en asgari seviyeye indirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu ise ancak onun nedeni hakkında düşünmek ve onu ortadan kaldırmakla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla akıllı kimsenin yapması gereken şey, kendisine zarar veren bir halde kalmayı istemeyerek üzüntünün nedenini tespit etmeye çalışmaktır. Eğer söz konusu üzüntünün nedeni ortadan kaldırılması mümkün bir şey ise, o zaman üzülme yerine o nedeni gidermek için çalışmak gerekmektedir. Eğer üzüntünün

¹¹³ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 63, 69.

¹¹⁴ Krş. Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s. 47-48.

¹¹⁵ Bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s. 194; C. Sunar, *İbn Miskeveyh*, s. 172; A. İzzet, *İbn Miskeveyh*, s. 422-423.

¹¹⁶ Râzî, *Age*, s. 63; A. Bedevi, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", I, 448.

nedeni giderilmesi mümkün bir şey değilse o zaman da dikkatini başka yöne çevirerek üzülmeye neden olan durumu unutmaya çalışmalıdır.¹¹⁷ Bu durumda her iki durumda da üzüntüden kurtulabilmek için yapılması gereken şey, üzüntünün nedenini zihinden çıkarıp atmak ve onun nefiste yerleşmesine engel olmaktır.

Üzüntüden kurtulma noktasında Râzî, biri önleyici diğeri hafifletici, zararını en aza indirici olmak üzere iki metot tavsiye etmektedir: Birincisi, henüz üzüntüye neden olan durum meydana gelmeden önce ondan korunmaya, yani olmaması için çalışmaya ve meydana gelecekse bile hafif olmasını sağlamaya yöneliktir. Filozofa göre bu şekilde hareket edildiğinde ya üzüntüye neden olan olay hiç meydana gelmez, ya da meydana geldiğinde bile önceden olacaklar fark edilerek hazırlıklı olduğu için mümkün olduğu oranda az olur. İkincisi ise, üzüntü meydana geldikten sonra, engellenemeyen bu üzüntüyü tamamen veya tamamen olmasa bile mümkün olduğu oranda gidermeye, etkisini hafifletmeye yöneliktir.¹¹⁸

Ayrıca Râzî, üzüntünün meydana gelmemesi veya gelecekse bile hafif olması için önceden alınması gereken tedbirlerden de bahsetmektedir:

Râzî'ye göre, sevilen, arzu edilen şeylerin kevn ve fesada konu olan, insanlar tarafından sıra ile sahip olunan şeyler olmaları dolayısıyla devamlı olarak var olmaları mümkün olmadığı ve üzüntünün de bu özelliklere sahip olan varlıkların kaybedilmelerinden dolayı olduğu; sevdikleri çok olan çok, az olan da az üzüldüğü için akıllı kimsenin yapması gereken şey, bu tür şeylerin sahip oldukları sürece verdikleri hazzı önemsemeyerek kaybedildikleri anda verecekleri üzüntüyü düşünmek suretiyle kendisini bu konumdaki şeylerden soyutmaktır. Böylece kişi üzüntü ile arasındaki bağı ortadan kaldırmış olur.¹¹⁹

Bu görüşün bir devamı olarak Râzî, kaybedildikleri anda verecekleri üzüntü ve elemi düşünerek sevgili edinmekten kaçınmanın sevgili edinmekten

¹¹⁷ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 64, 69, 95.

¹¹⁸ Râzî, *Age*, s. 64-65.

¹¹⁹ Râzî, *Age*, s. 65.

daha iyi olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre istenilene ulaşıldığında elde edilen haz, aynı şeyi kaybetmekten dolayı hissedilen elemden daha az olmaktadır. Ayrıca sevilen, arzu edilen bir şeyden ayrılmanın vereceği üzüntü ve sıkıntı da, ona sahip olmayı isteyip de sahip olamamanın vereceği üzüntüden çok daha fazla olmaktadır. Bu anlamda çocuğu olup da kaybeden kimsenin elde edeceği üzüntü ve elem, çocuğu olmasını isteyen ama olmayan kişinin hissedeceği üzüntü ve elemden daha fazla olmaktadır.¹²⁰

Görülüyor ki filozof burada tedrici bir metot takip etmek suretiyle insanı yavaş yavaş sevdiği şeyleri kaybetme haline alıştırmak daha sonra vereceği tepkiyi hafifletmeye çalışmaktadır. Bu metodu takip eden kimse, mevcut duruma aldanmayarak çok fazla sevgili edinmekten ve dolayısıyla da üzüntüye sahip olmaktan kendini kurtarmış olmaktadır. Burada Râzî sevgili ve sevilen şey ile, kadın, erkek, mal-mülk, makam-mevki, şan-şöhret gibi insanın sahip olmayı istediği her şeyi kastetmektedir.

Ebû Bekir er-Râzî, üzüntünün meydana gelmemesi veya hafif olması için yapılması gereken bir diğer şeyin de, elden gitmesi zorunlu olan şeylerin kaybolmasına aldırış etmemek ve bu sonuca önceden hazırlıklı olmak olduğunu belirtmektedir. Bunun için de insanın sevdiği şeylere ebedi olarak sahip olmasının mümkün olmadığını bilerek henüz kaybetmeden önce sevdiği şeylerin kaybolmasını zihninde canlandırmak, bu düşüncüyü devamlı canlı tutmak suretiyle ayrılığın geleceği ana karşı hazırlıklı olması ve dayanıklılığını artırması, yani bir nevi bela ve musibetlere karşı kendisini hissizleştirmesi gerekmektedir. Bu metodu takip eden kişi, sevdiklerinden ayrılık söz konusu olduğunda, daha önceden bu duruma karşı hazırlıklı olduğu için bu olaydan çok fazla etkilenmeyerek aşırı derecede üzülmez.¹²¹

Râzî, belirtilen metotları uygulama noktasında kendisine güvenmeyen, aynı zamanda da hevâya ve hazza aşırı derecede düşkün olan kişinin ise, kendisini sevdiği şeylerin birisi ile tatmin etmeye çalışmaması ve onu yeri

¹²⁰ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 66.

¹²¹ Râzî, *Age*, s. 66-67.

doldurulamayacak bir şey olarak kabul etmemesi, aksine birisi yok olduğunda yerine diğerinin geçmesi için sevdiği şeyleri çoğaltması gerektiğini ifade etmektedir. Böyle yapan kişinin, kaybettiğinin yerine onu unutmasını sağlayan başka bir şey geleceği ve dolayısıyla da hayatı sevdiğini kaybetmeden önceki haline geri döneceği için hissedeceği üzüntü hafiflemektedir. Bundan dolayı da insanın hayatın devamı için zorunlu olmayan herhangi bir şeyi kaybetmekten dolayı üzülmemesi gerekmektedir.¹²²

Ayrıca Râzî, meydana gelen üzüntüyü hafifletmek için neler yapılması gerektiği üzerinde de durmaktadır. Ona göre meydana gelmesi engellenemeyen üzüntüyü gidermek veya en asgari düzeye indirmek için yapılması gerekenler ise şunlardır:

Râzî'ye göre bu konuda akıllı kimsenin yapması gereken ilk şey, kevn ve fesada konu olan hiçbir şeyin sabit ve devamlı olmadığını, sürekli değiştiğini ve geçici olduğunu dikkate alarak sahip olduğu bir şeyin elinden gitmesinden dolayı çok fazla üzülmemek, kısa bir süre bile olsa ona sahip olmuş olmayı bir lütuf ve kazanç olarak görmektir. Böyle yapıldığında sahip olunan herhangi bir şeyin kaybedilmesinden dolayı çok fazla üzüntü hissedilmez. Çünkü bu durumda sevilen ve sahip olunan şey, nasıl olsa bir gün yok olacak ve kendisinden mahrum kalınacak bir şey olmuş olur. Dolayısıyla olması kaçınılmaz olan bir şeyin meydana gelmesine de üzülmenin bir anlamı yoktur.

Bu konuyla ilgili olarak Râzî, sevdiği bir şeyin devamlı surette var olmasını arzulayan kişinin akıldan ayrılıp hevâya tâbi olduğu ve olması mümkün olmayan bir şeyi istediği için kendisine üzüntü getireceğini ve sonuçta da mutsuz olacağını ifade etmektedir.¹²³

Filozofun bu düşünceleri, bu alemin kevn ve fesada konu olmasından dolayı, insanın bütün isteklerini elde etmesinin, onlara devamlı surette sahip olmasının mümkün olmadığını, yok olabilen, değişen şeylerin sabit kalmasını isteyen bu isteğini gerçekleştiremeyeceğini ve insanın başına gelmesi

¹²² Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 67, 68; Ayrıca bkz. M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, s. 74.

¹²³ Râzî, *Age*, s. 68.

kaçınılmaz olan durumlardan dolayı üzülmemesinin anlamsız olduğunu ifade eden Kindî'nin görüşlerini hatırlattığı söylenebilir.¹²⁴

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre meydana gelmiş olan üzüntüyü hafifletmek için yapılması gereken bir diğer şey de, nefse üzüntüden kurtulduktan sonra ulaşılacak olan hali hatırlamak ve mümkün olduğu oranda başka şeylerle meşgul olarak dikkati farklı bir yöne yöneltmektir. Böylece söz konusu üzüntü biraz olsun unutulur ve onun nefste yerleşmesine engel olunur. Buna ilaveten üzüntüye konu olan kişi, kendisi ile arkadaşlarının durumlarını karşılaştırmalı ve gerçekte onların hiçbirinin bu tür sıkıntı ve elemelerden uzak olmadıklarını düşünmelidir. Bela ve sıkıntıların kendisinden başka bir çok insanın başına da geldiğini, onlardan nasıl kurtulduklarını, bu noktada kendilerini teselli ettikleri farklı yolları ve daha sonra memnun oldukları, haz elde ettikleri bir hayata kavuştuklarını hatırlamak da meydana gelmiş olan üzüntünün etkisini azaltmaktadır.¹²⁵

Bunlara ilaveten Râzî, üzgün olanların kendileri için kötü olan yalnızlıktan ve kendileri gibi üzgün olan kişilerden uzak durmaları ve kendilerine sabrı tavsiye edecek, doğruyu gösterecek insanlarla birlikte olmaları gerektiğini belirtmektedir.¹²⁶

Görülüyor ki Râzî'nin meydana gelen üzüntünün hafifletilmesi veya giderilmesi noktasındaki bu görüşleri temelde birer psikolojik telkinden ibarettirler. Onun bu görüşleri ile Kindî'nin görüşleri arasında önemli benzerlikler olduğu söylenebilir.¹²⁷

Ayrıca Râzî'nin bu görüşlerinin daha sonra İbn Miskeveyh tarafından da önemli oranda benimsenmiş olduğunu söyleyebiliriz.. Çünkü İbn Miskeveyh'e göre de, sahip olduklarının devamlı olmasını arzulayan kimse imkansız olanı istemekte olduğundan dolayı bu isteğine ulaşamayarak hayal kırıklığına uğrar. Dolayısıyla da insanın, bu dünyadaki her şeyin mahiyet itibarıyla yaratılıp yok olan olduğunu bilerek elde ettiğinden dolayı memnun olması, kaybettiklerinden

¹²⁴ Krş. Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s. 48-49.

¹²⁵ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 68, 69.

¹²⁶ Râzî, *el-Havi*, I, 84.

dolayı da üzülmemesi gerekmektedir. Yine insan, üzüntüden kurtulmak için kendi durumunu başkalarının durumuyla mukayese etmelidir.¹²⁸

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse Ebû Bekir er-Râzî, hevâdan kaynaklandığını ve insana hem ruhen, hem de bedenen çeşitli zararlar verdiğini ifade ettiği üzüntüyü (gamm), mutluluğu engelleyen bir hastalık olarak kabul etmektedir. Ayrıca bu hastalığın meydana gelmemesi ve hafifletilmesi için takip edilmesi gereken çeşitli metotlardan bahsetmektedir.

2.1.2.12. Ölüm Korkusu

*“Hayatın zıddı, bitmek, tükenmek, sönmek, hissiz kalmak, bir şeyden kuvvetin gitmesi ve ruhun bedenden kurtuluşu”*¹²⁹ gibi anlamlara gelen ölüm, kiminde his, kiminde ise fikir halinde olmak üzere her canlı varlıkta bulunmaktadır. Çünkü ölüm, bütün canlıların ortak kaderidir. Bundan dolayı şuurlu bir varlık olan ve gelecek hakkında bir takım planlar yapan insanoğlu ölüm olayını düşünmekte ve ona karşı tavır almaktadır.¹³⁰

Ölüm duygusu, insan için tabî ve zorunlu bir duygu olup çeşitli yan faktörlerin etkisiyle artmakta ve azalmaktadır.¹³¹ Aynı zamanda insani korkuların temel nedenlerinden biri olan ölüm, bütün diğer korkuları da bir şekilde etkilemekte olduğu için insanda bir korkuyu da beraberinde getirmektedir.¹³² İşte

¹²⁷ Krş. Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s. 52-67.

¹²⁸ Bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s. 194-197; C. Sunar, *İbn Miskeveyh*, s. 172-175; A. İzzet, *İbn Miskeveyh*, s. 422-423. İbn Miskeveyh’in birçok konudaki görüşleri Râzî’nin görüşlerine benzemesine rağmen eserinde onun isminden hiç bahsetmemektedir. Bu ya Râzî’nin metodu ile tedavi yöntemlerinin İbn Miskeveyhinkilere ters oluşundan ya da Râzî’nin isminin eserinde geçmesinin kötü bir izlenime yol açacağından korkmasından dolayıdır. Bkz. Abdurrahman Bedevi, *“Miskawaih”*, A History of Muslim Philosophy (içinde), ed. M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963, I, 477-478; İ. Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s.295.

¹²⁹ İbn Mansur, *Lisanu’l-Arab*, XIII, 217-219. Ölüm kavramının tanımları hakkında geniş bilgi için bkz. Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, Beyan Yayınları, İstanbul 2000, s. 85-89.

¹³⁰ İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993, s. 81-82.

¹³¹ İnsandaki ölüm düşüncesini artıran ve zayıflatan faktörler hakkında bilgi için bkz. F. Karaca, *Ölüm Psikolojisi*, s. 98-110.

¹³² Hayati Hökelekli, *“Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi”*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1991, c. III, sy. 3, s. 156. Ölüm korkusu, nedenleri ve etkileyen faktörler hakkında geniş bilgi için bkz. F. Karaca, *Age*, s. 148-190.

bundan dolayı ölüm fenomenini felsefi bir problem olarak ele alan filozoflar, ölüm korkusunu ve onun giderilmesini de konu edinmişlerdir.

Felsefe tarihinde ilk defa Sokrates tarafından felsefi bir problem olarak ele alınan ölüm konusu, Helenistik dönem ile Orta Çağın en önemli problemlerinden biri olmuştur. Sokrates ve Platon'a göre, insanın korktuğu ve en büyük kötülük olarak gördüğü ölümden korkmamak gerekmektedir. Çünkü ölüm ya bir hiç olup gitmektir, başka bir ifadeyle derin bir uykuya dalmaktır, ya da yeni bir hayata başlamaktır. Bu durumda ölüm, ister bir yok oluş olsun ister yeni bir yaşama başlamak olsun korkulacak bir şey değildir.¹³³

İslâm düşüncesinde de bir problem olarak algılanan ölüm konusunda özellikle ölüm korkusu ve onu gidermenin yolları üzerinde durulmuştur. Bu anlamda Ebû Bekir er-Râzî de felsefi sistemi içerisinde ölüm korkusu konusuna yer vermiş ve onu mutluluğu engelleyen faktörler arasında ele almıştır.

Râzî'ye göre ölüm korkusu (el-havf mine'l-mevt), insanın her gününü vehimlerle ve gelecek endişesiyle geçirmesine sebep olduğu, insanı bir çaresizlik ve yılgınlık içine soktuğu yani yaşama sevincini kırdığı için mutluluğu engelleyen faktörler arasında yer almaktadır. Ayrıca ölüm korkusu akla baskı yapan, onu rahatsız eden ve insanın aşırı endişeye düşmesine neden olan önemli bir hastalık olmaktadır.¹³⁴

Râzî, bu olumsuz etkilerinden dolayı ölüm korkusunun giderilmesi veya hafifletilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre giderilmesi zor bir hastalık olan ölüm korkusu, insanın öldükten sonraki hayatının ve gideceği yerin bu dünyadaki hayatından daha iyi olacağına inanması veya ikna edilmesi sayesinde ancak tam olarak giderilebilir.¹³⁵ Bu noktada filozof, ölüm anlayışlarına göre insanları ele almakta ve onlardan ölüm korkusunu gidermeye çalışmaktadır

¹³³ Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Teoman Aktürel, Diyaloglar I (içinde), Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s. 29a, 40c-41e; amlf, *Gorgias*, s. 493a; amlf, *Phaidon*, s. 64c.

¹³⁴ M. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, s. 75; A. Bedevi, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", I, 448; L.E. Goodman, "Al-Râzî", VIII, 475.

¹³⁵ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 93.

Zekeriya er-Râzî, nefsin bedenle birlikte yok olacağına inanan, öldükten sonra gideceği bir yerin olmadığını düşünen, yani ölümden sonraki hayata inanmayan ve ölümü bir yok oluş olarak değerlendiren insanların ölümden korkmamaları gerektiğini belirtmektedir. Çünkü eğer bedenle birlikte nefis de yok olacaksa, o zaman insan ölümle birlikte yok olup gideceği için hiçbir şekilde elem ve ıstırap hissetmez. Zira elem ve ıstırap, sadece canlılar için söz konusu olan his ve duygulanımlar olmaktadır. Ona göre içinde elemin bulunmadığı hal, elemin bulunduğu halden daha iyi olduğuna göre de insanın öldükten sonraki durumu elemin bulunduğu bu dünyadaki halinden iyi olmaktadır.¹³⁶ Bu durumda Râzî'ye göre, bedenle birlikte nefsinde yok olacağına inananların, ölümle birlikte bütün sıkıntılarından ve bu dünyada hissettikleri elemelerden kurtulmuş olacakları için ölümden korkmamaları gerekmektedir.

Görülüyor ki Râzî, ölümü bir yok oluş olarak gören kişileri ölüm korkusundan kurtarmak için, “yaşadığımız sürece ölüm var değildir; ölüm geldiği zaman ise biz artık yokuzdur” diyerek ölümden korkmamak gerektiğini söyleyen Epikürcü ikna metodunu kullanmaktadır.¹³⁷

Râzî, nefsin bedenle birlikte yok olmayacağı ve insanın bedenden ayrı müstakil bir nefse sahip olduğu anlayışında olanların da ölümden korkmamaları gerektiği görüşündedir. Çünkü ona göre bu düşünce sahipleri de akıllarını kullanarak ölümden sonraki hayatın daha üstün olduğu ve ölümün bu hayata geçişi sağladığı sonucuna ulaşabilirler. Böyle olmasına rağmen insanlar akıllarından ziyade hevâlarına tâbi oldukları için ölümden korkmaktadırlar.¹³⁸

Bunlara ilaveten Râzî, meydana gelmesi zorunlu olan şeylerin bir gün mutlaka olacak olmasından dolayı sıkıntı duymanın, üzülmünün gereksiz olması ve ölümün de bütün canlılar için kaçınılmaz bir son olması dolayısıyla da insanın ölümden korkmaması gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumda devamlı ölümü

¹³⁶ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 93, 95.

¹³⁷ Krş. M. Fakhry, *A Short Introduction to Islamic Philosophy*, s. 33-34; L.E. Goodman, “Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî”, I, 211; F.A. Lange, *Materyalizmin Tarihi I*, s. 62; E.V. Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, s. 251.

¹³⁸ Râzî, *Age*, s. 94.

düşünmek ve hatırlamak suretiyle sıkıntı çekmek yerine onu unutmaya çalışmak, zihinde canlandırmamak gerekmektedir. Bu insanın huzura ve mutluluğa ulaşması için en uygun metot olmaktadır. Aksi halde insan ölümü her hatırlayışında yeniden ölür ve devamlı olarak bu korkuyu yaşar. Sonuçta da huzursuz ve mutsuz olur.¹³⁹

Râzî'nin nefsin bedenle birlikte yok olacağına ve yok olmayarak hayatiyetini devam ettireceğine inanan insanlardan ölüm korkusunu giderme noktasındaki görüşlerini verdikten sonra, şimdi dine inanan insanların ölüm korkusundan nasıl kurtulacağı yönündeki görüşlerini ele alacağız.

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre ölümden sonra başka bir hayatın var olduğuna, ölümün de bu hayata bir geçiş olduğuna inanan ve Hak Din'in (eş-Şeriatü'l-Muhikka)¹⁴⁰ ortaya koymuş olduğu prensipleri tam anlamıyla yerine getiren faziletli insanların ölümden korkmalarına gerek yoktur. Çünkü ona göre "Hak Din" (yani İslâm) söz konusu insanlara ölümden sonra kurtuluşa, rahata ve ebedi mutluluğa ulaşacaklarını, yani bu dünyadakinden daha iyi bir hayata kavuşacaklarını vaat etmektedir.¹⁴¹ Burada filozof ölüm korkusundan kurtulmayı insanın inancına bağlamaktadır. Onun "Hak Din" ve öte dünya konusundaki bu görüşlerinin kendisine isnat edilen ve mülhit olarak ifade edilen fikirlere ters düştüğünü söyleyebiliriz.

Görülüyor ki Ebû Bekir er-Râzî, ölüm korkusunu (el-havf mine'l-mevt) insanı çeşitli sıkıntı ve depresyonlara sokan, dolayısıyla da huzursuz ederek mutluluğa ulaşmasını engelleyen tedavi edilmesi gereken ruhî bir hastalık olarak ele almaktadır. Bundan dolayı hem ölümden sonraki hayata inanmayıp ölümü bir yok oluş olarak görenleri, hem de inananları ölümün korkulacak bir şey

¹³⁹ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 94.

¹⁴⁰ Anne Druart Therese Râzî'nin burada "eş-Şeriatü'l-Muhikka" kavramıyla felsefeyi kastetmiş olduğunu belirtmektedir Bkz. A.D. Therese, "The Ethic of al-Râzî", s. 65 (dn. 33). Ancak biz filozofun söz konusu kavramı kullandığı metnin bütünlüğü içinde meseleye baktığımızda ve bu konudaki görüşlerini bir bütün halinde değerlendirdiğimizde onun burada felsefeyi değil "Hak Din"i yani İslâm'ı kastetmiş olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁴¹ Râzî, *Age*, s. 96. Fârâbî'de cahil ve fasık insanların ölümden korktuklarını, faziletli insanların ise ölümden korkmadıklarını belirtmektedir. Bkz. Ebu Nasr Muhammed el-Fârâbî, *Fusulu'l-*

olmadığına ikna etmek için çalışmaktadır. Ona göre birinci grupta yer alanların ölümle birlikte bu dünyanın sıkıntılarından, elemelerinden ve kötülüklerinden kurtulmuş olacakları için, ikinci grupta yer alanların ise ölümle birlikte dünyadakinden daha iyi bir hayata geçeceklerinden dolayı ölümden korkmamaları gerekir.

Ebû Bekir er-Râzî'nin ölüm korkusu konusundaki bu fikirlerinin Sokrates ve Platon'un yukarda ortaya koyduğumuz görüşlerine benzemekte olduğu söylenebilir. Ayrıca onun bu düşünceleri daha sonra ölümü, insanın Allah'tan gelen varlığının yine O'na geri dönmesi olarak tanımlayan ve ancak ölümün gerçekte ne olduğunu, yani mahiyetini bilmeyen insanların ölümden korktuklarını, halbuki ölümün korkulacak bir şey olmadığını söyleyen İbn Sina tarafından da devam ettirilmiş gözükmektedir.¹⁴² İbn Miskeveyh de ölümden sonra ne olacağını ve beden ile birlikte ruhun da yok olacağını düşünen insanların ölümden korktuklarını, halbuki insanın ölümden sonra daha iyi bir hayata geçeceğinden ve nefis bedenden ayrıldıktan sonra elem de hissetmeyeceğinden dolayı ölümden korkmamak gerektiğini belirtmektedir.¹⁴³

Mutluluğu engelleyen faktörleri, onların nedenlerini ve giderilmeleri için takip edilmesi gereken yolları bu şekilde ifade eden Râzî, aynı zamanda burada mutluluğa yani faziletli/erdemli hayata (filozofça yaşama) nasıl ulaşılacağını da ortaya koymuş olmaktadır. Çünkü ancak bu olumsuz durumları ortadan kaldıran insanlar filozofça yaşama idealini gerçekleştirebilirler. Bundan dolayı şimdi biz filozofun erdemli yaşam hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler), çev. Hanefi Özcan, DEÜİF Yayınları, İzmir 1987, s. 62-63.

¹⁴² Bkz. İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, çev. M. Hazmi Tura, Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirketi Matbaası, İstanbul 1959, s. 12-22.

¹⁴³ Bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, s. 186-194; A. İzzet, *İbn Miskeveyh*, s. 420-422.

2.2. Filozofça Yaşama ve Şartları

2.2.1. Filozofça Yaşama

Ebû Bekir er-Râzî hem “es-Sîretü'l-Felsefiyye”de, hem de “et-Tıbbu'r-Rûhânî”nin XIX. bölümünde mükemmel ya da faziletli/erdemli filozofların yaşamış oldukları “filozofça yaşama” konusunu ele almaktadır. Onun düşüncesinde “es-Sîretü'l-Felsefiyye” (filozofça yaşama) ile “es-Sîretü'l-Fadıla”nın (faziletli/erdemli yaşayış) aynı anlama geldiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla ona göre “filozofça yaşama” aynı zamanda “erdemli yaşayış” olmaktadır.

Râzî’ye göre fazilet/erdem, *“her konuda ihtiyaç miktarıyla veya zevk alınan bir şeyin eleme dönüşmeyecek kadarıyla yetinmektir.”*¹⁴⁴ Bu durumda nefsanî arzu ve istekleri serbest bırakmak, onlara teslim olmak ve onları her değerın üstünde görmek faziletli bir hareket değildir.¹⁴⁵ Görülüyor ki filozof erdemi, ifrat ve tefrit denen iki reziletin ortası olarak kabul etmekte ve buna ancak hevâyı kontrol altına almak suretiyle ulaşabileceğini belirtmektedir. Çünkü “Mutluluğu Engelleyen Faktörler” kısmında da belirttiğimiz gibi Râzî, bütün iyilik ve erdemleri nefsanî arzuların kontrol altına alınmalarını şart koştuğu anlayışındadır.

Zekeriya er-Râzî’ye göre, bu temel üzerine kurulmuş ve aynı zamanda da önceki büyük filozoflar tarafından yaşanmış olan faziletli yaşayış; *“bütün insanlara adaletle muamele etmeyi, itidalli, şefkatli, merhametli ve iyilik sever olmayı, herkese nasihat etmeyi, zulüm ve adaletsizliğe başlayanlar ile siyaseti bozmaya çalışanlar, fesatçılığı ve bozgunculuğu uygun görenler hariç herkesin yararı için çalışmayı içerir.”*¹⁴⁶

Görülüyor ki Râzî burada erdemli yaşamı, temelde adaletli ve merhametli olma ile herkesin iyiliğini isteme şeklinde ifade edebileceğimiz üç ilkeye

¹⁴⁴ Râzî, es-Sîretü'l-Felsefiyye, s. 100.

¹⁴⁵ Râzî, Age, s. 100.

¹⁴⁶ Râzî, et-Tıbbu'r-Rûhânî, s. 91 (İng. çev. s.101).

dayandırmaktadır. Dolayısıyla insanların yararı için çalışmayanlar, zulüm ve haksızlık yolunu tutarak toplumsal düzenin altüst olması için uğraşanlar ile bu düzenin yasaklamış olduğu fitne, anarşi ve fesadı makul görenler erdemli yaşayıştan yoksun olmaktadır. Ayrıca söz konusu kişiler bu hareketlerinden dolayı cezalandırılmayı da hak etmektedirler.¹⁴⁷ Filozof bunlara örnek olarak Deysaniyye, Mennaniyye ve Maniheistler gibi İran kaynaklı anarşik akımları göstermektedir. Bu guruplara mensup olan insanları sahip oldukları dînî inanç ve ilkeler “zalimane yaşayış”a (es-sîretü'l-caire) sevk etmiştir.¹⁴⁸

Ayrıca Râzî burada gerçek anlamdaki filozofun sadece teorik yönden ilimlerde ilerlemiş kimse olmadığını, aynı zamanda sahip olduğu ilmî birikimi hayatına yansıtan yani teoriği pratiğe geçiren bir kişi olduğunu da ortaya koymaktadır.

Râzî “filozofça yaşam”daki teori-pratik dengesini “es-Sîretü'l-Felsefiyye” isimli eserinde kendi hayatıyla ilgili olarak geniş bir şekilde ele almaktadır. Burada kendisinin Sokrates’in yolundan ayrıldığı, filozofça bir yaşama sahip olmadığı ve “filozof” olarak isimlendirilmemesi gerektiği yönündeki eleştirilere cevap vermek için hem teorik, hem de pratik açıdan kendi durumunu incelemektedir. Bu anlamda ilmî yönden filozof olarak ifade edilmeye layık olduğunu göstermek için yazmış olduğu eserlerden bahsetmektedir. Pratik/ahlâkî açıdan ise Râzî, filozofun, zulme, can almaya ve Allah’ın gazabına yol açacak her şeyden, aklın ve adalet anlayışının gerekli görmediği her türlü aşırı davranış ile kendisine zarar verecek, hastalanmasına neden olacak hususlardan kaçınarak zorunlu ihtiyaçlarını karşılayacak derecede basit ve sade bir hayat yaşaması gerektiğini ve kendisinin de böyle bir hayata sahip olduğunu, dolayısıyla da bu isimle isimlendirilmesi gerektiğini ve Sokrates’in yolundan ayrılmadığını

¹⁴⁷ Krş. A.D. Therese, “The Ethics of al-Râzî”, s. 56.

¹⁴⁸ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 91-92; Ayrıca bkz. M. Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 52. Râzî’nin bu görüşleri, nefsin dışardan herhangi bir harici kuvvet tarafından teşvik edilmeksizin sadece kendi zatından dolayı erdemli hayatı ve adaleti gerçekleştiremeyeceğini söyleyen Kirmanî tarafından eleştirilmiştir. Kirmanî’ye göre Deysaniyye gibi guruplar da dıştan bir zorlama olmaksızın sahip oldukları inançlardan vazgeçemezler. Bkz. H. Kirmanî, *el-Akvalü’z-Zehabiyye*, s. 83.

belirtmektedir. Filozofa göre ilmî ve amelî yönden bu sınırların aşılması gerekmektedir. Çünkü normal hayat, ifrat ve tefrit şeklindeki bu iki sınır arasındaki hayat olmaktadır. Ancak tercih edilmesi gereken ifrata değil de tefrite yakın olan hayattır.¹⁴⁹

Böylece filozof, hem bilgi ve aksiyonun felsefenin iki temel cüz'ü olduğunu ve bunlardan birinde yetersiz olanın filozof olarak isimlendirilemeyeceğini, hem de ahlâkî hayatın yani filozofça yaşamının ancak “bilgide yetkinlik ve itidalli olma” ile gerçekleştirilebileceğini ortaya koymuştur. Ayrıca Râzî burada Sokratik ahlâka bağlılığını da göstermiştir.

Râzî'ye göre insan, hem teorik, hem de pratik açıdan bu sınırlar çerçevesinde bir hayat yaşadığında ve Allah'ın rıza gösterdiği davranışları en üst seviyede yaptığında, bir başka ifadeyle ilim, adalet, merhamet sıfatlarına sahip olduğunda ancak filozofça yaşama idealini ve bu idealin hedefi olan fiillerinde Allah'ın fiillerine benzemeyi gerçekleştirmiş olur. Sokrates'in bu ideali kendi hayatında gerçekleştirmiş olduğunu belirtir.¹⁵⁰ Râzî bu görüşe şu şekildeki bir akıl yürütme sonucunda ulaşmaktadır: *“Madem ki şanı yüce Bârî bilgisizliğe düşmeyen alim; zulmetmeyen adildir; O'nun ilmi, adaleti ve rahmeti mutlaktır; ve madem ki O bizim yaratığımız ve sahibimiz biz de onun kulları ve köleleriyiz; efendilerinin en çok sevdiği köle de kendi izinden gidendir; öyleyse şanı yüce Allah'a en yakın olan kul en bilgin, en adil, en merhametli ve en şefkatli olandır.”*¹⁵¹ Görülüyor ki filozof, alim, adil ve merhametli olan insanların Allah'a yaklaşmış, bir başka ifadeyle benzemiş ve kendi hayatlarında filozofça yaşama idealini gerçekleştirmiş olacağını belirtmektedir. Bu onun “filozofça yaşam” konusunda öngördüğü yegane ideal olmaktadır.

Râzî bu ideali gerçekleştirmiş olan insanların her şeyden ihtiyaçları oranında alacaklarını ve Allah'ın cezalandırmasından kurtulacaklarını belirtmektedir. Ayrıca bu kişiler hazzardan da uzak olmalıdırlar. Çünkü ölümsüz

¹⁴⁹ Bkz. Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 107, 108-109.

¹⁵⁰ Râzî, *Age*, s. 99-100.

¹⁵¹ Râzî, *Age*, s. 108 (Türkçe çev. s. 44).

varlıklar ve Allah haz sahibi değildir, onlarda haz, zevk gibi duygular bulunmaz.¹⁵²

Bunlara ilaveten Râzî'ye göre filozofça yaşam, anti-sosyal bir hayat da değildir. Onun topluma katılmayan, eğlencelere gitmeyen, evlenmeyen ve mal-mülk edinmeyen insanların hayatı ile Hintlilerin, Maniheistlerin, rahiplerin ve sufilerin aşırı züht hayatlarını eleştirmiş olması bunu açıkça göstermektedir. Zaten daha önce ifade etmiş olduğumuz gibi Râzî, zahitliğin bütün şekillerine karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre bu hayat, akla aykırı olan ve Allah tarafından da iyi kabul edilmeyen bir hayattır.¹⁵³ Böylece filozof sahip oldukları zahidane yaşayış dolayısıyla İslâm dünyasındaki sufileri de eleştirmiş olmaktadır.

Görülüyor ki Ebû Bekir er-Râzî, büyük filozofların yaşamış oldukları erdemli yaşamı ilim, adalet, merhamet veya herkesin iyiliğini isteme ve itidalli olma şeklinde ifade edebileceğimiz ilkelere dayandırmaktadır. Bu durumda ona göre erdemli bir hayat, bilgi ile aydınlanmak, adalet ilkesini benimseyip tatbik etmek ve eylemlerde itidalli olmak suretiyle gerçekleşmektedir. Şimdi bu ilkeler hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

2.2.2. Filozofça Yaşamının Şartları

2.2.2.1. İlim

Yukarda ifade etmiş olduğumuz üzere Râzî bilgiyi, felsefenin iki temel cüz'ünden biri olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla felsefe ve filozof için vazgeçilmez bir unsur olan bilgi, aynı zamanda erdemli yaşayışın gerçekleştirilmesinin de şartlarından biri olmaktadır.¹⁵⁴ Buradan hareketle Ebû Bekir er-Râzî'ye göre bütün iyilik ve erdemlerin kaynaklarından birinin bilgi, kötülüklerin kaynaklarından birinin de cehalet olduğunu söyleyebiliriz. Onun bu görüşüyle, daha önce ifade ettiğimiz üzere, erdem ile bilginin aynı olduğunu ve

¹⁵² Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 25.

¹⁵³ Bkz. Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 99, 105, 107; Ayrıca bkz. A.D. Therese, "The Ethics of al-Râzî", s. 66; M.S. Sheikh, *Islamic Philosophy and Theology*, s. 55-56.

¹⁵⁴ Râzî, *Age*, s. 108-109.

bütün erdemlerin bilgiden, bütün kötülüklerin ise bilgisizlikten kaynaklandığını söyleyen Sokrates'e yaklaşmış olduğu söylenebilir.¹⁵⁵

Belirtildiğine göre Râzî, erdeme ve filozofça yaşam idealine ulaşmak için zorunlu bir şart olarak gördüğü bilginin, ilham ve keşif yoluyla değil, mantığa göre akıl yürütme, yani araştırma ve inceleme kaidelerine uygun olan akli yol; sağlam ve geçerli tanıklara dayanarak atadan evlada geçen gelenek, bir başka ifadeyle tarih ilminde olduğu gibi, selefden halefe nakil yolu ve fitrat, yaratılış olmak üzere üç yolla elde edilebileceği görüşündedir. İnsan bu son yolla, geçimini sağlamak ve hayatını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu şeyleri idrak edebilir.¹⁵⁶ Daha önce ifade ettiğimiz gibi, ona göre akıl vasıtasıyla insan, bütün sanatları ve hayatını güzelleştiren her şeyin bilgisini elde edebilir, gizli ve anlaşılması zor olan meseleleri idrak edebilir ve hedeflerine ulaşabilir. Hatta akıl melekesiyle insan, elde edilebileceği en üstün bilgi olan Allah'ın bilgisine bile sahip olabilir.¹⁵⁷ Böylece o bilgi konusunda, vahye ve mistik bilgiye yer vermemekte olup, bilgi ve davranışın ölçütünün akıl ile akıl yürütme olduğunu ortaya koymuştur.

Râzî'ye göre bilgi, yaratılışımızın amaçlarından ve Allah'ın bizden istediklerinden biri olup insanın hayattaki en önemli hedefleri arasında yer almaktadır. Çünkü hayattaki en üstün hedef olarak belirlenen filozofça yaşamı, yani her şeyi bilen, herkese adil davranan ve acıyan Allah'a benzemeyi gerçekleştirmek için bilgiye ihtiyaç vardır.¹⁵⁸

Ancak Râzî burada pratikle ilişkisi olmayan bilgiyi kastetmemektedir. Aksine onun bir kişinin "filozof" olarak isimlendirilebilmesi için hem ilim, hem

¹⁵⁵ Her ne kadar bazıları Râzî'nin, bu görüşleri dolayısıyla Sokrates ve Platon'dan ayrılarak Aristoteles'e yaklaşmış olduğunu ifade ediyorlarsa da (Bkz. M. Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 49.) bize göre bu ilişkilendirme doğru bir tespit olarak görünmemektedir. Çünkü Aristoteles, teorik bilgi ile pratik bilgi arasındaki ayrılığa dikkat çekmek ve erdemde bilginin önemli olmadığını söylemek suretiyle Sokrat'ın erdemi bilgiye indirgeyen anlayışına karşı çıkmaktadır Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1105b-1106a; M. Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles*, s. 245.

¹⁵⁶ A. Bedevi, *Min Tarihi'l-İlhâd*, s. 222; amlf. "Muhammed Ibn Zakariyya al-Râzî", I, 446; A.M. Abd, *Usûlu'l-Fikri'l-Felsefi*, s. 215.

¹⁵⁷ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 18. Fârâbî'de akli önemli bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Geniş bilgi için bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, Bil Yayınları, İstanbul 2001, s. 109-132.

de amel yönünden bilinmesi ve yapılması gerekenlere sahip olmasını şart koşmasında ve ilme sahip olma ile adaleti bir arada kullanmasında görüldüğü gibi, pratikle ilişkisi olan bilgiyi kastetmektedir.

Ebû Bekir er-Râzî'nin insanların yaratılış itibariyle bilgiye eşit yatkınlıkta oldukları anlayışına sahip olduğu belirtilmektedir. Ancak daha sonra bu yatkınlıkların geliştirilip geliştirilmemesine göre insanlar arasında farklılıklar oluşmaktadır. Bazıları derin düşünme ve öğrenmeye dalarken, bazıları ise bunları ihmal etmektedirler.¹⁵⁹

Râzî'nin ilim anlayışı çerçevesinde ifade edilmesi gereken bir husus da onun ilerlemeci bir ilim anlayışına sahip olduğudur. Bu, deneye ve gözleme önem veren tecrübeci bir filozof olmasının doğal sonucudur. Ona göre zamanla birlikte ilmî ve felsefî bilgilerde, düşüncede ilerleme olmaktadır. İşte bundan dolayı sonraki düşünürlerin kadim filozofları geçmeleri ve onlardan ileri bir konumda olmaları normal ve hatta tabîî bir durumdur. Sonra gelenlerin öncekileri geçmesinin nedenleri olarak; insana ait özellikler olan gaflet ve unutmayı, hevânın görüş ve düşünceye üstün gelmesini ve bir de sanat ve mesleklerin gün geçtikçe gelişmesini göstermektedir. Sonra gelen insanlar öncekilerin çok uzun zaman diliminde elde ettiklerine kısa zamanda sahip olabildikleri gibi, yine onların ortaya koyduklarından hareketle yeni sonuçlara da varabilirler.¹⁶⁰

İşte bu ilim anlayışının bir gereği olarak Râzî'nin, ilim konusunda mutlak hâkimiyeti ve Sokrates, Platon, Aristoteles, Galen gibi filozofların aşamaz oldukları görüşünü reddettiği, fikrî üretimlerini ve yaptıklarını dikkate almak suretiyle kendisine felsefî düşünce noktasında Platon ve Aristoteles'ten daha yüksek, tıpta ise Hipokrat'a yakın bir konum takdir ettiği ifade edilmektedir.¹⁶¹ Böylece bağımsız düşünceye önem vermiş olan filozof, Aristoteles¹⁶², Proclus¹⁶³

¹⁵⁸ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 101,108.

¹⁵⁹ Hatim er-Râzî, *A'lamu'n-Nübüvve*, s. 5.

¹⁶⁰ Bkz. Râzî, *Kitabu's-Şukuk*, s. 2-3; A.A.M. Sakal, "*Müellefatü'r-Râzî*", s. 122-123; S. Pines "*Al-Râzî*", s. 323.

¹⁶¹ Richard Walzer, *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy*, Bruno Cassirer, Oxford, London 1962, s. 15; P. Kraus and S. Pines, "*Râzî*", IX, 644.

¹⁶² Aristoteles'e yönelttiği eleştiriler için bkz. Râzî, *Makale fî mâ Ba'de't-Tâbia*, s. 116-124.

ve Galen¹⁶⁴ gibi düşünürleri eleştirmiştir. Râzî geçmiş otoritelerle ilgili bu anlayışı ve bir de din ve peygamberlik hakkında kendisine isnat edilen görüşler dolayısıyla İslâm'ın Ehli Sünnet çizgisinden ayrı olan en büyük uzlaşmaz, özgür düşünürü olarak kabul edilmiştir.¹⁶⁵

Bu anlamda Râzî, kendisinin kadim filozofları geçtiği gibi kendinden sonra ortaya koyduklarını reddedecek, onları aşacak filozofların geleceğini de kabul etmektedir.¹⁶⁶ Ayrıca o, bu görüşlerinin herhangi bir meslek grubunda ve ilim dalında sonra gelenlerin önce gelenlerden mutlak anlamda üstün oldukları veya olacakları anlamına da alınamayacağı anlayışındadır. O sadece her zaman ya öncekilerin bulup ortaya koydukları bilgilere yeni bir şeyler ekleyerek veya onların elde ettikleri bilgiden daha fazla bilgi elde ederek, ya da başka bir şekilde öncekilerden daha ileriye gitmenin ve şöhretleri ne olursa olsun onları geçmenin bir yolunun olduğu görüşündedir. Eğer sonrakiler öncekilerin bilgi birikimlerini alırlar, çalışma ve araştırmalarıyla onları tamamlarlarsa ancak o zaman onlardan üstün olurlar. Çünkü yukarda da belirttiğimiz gibi, öncekilerin bilgisine sahip olan, bu birikimle onların elde edemediği daha başka bilgilere ulaşma imkanına da sahip olur. Hatta bu birikimle başka yararlı bilgiler de elde eder ve onları geliştirir. Zira düşünme, araştırma ve sürekli çalışma daha fazla ürünü gerekli kılmaktadır.¹⁶⁷ Zaten ilim ve hikmet, öncekilerin bize bıraktıklarını öğrenmek, onları değerlendirmek ve katkıda bulunmak suretiyle gelişir.

¹⁶³ Bîrûnî, Râzî'nin "eş-Şukuk ala Proclus" isimli bir eserinden bahsetmektedir. Bkz. Bîrûnî, "Risale", no.126.

¹⁶⁴ Ebû Bekir er-Râzî, *Kitabu's-Şukuk ala Calinus*, thk. Mehdi Mohaghegh, el-Ma'hedi'l-Âli'l-Alemi li'l-Fikri ve'l-Hazreti'l-İslâmiyye, Tahran 1993.

¹⁶⁵ Bkz. A. Bedevi, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", I, 448; M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, s. XXIV; M. Mohaghegh, "Râzî der Tıbb-ı Rûhânî II", s. 391; L.E. Goodman, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", I, 202; amlf, *Jewish and Islamic Philosophy*, s. 44; A.D. Therese, "Al-Râzî's Conception of the Soul", s. 245; S. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, s. 90, 119-120.

¹⁶⁶ A.A.M. Sakal, "Müellefatü'r-Râzî", s. 123.

¹⁶⁷ Râzî, *Kitabu's-Şukuk*, s. 3; Ayrıca bkz. Hatim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, s. 11; L.E. Goodman, "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", I, 202; İbrahim el-Âtî, *ez-Zaman fi'l-Fikri'l-İslâmî: İbn Sina, er-Râzî et-Tabib, el-Ma'arri*, Daru'l-Muntehabu'l-Arabi, Beyrut 1993, s. 209-210; S. Pines, "Philosophy", II, 801; M. Mehdi, "Remarks on al-Râzî's Principles", s. 151.

Bu doğrultuda Zekeriya er-Râzî, insanın kendinden öncekileri örnek almadıkça ve onlardan istifade etmedikçe, bütün ömrünü ilim elde etmek için çalışmakla geçirse bile çok fazla bir şey elde edemeyeceğini ve herhangi bir ilerleme de kaydedemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü insan ömrü bütün her şeyi elde etmek için yeterli değildir. Daha öncekilerin ortaya koymuş olduklarını öğrenen kimse ise, binlerce yıl yaşamış gibi bütün bu bilgileri elde etmektedir.¹⁶⁸

Görülüyor ki Râzî ilmi, hem filozof olmanın, hem de filozofça yaşamın, yani erdemli yaşamın temel şartlarından biri olarak kabul etmektedir. Zamanın ilerlemesiyle ilimler de geliştiği için zaman açısından daha sonra gelen bir filozof mevcut bilgileri elde etmek ve onlara yenilerini eklemek suretiyle sahip olduğu bilgi açısından kendinden önceki filozofları geçebilir. İlerleme düşüncesine bu derece bağlılık iyimser bir anlayışta olmasını gerektirmesine rağmen Râzî kötümser bir düşünceye sahiptir.

2.2.2.2. Adalet

Ebû Bekir er-Râzî, filozofça yaşamayı sağlayan ilkelerden biri olan adaletin, ilimle birlikte insanın yaratılışının amacı ve sahip olabileceği en üstün ahlâkî değer olduğu görüşündedir. Ona göre, insan ancak bu iki değere yani ilim ve adalete sahip olduğunda bu dünyadan ve onun elem ve sıkıntılarından kurtulur. Zaten ilim ve adalet insanın kurtuluşu için yeter şart olmaktadır.¹⁶⁹

Ayrıca Râzî adaleti, insanın Allah'a benzemeyi gerçekleştirebilmesi için sahip olması gereken ahlaki özelliklerden biri olarak ele almaktadır.¹⁷⁰ Filozofun bu görüşünde Platon'a yaklaşılmış olduğu söylenebilir. Çünkü Platon'da insanın Allah'a benzemeyi gerçekleştirebilmesi için adaletli olması gerektiğini belirtmektedir.¹⁷¹

¹⁶⁸ Bkz. Râzî, *Mihnetü't-Tabib*, s. 496-498.

¹⁶⁹ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 101; Ayrıca bkz. P.E. Walker, "The Political Implications", s. 81.

¹⁷⁰ Râzî, *Age*, s. 108.

¹⁷¹ Platon, *Theaitetos*, s. 176b.

Bununla birlikte Râzî, Allah'ın da insanlardan elem elde etmelerini, zulüm görmelerini, cahil kalmalarını değil, bilgili ve adaletli olmalarını istediğini belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre insan hem kendisine hem kendi dışındaki varlıklara karşı adaletli olmalı, kendi varlığı bile olsa acı çekmeyi hak etmeyen hiçbir canlıya elem ve ıstırap vermemelidir. Buradan hareketle Râzî hayvanların güçlerinin üstünde aşırı bir şekilde çalıştırılmalarını uygun görmemektedir. Yine Hintlilerin Allah'a yakın olma arzusuyla cesetlerini yakmalarını ve çiviler üzerinde yürümelerini, Müslümanların çalışmayı terk ederek az ve basit yiyeceklerle yetinmelerini de doğru bir hareket tarzı olarak kabul etmemektedir.¹⁷² Filozofun bu görüşlerinin insanın kendisine ve kendi dışındaki varlıklara karşı adaletli olması gerektiğini söyleyen İbn Miskeveyh tarafından da benimsenmiş olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷³

Ancak Râzî hiçbir yerde adaletten ne anladığını ve onun ilimle olan ilişkisini açıklamamaktadır. Böyle olmasına rağmen biz, onun faziletin her konuda ihtiyaç miktarıyla veya zevk alınan bir şeyin eleme dönüşmeyecek kadarıyla yetinmek olduğu ve hazları tatmin etme noktasında zulme, can almaya, Allah'ın gazabına neden olacak ve kendisine zararı dokunacak davranışlardan kaçınılması gerektiği yönündeki ifadelerinden¹⁷⁴ hareketle adaleti, insanın hem kendisine, hem de başkasına elem vermemesi ve her şeyde ihtiyaç duyulan kadarıyla yetinmesi olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Zekeriya er-Râzî'ye göre insanın her konuda adaletli olması gerekmektedir. Bu anlamda herhangi bir kişiye ceza verirken bile adaletli olunmalıdır. Bu konuda adaletin sağlanabilmesi için ceza veren kişi; kibir, aşırı tevazu, öfke ve sevgi gibi durumlardan uzak olmalıdır. Çünkü kibir ve öfke, işlenen suçu cezalandırma noktasında aşırılığa, tevazu ve sevgi ise, kişiye hak ettiğinden daha hafif bir ceza vermeye yani birisi cezanın artmasına diğeri de eksilmesine neden olmaktadır.¹⁷⁵ Burada Râzî, insanın duygusal bir varlık

¹⁷² Bkz. Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 101, 103-104, 105.

¹⁷³ Krş. İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, s. 102.

¹⁷⁴ Râzî, *Age*, s. 100, 107.

¹⁷⁵ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 56.

olmasından dolayı sevdiği veya nefret ettiği kimseler hakkında adaletli davranamayacağına dikkat çekmektedir.

Bunlara ilaveten Râzî, mutlu ve faziletli/erdemli yaşayışın temel ilkelerinden biri olarak kabul ettiği adaletin, kişinin kendi dışındaki insanlardan emin olmasını, onların zararlarından kurtulmasını sağlamakta olduğunu belirtmektedir. Ona göre adalet, merhametle birlikte filozofça yaşamın pratik hayattaki meyveleri olmaktadır.¹⁷⁶

2.2.2.3. Ölçülü Olmak

Ölçülü olmayı ahlâkî bir erdem olarak kabul eden Râzî, “Mutluluğu Engelleyen Faktörler” kısmında da gördüğümüz gibi, ahlâk felsefesinde sık sık mutedillik düşüncesine vurgu yapmaktadır. Bu anlamda insanın sahip olduğu nefsleri; nefs-i nâtika, nefs-i gazabiyye ve nefs-i şehvâniyye diye üçe ayırarak her üç nefsin ifrat ve tefrit durumlarını tek tek ortaya koymakta ve onların eylemlerinde ölçülü olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü o, insanların toplumdan uzaklaşarak manastırlara kapanmalarını, çalışmayı terk ederek az ve bazık yiyeceklerle yetinmelerini, ev bark edinmemelerini ve evlenmemelerini, kısacası münzevi bir hayat yaşamalarını akla aykırı bulup eleştirirken, aşırıktan kaçınarak itidal üzere oldukları hayatlarını ise erdemli bir yaşam olarak görmektedir. Dolayısıyla ona göre ancak ölçülü hareketler bir erdem olarak ele alınabilirler.¹⁷⁷ Buradan hareketle Râzî’nin züht ahlâkını benimsemeyerek aşırı bulduğunu söyleyebiliriz.

Râzî’nin itidalli olma ile ilgili bu görüşünün Aristoteles’in “altın orta” ilkesini hatırlatmakta olduğu söylenebilir. Çünkü Aristoteles’e göre de iyi bir hareket, ifrat ve tefrit denen iki aşırılıktan uzak olan bir eylem olup itidalli olmak ahlâkî bir erdem olmaktadır.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu’r-Rûhânî*, s. 56, 92; A.D. Ayrıca bkz. Therese, “The Ethics of al-Râzî”, s. 56; amlf, “Al-Râzî’s Conception”, s. 254.

¹⁷⁷ Bkz. Râzî, *Age*, s. 29; amlf, *es-Sîretü’l-Felsefiyye*, s. 99-100, 105-106; Ayrıca bkz. A.A.M. Sakal, “Müellefatü’r-Râzî”, s. 121.

¹⁷⁸ Krş. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 1106a-1108a, 1118b-1119b; M. Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 246, 248-249.

Râzî'ye göre bir filozofun hayatına aşırı zahitlik ve aşırı derecede hazzla düşkün olma değil, itidal hâkim olmalıdır. Çünkü ancak ölçülü bir yaşam sahibi olan kişi "filozof" ismiyle isimlendirilmeye layık olur. Bu hayatın sınırını şöyle belirlemektedir: *"Üst sınır; zulme, can almaya ve Allah'ın gazabına yol açacak her şeyden, aklın ve adalet anlayışının gerekli görmediği her türlü aşırı davranıştan sakınmaktır... Alt sınır ise; insan, kendisine zararı dokunmayacak ve hastalığa yol açmayacak kadar yemeli. Açlığını gidermenin ötesinde zevk ve lezzet almak amacıyla yememeli. Cildini incitmemek şartıyla, vücudunun dayanabildiği kadar giyinmeli. Kendisini aşırı sıcak ve soğuktan koruyacak barınakta oturmalı; süslü, göz alıcı ve kıymetli konaklarda oturmamalı. Ama geniş mali imkanlara sahip olan biri, zulüm ve haksızlık yapmamak, aşırı kazanç hırsıyla kendisini yormamak şartıyla gösterişli bir hayat yaşayabilir."*¹⁷⁹ Görülüyor ki Râzî, akla ve adalete uygun hareket eden ve kendine yetecek kadarı ile yetinen yani söz ve fiillerinde ölçülü olan insanların "filozof" olarak isimlendirilebileceklerini ifade etmektedir.

Bir filozofun aşmaması gereken sınırları ortaya koyan Râzî, haz-elem anlayışından, üzüntü, ölüm korkusu, çalışma, kazanma, harcama ve biriktirmeye varıncaya kadar her konuda itidali tavsiye etmektedir. Çünkü insan ancak bu metodu takip ettiğinde isteklerine ulaşarak mutlu olur. Aksi halde ya istediklerini hiç elde edemez, ya da gerektiği zamanda onlara sahip olmaz. Sonuçta her iki durumda da sonuçta amacına ulaşamadığı için mutsuz olur.¹⁸⁰

Ebû Bekir er-Râzî kazanma (iktisap), harcama (infak) ve biriktirme (iktina) konusunda da ölçülü olunması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre her kes ifrat ve tefrite düşmeksizin imkanı ve gücü oranında çalışmalıdır. Çünkü çalışmada eksiklik yani gerekli olduğu kadar çalışmama durumu, insanı fakirleştirdiği, sefaletle, bayağılığa doğru sürüklediği ve diğer insanlara muhtaç hale getirdiği için; fazlalık yani gerekli olandan daha fazla çalışmak ise dinlenmeden çalışmayı gerektirdiği, insanı diğer insanların kölesi haline getirdiği

¹⁷⁹ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 107 (Türkçe çev. s.43-44).

¹⁸⁰ Bkz. Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 62-63.

ve çalıştığının karşılığını alamayarak hüsrana uğrattığı için kötü bir hareket olmaktadır. Bundan dolayı insan çalışıp kazanma konusunda kendisine bir sınır belirlemelidir. Râzî bu sınırı, insanın normal ihtiyaçlarını ve harcamalarını karşılayacak ve onu çalışıp kazanmaktan alıkoyacak bir durum meydana geldiğinde geçimini temin edebilecek kadar tasarruf edecek derecede çalışmak olarak belirlemektedir. Ancak bu kimseler çalışmalarının karşılığını alarak mutluluğa ulaşırlar.

Bununla birlikte Râzî, insanın çalışıp kazanma konusunda olduğu gibi, ileride olacak durumlar için biriktirme noktasında da aşırıya kaçmayarak itidal üzere olması gerektiğini belirtmektedir. İnsan, çalışıp kazanmasına engel olan bir durum söz konusu olduğunda bu durumunu düzeltmesi için gerekli olan zaman müddetince yetecek kadar, yani bu durumda iken hayatını sürdürebilecek kadar biriktirmelidir. Filozofa göre her ne kadar biriktirme akıldan kaynaklanan bir durum olsa da, bu konuda kendisi için duracağı bir sınır belirlemeksizin bulunduğu durumdan daha iyi bir hale geçmek amacıyla biriktiren kişi, devamlı olarak çalışıp yorulacağı ve sonuçta memnun olarak daha üsttekini istemeyeceği bir duruma da geçemeyeceği için hiçbir zaman gerçek anlamda mutluluğa ulaşamayacaktır. Çünkü bu kişi yeni durumundan memnun olmayarak devamlı olarak daha fazlasını isteyecektir.¹⁸¹

Ayrıca Râzî, harcama konusunda da itidalli olunması gerektiğini ifade etmektedir. Harcama her zaman kazanılardan daha az olmalıdır. Ancak insanın ne biriktirmeye olan meyli onu cimriliğe sevk etmeli ne de nefsanî arzu ve isteğine olan düşkünlüğü onu tamamen israfa götürmemelidir. Aksine insan kazanma, biriktirme ve harcama konularında, kazancına, harcama alışkanlığına ve içinde büyüdüğü hayat şekline ve toplumdaki konumuna göre mutedil olmalıdır.¹⁸²

Râzî'nin kazanma, harcama ve biriktirme konularını et-Tıbbu'r-Rûhânî isimli eserinde ele alması Kirmanî tarafından eleştirilmiştir. Kirmanî'ye göre

¹⁸¹ Bkz. Râzî, et-Tıbbu'r-Rûhânî, s. 82-83; A.M. Abd, Usulu'l-Fikri'l-Felsefî, s. 269-270.

¹⁸² Râzî, Age, s. 84; A.M. Abd, Age, s. 271.

bunlar nefisle ilgili olmayıp dünya ve dünyadaki yaşamla ilgili konular olduklarından dolayı et-Tıbbu'r-Rûhânî içinde ele alınmamalıdır.¹⁸³

Burada görüldüğü üzere her konuda ölçülü olunmasını isteyen Râzî, tıp konusunda da bu ilkeye vurgu yapmaktadır. Ona göre ne sadece okumakla yani teori ile yetinildiğinde ne de tamamen pratiğe yönelindiğinde gerçeğe ulaşamaz ve tedavide başarılı olunamaz. Dolayısıyla teorik ve pratik yön birlikte geliştirilmelidir. Bundan dolayı kendisi sadece tıp kitaplarını okumakla yetinmeyerek uygulamaya da önem vermiş ve bu dengeyi korumuştur.¹⁸⁴

Görülüyor ki prensip olarak itidalli olmayı benimsemiş olan Râzî, insanın filozofça yaşama idealini gerçekleştirebilmesi ve mutluluğa ulaşabilmesi için ölçüyü kaçırmamak için gücü oranında çalışarak ihtiyacı kadar kazanması gerektiğini belirtmektedir. Bu anlamda çalışma, kazanma, biriktirme ve harcama konusunda itidalli olunmalıdır. Çünkü mal ve servet gaye değil, insanın hayatını kolaylaştıran ve güzelleştiren vasıtalar olmaktadır. Aristoteles ile Râzî'nin bu görüşlerini fiillerin “orta” bir durumda olduklarında ancak iyi ahlâkı meydana getireceklerini söyleyen Fârâbî de görmek mümkündür.¹⁸⁵

2.3. Sosyal Ahlâk

Sosyal bir varlık olan insan, bütün ihtiyaçlarını karşılama noktasında kendisine yetemeyeceği için başka insanların varlığına ve onlarla bir arada yaşamaya ihtiyaç duymaktadır. Zaten daha önce belirttiğimiz gibi, Râzî'ye göre diğer varlıklardan üstün olmamızı sağlayan aklın bizden istediği de kendi dışımızdaki insanlarla iyi ilişkiler ve dostluklar kurarak yardımlaşma içinde olmaktır. Çünkü biz bu özelliğimiz sayesinde hayatımızı güzelleştirerek bundan yoksun olan diğer canlılardan üstün olmaktadır.

Râzî çevremize baktığımızda insanların yeme, giyinme, barınma, korunma vb. birçok ihtiyaçlarının olduğunu ve onların hepsini karşıladıklarını gözlemlediğimizi ancak bir fert olarak insanın bu mesleklerden sadece birisi ile

¹⁸³ H. Kirmanî, *el-Akvalu'z-Zehabiye*, s. 82.

¹⁸⁴ İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba*, s. 420-421.

ilgilendiğini söylemektedir. Bu anlamda o, ya çiftçi, ya inşaatçı, ya da dokumacı olmaktadır. Böyle olmasına rağmen aralarındaki yardımlaşma ve dayanışmadan dolayı insan günlük hayatında her ihtiyacını karşılayabilmektedir. Filozofa göre çölde tek başına yaşayan insan iyi, güzel ve rahat bir hayata sahip olmayı sağlayan yardımlaşma ve dayanışmadan yoksun olduğu için vahşi ve hayvânî bir yaşama sahip olur.¹⁸⁶ Burada Râzî, insanın ihtiyaçlarını karşılamasını sağlayan ve hayatını kolaylaştıran unsurun toplumsal yardımlaşma ve dayanışma olduğunu belirtmektedir.

İnsanlar arasındaki işbirliğine bu kadar önem veren Râzî, ahlâk felsefesinde bireyin menfaati ile ferdin menfaati çakıştığında toplumun menfaatinin ön planda tutulmaktadır. Ona göre ferdi menfaatler toplumun menfaati için terk edilmelidir. Bu anlamda çölde susuz kalan ve yanlarında ancak bir kişiye yetecek kadar su bulunan iki kişiden topluma en çok yararlı olanının bu suyu kullanması gerektiğini belirtmektedir. Yine esas olanın hayvanların normal bir şekilde çalıştırılarak güçlerini aşan şeylere zorlanmamaları olmasına rağmen, toplum için yararlı olan insanların düşmandan kurtulmak için atlarını çatlatıncaya kadar koşturmalarında herhangi bir sakınca görmemesi de çoğunluğun yararını ön planda tuttuğunu göstermektedir.¹⁸⁷

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre insanların hayatlarını kolaylaştıran yardımlaşmanın temel şartı iş bölümüdür. Dolayısıyla da yardımlaşma ve dayanışma için bir araya gelen insanlar kendi aralarında iş bölümü yaparlar ve üstlendikleri görevleri yerine getirinceye kadar çalışırlar. Böylece her bir kişi, hem başkası için çalışan yani hizmet eden, hem de kendisi için çalışılan yani hizmet edilen olur. Bunun sonucunda da bu insanların ihtiyaçları giderilmiş olduğundan dolayı onlar için hayat güzelleşir ve kolaylaşır. Ancak insanların aşırılıklardan kaçınarak güçleri ve imkanları oranında çalışmaları gerekmektedir.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Krş. Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 36-38.

¹⁸⁶ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 80, 81.

¹⁸⁷ Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, s. 104.

¹⁸⁸ Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî*, s. 81.

Burada görüldüğü üzere filozof, toplumun menfaatini ferdin menfaatinin önüne geçirmektedir. Râzî'nin toplumsal yardımlaşma ve dayanışmaya önem vermesi ve insanların toplumsal hayata katıldıkları yaşamı iyi kabul etmesi de bu görüşte olduğunu göstermektedir. Böyle olmasına rağmen Zekerîya er-Râzî, hiçbir şekilde individüalist bir ahlak anlayışına sahip değildir. Bununla birlikte bazı eserlerde onun ferdiyetçi bir ahlâk düşüncesini benimsemekte olduğu belirtilmektedir.¹⁸⁹ Râzî'nin bu görüşlerinin toplumun mutluluğunu gaye edinen Platon'u çağrıştırdığı söylenebilir.¹⁹⁰

Toplumsal hayatta aklın önemli bir rol oynadığını görüşünde olan Râzî, siyasi işlerde aklın yol göstermesini ve onları kontrol etmesini ise kabul etmemektedir.¹⁹¹ O siyasi hayat hakkındaki görüşlerini daha ziyade “Emaretü'l-İkbal ve'd-Devle” isimli makalesinde ortaya koymaktadır. Başarının Allah'tan olduğunu kabul eden filozof, insanın gelecekteki hayatında ikbale kavuşacağını, idareci ve devlet adamı olacağını, önünün açık olduğunu gösteren bazı belirtilerden bahsetmektedir. Bunları şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Sebebi ne olursa olsun insanın hayatında meydana gelen ve onu bulunduğu durumdan daha iyi bir konuma getiren ani değişiklikler. Râzî'ye göre bu değişiklikler o kişinin bahtının açık olduğunu ortaya koymaktadır.

2. İnsanın hayatındaki olayların art arda ve bir düzen dahilinde birbirlerini takip ederek gelişmesi. Bu ise, söz konusu kişinin başka bir güç tarafından desteklendiğini göstermektedir.

3. Yüksek bir anlayış, parlak bir görüş, rakiplerini küçümsememe, şeref ve cömertlik gibi iyi ahlâkî davranışlara sahip olmak.

4. Aşk derecesinde başkanlık (liderlik) sevgisine sahip olmak ve başkan olmadıktan sonra hayatın bir anlamı olmadığını düşünmek. Ona göre insanın bu derece başkanlık veya liderlik arzusuna sahip olması onun bu iş için hazırlanmış olduğu anlamına gelmektedir.

¹⁸⁹ P. Kraus ve S. Pines, “Râzî”, IX, 644.

¹⁹⁰ Platon'un görüşleri için bkz. bu tezin “Ahlâk Felsefesinin Tarihi Gelişimi” kısmı.

¹⁹¹ Krş. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 27.

5. Anlaşılması ve çözümlenmesi zor olan karmaşık ve çapraşık olaylar karşısında temkinli ve soğukkanlı olmak. Bu özellik de o kişinin hata yapmaktan korunarak olayların hakikatlerini anlamaya yönlendirilmiş olduğu anlamına gelmektedir.

6. Üstün bir doğruluk anlayışına, duyarlı bir nefse ve meydana gelmeden önce olaylar hakkında tahmin yürütme gücüne sahip olmak. Râzî bu durumun o kişinin ilahî bir güç tarafından başarıya doğru yönlendirilmiş olduğunu ortaya koyduğunu belirtmektedir.

7. Arkadaş ve dostlarıyla iyi ilişkiler kurmaya, onların sevgi ve güvenini kazanarak problemlerini çözmeye yatkın olmak. Filozofa göre bu özellik, o kişiye sürekli bir gücün verildiğini ifade etmektedir.

8. Makam ve mevki sahibi olmadan, başkasına iyilik ve kötülük yapma imkanını elde etmeden önce bir otorite olarak görülmek ve çevresindekilerin sevgisini kazanmak. Bu özelliğe sahip olmak o kişide lider olma özelliğinin bulunduğunu gösterir.

9. İlişki içerisinde olduğu kişilere ve arkadaşlarına karşı kalbinde kin ve kıskançlık bulundurmamak. Çünkü kin ve kıskançlık yönetici olacak olanlarda bulunmaması gereken kötü ahlâkî özelliklerdir.

10. Her durumda zulmü kötü kabul ederek adaletten ayrılmamak. Bu da o kişinin ilahî bir güç tarafından başkanlığa yönlendirildiğini ve psikolojik durumunun bu iş için müsait olduğunu göstermektedir.¹⁹²

Görülüyor ki Râzî burada, lider olacak olan kimselerde bulunması gereken vasıflardan bahsetmektedir. Ona göre bu özelliklere sahip olan insanlar, önceden bu iş için seçilmiş olup ilahî bir güç tarafından da desteklenmektedirler. Dolayısıyla söz konusu bu niteliklerin çalışılarak kazanılmadığı, başka bir güç tarafından o kişiye verilmiş olduğu ve bu noktada zorunlu bir yönlerinin

¹⁹² Râzî, *Emarat*, s. 136-138.

bulunduğu göz önüne alınmalıdır. Filozofun bu görüşleriyle kaderciliğe meyletmiş olduğu söylenebilir.¹⁹³

Bu noktada şunu da ifade etmeliyiz ki, Ebû Bekir er-Râzî'nin bu görüşleri, Ebû Hatim'in "A'lamu'n-Nübüvve" de zikrettiği "akıl" hakkındaki genel görüşüne ters düşmektedir. Çünkü Ebû Hatim'in ifade ettiğine göre, Râzî, aklın bütün insanlara eşit olarak verilmiş olduğunu kabul ettiği için insanlar arasında bazı kimselerin peygamber olarak seçilip diğer insanlara üstün kılınmasına da itiraz etmektedir.¹⁹⁴ Bu da bizi "A'lamu'n-Nübüvve" de mülhit olarak ifade edilen kişinin Râzî olup olmadığı noktasında şüpheyi düşürmektedir.



¹⁹³ Krş. M. Watt, *Müslüman Aydın*, s. 28.

¹⁹⁴ Hatim er-Râzî, *A'lamu'n-Nübüvve*, s. 3-5.

SONUÇ

İslâm dünyasında fikrî hareketliliğin en yoğun olduğu dönemde (h. III-IV yy.) yetişen bir filozof olan Ebû Bekir er-Râzî, tıp, felsefe, fizik, kimya gibi birçok sahayla ilgilenmiştir. Ancak Râzî, filozofluğu tabibliği kadar etkili olduğu için tabip-filozof olarak kabul edilmiştir.

İslâm Felsefesi Tarihi'nde tabiat felsefesinin kurucusu ve en önemli temsilcisi olarak kabul edilen Râzî felsefeyi, “insanın gücü yettiği oranda Allah’a benzemeye çalışması” olarak tanımlamış ve onu bir hayat şekli olarak ele almıştır. Bu görüşünde onun, filozofların en büyüğü olarak ifade ettiği Platon’u takip ettiği söylenebilir. Filozofun felsefî sisteminde metafizik düşüncesi ile din ve nübüvvet hakkındaki görüşleri, İslâm dünyasındaki yaygın anlayışın dışında olduğu için, dikkat çekmiştir.

Râzî’nin metafiziği “bâri”, “külli nefis”, “heyûlâ”, “halâ” ve “dehr”den oluşan “beş ezeli ilke”ye (kudema-i hamse) dayanmaktadır. Allah’tan başka ezeliiler kabul ettiği için eleştirilen filozofun, bu görüşlerinde etkilendiği kaynak konusunda çeşitli rivayetler olmakla birlikte esas itibariyle Platon’dan ve Platoncu düşünceden etkilenmiş görünmektedir.

Ebû Bekir er-Râzî’nin dikkati çeken yönlerinden ve aynı zamanda mülhidlikle itham edilmesine neden olan görüşlerinden biri de, din, peygamber ve kutsal kitaplar hakkındaki düşünceleridir. Ancak onun bu konudaki görüşleri, “Muhammed İbn Zekerîya er-Râzî’nin Felsefesine Genel Bir Bakış” konusunda da belirttiğimiz gibi, Ebu Hatim er-Râzî’nin bir mülhitle kendi arasında geçtiğini ifade ederek “A’lamu’n-Nübüvve”de verdiği bir tartışma ile Hamiduddin el-Kirmanî’nin “el-Akvalu’z-Zehebiyye” isimli eserinden hareketle ortaya konmaktadır. Bu eserlerde verilen bilgilere göre Râzî, kutsal kitapları ve dinleri eleştirdiği, peygambere gerek olmadığını söylediği için mülhit olmaktadır. Zaten o, din ve nübüvvet konusunda İsmailî düşünürler tarafından kendisine isnat edilmiş olan bu görüşler dolayısıyla İslâm dünyasında dışlanmış ve bir ekol oluşturamamıştır.

Ancak biz, mülhit olarak nitelendirilmesine neden olan söz konusu görüşlerin, Şii-İsmailî kelamcılarının eserlerinde bulunmasından, onun İsmailîlerin

çok önem verdiği masum imam anlayışını reddetmesi dolayısıyla aralarında bir düşmanlığın olmasından, Ebû Hatim er-Râzî'nin "A'lamu'n-Nübüvve"de verdiği tartışmanın gerçekte olup olmadığının ve buradaki mülhidin Ebû Bekir er-Râzî olduğunun şüpheli olmasından dolayı, bu yöndeki iddialara ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini düşünmekteyiz. Yine Râzî'nin günümüze kadar gelen ve kendisine aidiyeti kesin olan eserlerinde bu tür ilhadî fikirlerin aksine, nübüvveti ve peygamberleri kabul ettiğini gösteren ifadelerinin bulunmasından ve İbn Nedim'in nübüvveti reddedenlere karşı Râzî'nin reddiye yazmış olduğunu belirtmesinden dolayı da, Ebû Bekir er-Râzî'nin vahyi, nübüvveti ve kutsal kitapları reddettiği yönündeki bütün bu rivayetleri en azından şüpheyile ele almak gerektiği kanaatindeyiz. Ayrıca şunu da belirtmeliyiz ki, filozofun ulaşabildiğimiz eserlerinde mülhit olduğunu gösteren açık delillere rastlamadık.

İslâm dünyasında ahlâk felsefesiyle ilgili ilk müstakil ve kapsamlı eseri yazan filozof olan Râzî'nin ahlâk anlayışı, din, sezgi ve duyguya değil akla dayanan ve mutluluğu gaye edinen felsefî bir ahlâk olmaktadır. Ahlâk felsefesinde akıl, hevâ, haz ve elem gibi kavramlarla, akla müracaat etme, hevâyı akıl ve irade vasıtasıyla kontrol altına alma gibi konular önemli bir yer tutmaktadır. Zaten Râzî ahlâk anlayışında akıl, irade ve tabiata dönüş şeklinde ifade edilebilecek olan üç temel ilkeye özel bir önem vermektedir. Bununla birlikte ortaya koyduğu görüşlerin ve kullandığı bazı ifadelerin dînî metinlerle benzerlik göstermesi, onun zaman zaman dînî metinlerden de yararlanmış olduğu düşüncesini akla getirmektedir.

Bütün ahlâk sistemleri gibi, Ebû Bekir er-Râzî'nin ahlâk felsefesinin merkezinde de insan vardır. Zaten onun ahlâk felsefesinin bütün problemi, insanı mutluluğa ulaştırmaktır. Bundan dolayı da bütün ruhi hastalıkları fert açısından ele almaktadır. İnsanı biri maddî (beden) diğeri manevî (nefs) birbirine zıt iki cevherden oluşan bir varlık olarak ele almaktadır. Bu iki cevherden esas olan nefistir. Çünkü nefis, hem beden ile kendi arasındaki münasebeti tayin etmekte, hem de beden yok olduktan sonra varlığını devam ettirmektedir. Ona göre bedenin mizacı nefsin ahlâkına tâbi olup nefsin çektiği elemeler bedende ortaya çıkan fizyolojik belirtilerle anlaşılıp açıklanabilir. Dolayısıyla bir tabibin hem beden, hem de ruh tabibi olması gerekir. Bu görüşlerinde Platon, Galen ve Kindî'den

etkilenmiş olan filozof, böylece ahlâk felsefesi tarihindeki beden hastalığı ile nefsin hastalığı arasında bir paralellik görülmesi şeklindeki geleneği de izlemiş olmaktadır.

Râzî'ye göre insanların yaşayışları, alışkanlıkları ve yapıları birbirinden farklı yani kimi zengin, kimi fakir, kimisi kendisini nefsanî arzu ve isteklere çok fazla kaptırmış olduğu için, yükümlülük ve sorumlulukları da farklı farklı olmalıdır. İnsanlara herhangi bir yükümlülük yüklerken onların sosyo-psikolojik durumlarını dikkate almak gerekmektedir. Zaten Allah da insanlardan güçlerinin yetmediği şeyleri istememektedir.

İnsanın kendisini ahlâkî açıdan kemale erdirebilmesi ve karakter arındırılmasını gerçekleştirebilmesi için, önce hata ve eksikliklerini tespit etmesi gerekir. Fakat insan, her şeyden daha fazla kendini sevdiği ve iyi olarak kabul edip onayladığı eylemleri gerçekleştirdiği için kendi başına bunu başaramaz. Bu konuda kendisiyle çok fazla beraber olduğu güvenilir arkadaşlarından, komşularından ve düşmanlarından yararlanmalıdır. Râzî bu görüşlerinde Galen'i takip etmiş görünmektedir.

Râzî nefsi, nefs-i nâtika ve nefs-i ilahiyye; nefs-i gazabiyye ve nefs-i hayvaniyye; nefs-i nebâtiyye, nefs-i namiyye ve nefs-i şehvâniyye diye üç kısma ayırmak suretiyle Platoncu nefis anlayışı ile Aristocu nefis anlayışını birleştirmiştir. Daha sonra gelen Fârâbî, İbn Sina, İbn Miskeveyh ve Gazalî gibi filozoflar da aynı şekilde nefsi üçe ayırmışlardır. Her üç nefsin ifrat ve tefrit durumlarını ayrı ayrı belirleyen filozof, nebâtî ve hayvânî nefsin nefs-i nâtika için yaratıldığı ve onun aleti olduğu anlayışındadır. Bu nefslerin fiillerinin dengede olmaması çeşitli ruhî hastalıkların meydana gelmesine neden olur.

Râzî insani nefsin akıl ve hevâ diye birbirine karşıt iki temel gücü olduğu anlayışındadır. Allah'ın verdiği en büyük, en faydalı ve en değerli hediye olan akılla, hayatımızı güzelleştiren her şeyi ve bütün hedeflerimizi hatta Allah'ın bilgisini bile elde edebiliriz. Zaten aklın bize verilme nedenlerinden biri de bu olmaktadır. Ayrıca mutluluğa da ancak akla tâbi olmakla ulaşabiliriz. Bu konumda olan akıllı, nefsanî arzu ve isteklere (hevâ) tâbi kılmak suretiyle bu önem ve değerinden aşağıya indirmemeliyiz. Onu hâkimken mahkum, tâbi olunan iken tâbi olan yapmamalıyız. Çünkü şehvî tutkular, akıllı amaç ve doğrultusundan

saptırırlar. Aksine bütün eylemlerimizi onun öngördüğü şekilde düzenlemeliyiz. Ancak akıl her zaman kendi başına yeterli olmadığı için, bazen Sokrates gibi filozofça yaşama idealini gerçekleştirmiş olan kişilerden sevk ve ilham almalıdır. Râzî'nin burada akı, bazılarının iddia ettiği gibi nübüvveti reddetmek için değil, akıl-hevâ kutuplaşmasını dile getirmek için yücelttiği söylenebilir. Zaten "et-Tıbbu'r-Rûhânî" isimli eserinde baştan sona akıl ile hevâ arasındaki mücadele üzerinde durmaktadır.

Râzî'ye göre aklın karşıtı ve bütün kötü alışkanlıkların kaynağı olan, aynı zamanda insanın mutluluğa ulaşmasını da engelleyen hevânın akıl ve irade vasıtasıyla sınırlandırılması ve kontrol altına alınması gerekir. Zaten ahlâkın düzeltilmesi noktasında en fazla ihtiyaç duyulan şey, nefsanî arzuları kontrol altına almak ve tabîî temayüllere muhalefet etmek olmaktadır. Hevâ kavramını, insanın maddî/hissî/tabîî yönünden kaynaklanan her türlü gazabî ve özellikle de şehvî arzu ve eğilimlerini kapsayacak şekilde kullanan Ebû Bekir er-Râzî, onun kontrol altına alınması noktasında tedrici ve mutedil bir metot takip edilmesi gerektiği anlayışındadır. Bu konudaki görüşlerinde Platon'u takip ettiği ifade edilebilir.

Râzî'nin ahlâk felsefesinde merkezi bir konuma sahip olan kavramlardan biri de lezzet/haz ve elem kavramları olmaktadır. Platon ve Galen'i takiple elemi tabîî halden (ilk halden) çıkış; hazzı ise, tabîî hale dönüş veya elemenden kurtulma olarak tanımlamaktadır. Ancak her tabîî halden çıkma elem meydana getirmediği gibi her tabîî hale dönme de haz meydana getirmez. Haz elemenden rahatlama, kurtulma olduğu için her hazdan önce mutlaka bir elemin bulunması gerekir. Bu durumda elem olmaksızın haz meydana gelmez.

Hazları dünyevî ve uhrevî diye iki kısma ayıran Râzî'ye göre, geçici olan ve insanın ruh alemine yükselmesini engelleyen bedensel hazları değil, sonsuz ve sürekli olan hazları tercih etmeliyiz. Ayrıca bedensel hazlar hiçbir zaman noksanlıklardan hâli olmadıkları ve kendilerinden sonra başka elemelerin meydana gelmesine de imkan verdikleri için insanı mutluluğa ulaştırmazlar. Dolayısıyla haz ve elemi hayatın ölçüsü olarak almamaktadır. Zaten onun ahlâk felsefesinde haz, bir kriter değil, kendisine ölçü getirilmesi gereken maddî bir fenomen olmaktadır.

Haz ile elem anlayışından dolayı Lenn Evan Goodman gibi bazı düşünürler, Râzî'nin hedonik bir ahlâk felsefesine sahip olduğunu belirtmektedirler. Ancak araştırmamızın sonucunda ulaştığımız sonuca göre Râzî, bedeni hazzardan yararlanmayı bir amaç olarak görmemesi; haz elde etmek için çalışanların hem dînî, hem de dünyevî açıdan zarara uğrayacaklarını belirtmesi; hedonistleri eleştirmesi ve ahlâk felsefesinde Epiküros'e ilaveten Platon, Galen ve Stoacılıktan da etkilenmiş olması dolayısıyla eklektik bir anlayışa sahip olduğu için mutlak bir Epikürcü veya hedonist olarak isimlendirilemez.

Râzî iyilik ve kötülük varlıkların bizzat kendilerine atfetmemektedir. O eylemleri eylemi gerçekleştiren kişinin niyetine göre değil de, sonuçta ortaya çıkan duruma göre ahlâkî açıdan iyi ya da kötü olarak vasıflandırmakta olup sonuçcu bir ahlâk anlayışına sahiptir. Aynı zamanda filozof, kötümser bir anlayışa sahiptir. Ona göre, insanın hayatı boyunca elde ettiği haz ve elemeleri birbiriyle karşılaştırdığımızda, elemelerin fazla olduğunu gördüğümüz için varlıkta şer hayırdan daha fazla olmaktadır.

Ebû Bekir er-Râzî, ahlâkî hayatın nihai amacının mutluluk olduğu görüşündedir. Dolayısıyla da onun ahlâk anlayışı teleolojik bir ahlaktır. Mutluluğu fizikî dünya ve öte dünya ile ilgili olmak üzere iki kısma ayırmakta olan filozof, eserlerinde daha ziyade bu dünyadaki mutluluk üzerinde durmaktadır. Ona göre mutluluğa, akıl ve irade vasıtasıyla hevâyı (nefsânî arzu ve istekleri, tabîî dürtüleri) sınırlandırmak ve kontrol altına alıp itidalli olmak suretiyle, yani akla tâbî olmakla ulaşılabilir. Bu anlamda nefsanî arzu ve isteklerin kontrol altına alınamayıp serbest bırakılmalarından kaynaklanan ve aynı zamanda insanın mutluluğa ulaşmasını da engelleyen kendini beğenme, haset, cimrilik, şehvî aşk, aşırı öfke, yalan, dünyevî makam ve mevki isteme, üzüntü ve ölüm korkusu gibi çeşitli nefis hastalıklarından bahsetmektedir. Bunlar aynı zamanda ahlâkî kötü alışkanlıklar olmaktadır.

Bu nefis hastalıklarını tek tek ele alan Râzî, onların psikolojik tahlillerini yapmış, sebeplerini, tedavi yollarını, fert ve toplumdaki olumsuz etkilerini göstermiştir.

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre kendini beğenme, insanın aşırı bir şekilde kendisini sevmesinden ve çevresindekilerin onu hak etmediği oranda

övmelerinden kaynaklanmaktadır. İnsanı eksikliklerini tespit edip gidermekten alıkoyan kendini beğenmişlik durumundan kurtulmak isteyen kişinin yapması gereken şey, iyilik ve kötülüklerini belirleme noktasında başka insanların görüşlerini dikkate almaktır. Bu konuda Râzî Galenle aynı görüştedir.

Râzî'nin tedavisini önerdiği bir diğer nefis hastalığı cimriliktir. Cimriliği hevâdan ve akıldan kaynaklanan olmak üzere iki kısma ayıran filozof, hevâdan kaynaklanan cimriliğin terk edilmesi gereken kötü bir alışkanlık olduğunu ifade etmektedir. İnsanların fakirlikten korkmaları, ilerisini düşünmeleri ve olması muhtemel olan bela ve musibetlere karşı hazırlıklı olmak istemelerinden kaynaklanan cimrilik, akıldan kaynaklanmakta olup kötü bir hareket olmamaktadır. Ancak geçerli ve kabul edilebilir bir mazeretten dolayı değil, sadece zevk almak için yapılan cimrilik, yani biriktirmiş olmak için mal biriktirme durumu ise hevâdan kaynaklanan kötü bir alışkanlık olmaktadır.

Râzî'ye göre mutluluğu engelleyen unsurlardan biri de, cimrilik, aç gözlülük ve tamahın aynı kişide bir araya gelmesi sonucunda oluşan hasettir. Haset, insanın kendisine herhangi bir zararı olmadığı, hatta faydası bile olduğu halde başkalarının lehine olanı ve bir iyilik elde etmelerini istememe duygusudur. Bu duygu, söz konusu eylem üzerinde düşünmek, onu unutmaya çalışmak ve haset edilenin bu duruma gelmek için yaptıklarını dikkate almak suretiyle giderilebilir.

Râzî insanın bulunduğu durumdan ve sahip olduğundan memnun olmayarak hep daha fazlasını elde etmek istemesinin, yani dünyevî makam ve mevki peşinde koşmasının da mutluluğu engelleyen bir nefis hastalığı olduğunu belirtmektedir. Nefis hevâyâ tâbi olduğu için devamlı bulunulan durumdan daha yüksekte olanı arzular ve ona ulaşmak için çalışır. Bu durumdaki kişi, hiçbir zaman kendisinden tam anlamıyla hoşnut olacağı ve daha ötesini istemeyeceği bir hale ulaşamayacağı için mutlu olamaz. Dolayısıyla da insan için en iyi, en ideal ve aynı zamanda da onu mutluluğa ulaştıran durum “yeterlilik hali” olmaktadır.

Râzî Kindî'yi takiple üzüntüyü, sevilen bir şeyin elden gitmiş olmasından veya hiç elde edilememesinden dolayı meydana gelen bir duygu olarak tanımlamaktadır. Hevâdan kaynaklanan ve insana hem ruhen, hem de bedenen çeşitli zararlar veren üzüntünün tamamen giderilmesi veya en aza indirilmesi

gerekir. Bu konuda biri önleyici diğeri hafifletici olmak üzere iki metot önermektedir. Râzî'nin üzüntü ile ilgili olan bu görüşlerinin, Kindî'nin "Risale fi'l-Hîle li Defi'l-Ahzân" isimli eserindeki düşüncelere benzediğini ve daha sonra aynı görüşlerin İbn Miskeveyh tarafından da benimsenmiş olduğunu görüyoruz.

Râzî'ye göre ölüm korkusu, insanın her anını vehimlerle ve gelecek endişesiyle geçirmesine neden olduğu, onu bir çaresizlik ve yılgınlık içine soktuğu için mutluluğu engelleyen bir faktördür. Dolayısıyla ölüm korkusunun giderilmesi veya hafifletilmesi gerekir. Bu noktada öte dünya inancına sahip olan ile böyle bir inancı olmayan ve ölümü bir yok oluş olarak gören insanları ayrı ayrı ele alan filozof, her iki gurubu da mantıki delillerle ölümden korkmanın gereksiz ve anlamsız olduğuna ikna etmeye çalışmaktadır. Bu korku ancak insanın öldükten sonraki hayatının ve gideceği yerin bu dünyadaki hayatından daha iyi olacağını kabul etmesi sayesinde tam olarak giderilebilir. Filozof ölüm ve ölüm korkusu konusundaki görüşlerinde Kindî'den etkilenmiş olup aynı görüşleri daha sonra belli oranda da olsa, İbn Sina ve İbn Miskeveyh de devam ettirmiştir.

Faziletli/erdemli yaşayış ile filozofça yaşamayı aynı anlamda kullanmış olan Râzî, Aristoteles gibi erdemi, ifrat ve tefrit arasındaki orta nokta olarak tanımlamaktadır. Bu ise ancak hevâyı kontrol altına almak suretiyle gerçekleştirilebilir. Erdemli yaşayış, adaletten ayrılmamayı, itidalli, merhametli ve iyilik sever olmayı, zulüm ve adaletsizlik yapanlar hariç herkesin yararı için çalışmayı gerektirmektedir. Ancak bu özelliklere sahip olan insanlar fiillerinde Allah'ın fiillerine benzemeyi gerçekleştirerek filozofça yaşama idealine ulaşmış olurlar.

Râzî'ye göre ilim, ilham ve keşif yoluyla değil, mantığa göre akıl yürütme, sağlam ve geçerli tanıklara dayanarak atadan evlada geçen gelenek ve insanı yönlendiren iç güdüler olmak üzere üç yolla elde edilir. Zamanın ilerlemesiyle birlikte ilim ve düşüncede de ilerleme olduğu için, sonra gelen düşünürler öncekilerin ortaya koyduklarına yeni şeyler ekleyerek onları geçebilirler. Bunun için ilimde mutlak otorite ve hâkimiyet yoktur. Buradan hareketle, Râzî'nin kümülatif bir ilim anlayışına sahip olduğu sonucuna varabiliriz.

Râzî ahlâk felsefesinde sık sık mutedillik düşüncesine vurgu yapmaktadır. Bu anlamda giyim-kuşamdan yeme-içmeye, çalışma ve kazanmaktan biriktirme ve harcamaya varıncaya kadar her konuda ölçülü olmayı tavsiye etmektedir. Çünkü ona göre insan ancak bu şekilde bir metot takip ettiğinde isteklerini elde ederek mutluluğa ulaşır. Aksi halde ya isteklerini hiç elde edemez ya da gerektiği zamanda onlara sahip olamaz. Hatta Râzî, bu itidalliginin bir gereği olarak zühtte aşırılığa karşı çıkmaktadır.



BİBLİYOGRAFYA

1. Râzî'nin Kendi Eserleri:

- er-Râzî, Ebû Bekir. Ahlâku't-Tabip, Risaletü li Ebi Bekir Muhammed b. Zekeriya er-Râzî ila Ba'zı Telamizetihî", nşr. Abdullatif Muhammed el-Abd, Sittu Resail Mine't-Turasi'l-Arabi el-İslâmî (içinde), Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye, Kahire 1981, s. 124-149. (Türkçe çevirisi. Mahmut Kaya. "Hekimlik Ahlâkı", Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekir er-Râzî ve Hekimlik Ahlâkı ile İlgili Risalesi (içinde), Felsefe Arkivi, sy. 26'dan ayrı basım, İÜEF Basımevi, İstanbul 1987, s. 232-246.)
- _____. Burû's-Sâa, Islamic Medicine, ed. Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol.25, Frankfurt 1996, s. 9-17.
- _____. Kitabu'l-Esrar, nşr. Muhammed Taghi Danehpajouh, Kitabu'l-Esrar ve Sırru'l-Esrar (içinde), L'unesco, Tehran 1964, s. 1-116.
- _____. Kitabu'l-Havi fi't-Tıb, Dairatü'l-Ma'arifi'l-Osmania, Haydarabad 1955.
- _____. Kitabu'l-Mansûrî, Peter de Koning, Selasu Resaili Arabiyye fi't-Teşri' (içinde), nşr. Fuat Sezgin, Ma'hed Tarihu'l-Ulumi'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye fi İdari Camiati, Frankfurt 1986, s. 5-88.
- _____. Kitabu's-Şukuk ala Calinus, thk. Mehdi Mohaghegh, el-Ma'hedi'l-Ali'l-Alemi li'l-Fikri ve'l-Hazareti'l-İslâmiyye, Tahran 1993.
- _____. Makale fi mâ Ba'de't-Tâbia, Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 116-134.
- _____. Makale fi Emareti'l-İkbal ve'd-Devle, Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 136-138.
- _____. el-Medhalü's-Sağir ila İlmi't-Tıb, Sittu Resail min Turasi'l-Arabi el-İslâmî (içinde), Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye, Kahire 1981, s. 101-118.
- _____. Mihnetu't-Tabib, thk. Albert Z. İskender, "er-Râzî ve Mihnetü't-Tabib" (içinde), el-Meşrik sy. 54/4-5, Beyrut 1960, s. 494-513.

- _____ Menafiu'l Ağdiyye ve Def'u Mudariha, Daru İhyai'l-Ulum, Beyrut 1993.
- _____ es-Sîretü'l-Felsefiyye, Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 99-111. (Türkçe çevirisi. Mahmut Kaya, "Filozofça Yaşama", İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (içinde), İstanbul 1995, s. 37-47)
- _____ et-Tıbbu'r-Rûhânî, Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 15-96. (İngilizce çevirisi. A. J. Arberry, The Spiritual Physick of Rhazes, Butler and Tanner Ltd., London 1950.)

2. Diğer Eserler:

- A'sam, Abdülemir. "Ebû Bekir er-Râzî", Mevsuatü'l-Hadareti'l-İslâmiyye, Müessesetü Ali'l-Beyt, Amman 1993, s. 304-309.
- Abd, Abdullatif Muhammed. "Ahlâku't-Tabîb'e Yazdığı Giriş", Sittu Resail Mine't-Türasi'l-Arabi el-İslâmî (içinde), Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye, Kahire 1981, s. 121-123.
- _____ Usulu'l-Fikri'l-Felsefî inde Ebi Bekir er-Râzî, Mektebetu'l-Ancolo el-Mısriyye, Mısır 1977.
- Abdülbaki, Ahmet. "Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya", Min A'lami'l-Ulamai'l-Arab fi'l-Karni's-Salisi'l-Hicri, Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 1990, s. 221-260.
- Ahmet Asım Efendi. Kamus Tercümesi (el-Okyanusu'l-Basit fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit), İstanbul 1305.
- Akarsu, Bedia. Ahlâk Öğretileri, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- _____ Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkilap Kitabevi, İstanbul 1995.
- Altıntaş, Hayrani. İbn Sina Metafiziği, KB Yayınları, Ankara 1997.
- Amiri, Ebu'l-Hasan. el-Emed ale'l-Ebed, nşr. E. K. Rowson, Beyrut 1979.
- Ansari, A.S. Bazmee. "Abu Bakr Muhammad Ibn Yahya al-Râzî Universal Scholar and Scientist", Islamic Studies, Sonbahar (Spring) 1976, vol. 15, sy. 1, p. 155-166.

- _____. "Philosophical and Religious Views of Muhammad İbn Zakariyya al-Râzî", *Islamic Studies*, Pakistan 1977, c.16, sy. 3, p. 157-177.
- Arberry, A.J. "Introduction", *Ebû Bekir er-Râzî, The Spiritual Physick of Rhazes*, çev. A. J. Arberry, Butler and Tanner Ltd., London 1950, p. 1-17.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.
- _____. *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yayınları, Bursa 1999.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 1994.
- Aster, Ernst von. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İm Yayınları, İstanbul 1999.
- Âtî, İbrahim. *ez-Zaman fi'l-Fikri'l-İslâmî: İbn Sina, er-Râzî et-Tabîb, el-Ma'arri, Daru'l-Muntehabu'l-Arabi*, Beyrut 1993.
- Aydın, İbrahim Hakkı. *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000.
- _____. *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, Bil Yayınları, İstanbul 2001.
- _____. "Ebû Bekir Râzî'de Beş Ezeli İlke", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15 (2001-1), s. 107-144.
- Aydın, Mehmet. "Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya er-Râzî", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, Çağ Yayınları İstanbul 1993, VIX, 131-134.
- _____. "Ahlâk-İslâm Felsefesi", *DİA*, İstanbul 1989, II, 10-14.
- Bar-Asher, Meir M. "A Propos de l'Influence de Galien sur l'ethique d'Al-Râzî", *Studia Islamica*, sy. 70, Paris 1989, p. 130-147.
- _____. "Quelques Aspects de L'thique d'abu-Bakr al-Râzî et ses Origines Dans Leuvre de Galien", *Studia Islamica*, sy. 69, 70, Paris 1989, s. 5-38, 119-129.
- Başar, Zeki. *Tarihte-Tıp Tarihinde Yemin*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1973.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*, AÜİF Yayınları, Ankara 1988.
- _____. "The Spiritual Medecine of Early Muslims", *The Islamic Quarterly*, vol. 29, 1985, sy. 1, p. 1-28.

- Bedevis, Abdurrahman. "Miskawaih", A History of Muslim Philosophy (içinde), ed. M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963, I, 49-479.
- _____ Min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslâm, Mektebetü'l-Nahzatü'l-Misriyye, Kahire 1945.
- _____ "Muhammed Ibn Zakariyya al-Râzî", A History of Muslim Philosophy (içinde), ed. M. M. Sharif, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1963, I, 434-449.
- Belhi, Ebû Zeyd Ahmet b. Sehl. Mesalihu'l-Ebdan ve'l-Enfûs, thk. Fuat Sezgin, Ma'hedü Tarihi'l-Ulumi'l-Arabi, Stuttgart 1984.
- Beydavi, Nasiruddin Abdullah b.Ömer. Tivaliu'l-Envar, İstanbul 1311.
- Beyhaki, Ebu'l-Hasan Ali b. Zeyd. Tarihu'l-Hukemau'l-İslâm, Matbaatü't-Terakki, Dimeşk 1946.
- _____ Tetimme Sıvanu'l-Hikme, thk. Refik el-Acem, Daru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut 1994.
- Bîrûnî, Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed. "Risale li'l- Bîrûnî fi Fihrist Kutub Muhammed b. Zakeriya er-Râzî (Epitre de Beruni, Contenant le Repertoire des Ouvrages de Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî)", ed. Paul Kraus, Islamic Medicine, ed. Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt 1996, s. 266-320.
- _____ Tahkik Mali'l-Hind, Alemu'l-Kutup, İkinci Baskı, Beyrut 1983.
- Bolay, Süleyman Hayri. Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- _____ Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, MEB Yayınları, İstanbul 1993.
- Brockelmann, Carl. GAL, E. J. Brill, Leiden 1943.
- _____ GAL Supplement, E. J. Brill, Leiden 1943.
- Browne, Edward G. La Medecine Arabe (Arabian Medicine), ed. D. H. P. J. Renaud, Librairie Coloniale et Orientaliste Larose, Paris 1933.
- Buhari, Muhammed b. İsmail. el-Camiu's-Sahih, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Cabiri, Muhammed Abid. Arap Aklının Oluşumu, çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

- Calinus. "Cevamiu Kitabı "Timavus" fi'l-İlmi't-Tabii", nşr. Abdurrahman Bedevi, Eflatun fi'l-İslâm (içinde), Daru'l-Endelus, Beyrut 1982, s. 85-119.
- _____. "Fi Enne Kuva'n-Nefs Tevâbi li Mîzâci'l-Beden", nşr. Abdurrahman Bedevi, Dirâsât ve Nusûs fi'l-Felsefe ve'l-Ulum İnde'l-Arab, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1981, s. 183-189.
- _____. "Kitabu'l-Ahlâk li Calinus", nşr. Paul Kraus, Mecelletu Külliyyetu'l-Âdâb bi'l-Camiati'l-Mısriyye, c.5, sy. 1, Kahire 1937, s. 25-51.
- Campbell, Donald. Arabian Medicine and Its Influence on the Middle Age, Philo Press, Amsterdam 1926.
- Campbell, Keith. "Materialism", The Encyclopedia of Philosophy (içinde), ed. Paul Edwards, Macmillan Publications, New York 1972, V, 179-188.
- Cevizci, Ahmet. Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Copleston, Ferederick. Felsefe Tarihi, Ön-Sokratikler ve Sokrates, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1997.
- _____. Felsefe Tarihi, Helenistik Felsefe, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 1996.
- Corbin, Henry. History of Islamic Philosophy, Kegan Paul International, London 1993.
- Cürçani, Seyyit Şerif. Kitabu't-Ta'rifat, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- _____. Şerhu'l-Mevakıf, Daru't-Tıbaati'l-Amire, thk. Adudiddin el-İci, İstanbul 1311.
- Çağrı, Mustafa. Gazâli'ye Göre İslâm Ahlâkı, Ensar Neşriyat, İstanbul 1982.
- _____. İslâm Düşüncesinde Ahlâk, İFAV Yayınları, İstanbul 1989.
- Çüçen, Abdulkadir. Felsefeye Giriş, Asa Yayınları, Bursa 1999.
- Dağ, Mehmet. "İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", AÜİF Dergisi, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1973, c. XIX, s. 97-113.
- _____. "Yunan ve İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", AÜİF İslami İlimler Enstitüsü Dergisi, II, Ankara 1975, s. 71-89.

- De Boer, Tjitze. The History of Philosophy in Islam, Great Britain, London 1961.
çev. Yaşar Kutluay, İslâm'da Felsefe Tarihi, AÜİF Yayınları, Ankara 1960.
- Delius, Harald. "Etik", Günümüzde Felsefe Disiplinleri, der. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1997, s. 333-360.
- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. Sosyal Bilimler Sözlüğü, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Dıfai, Ali Abdullah. İshamu Ulemai'l-Arab ve'l-Müslimin fi's-Saydele, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1985.
- Drake, Raleigh M. Anormal Davranışlar Psikolojisi, çev. Nezahat Arkun, İÜEF Yayınları, İstanbul 1960.
- Endelûsî, Said. Tabakattü'l-Ümem, Matbaatü'l-Katalokiyye, Beyrut 1912.
- Eren, Hasan ve diğerleri. Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1988.
- Fakhry, Majid. A History of Islamic Philosophy, Columbia University Press, New York 1983.
- _____ A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism, Oneworld, England 1997.
- _____ "A Tenth-Century Arabic Interpretation of Plato's Cosmology", Journal of the History of Philosophy, VI (1968), p. 15-22.
- _____ Ethical Theories in Islam, E. J. Brill, Leiden 1991.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. Fusûlu'l-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler), çev. Hanefi Özcan, DEÜİF Yayınları, İzmir 1987.
- _____ el-Medinetü'l-Fâzıla, çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1990.
- _____ Mutluluk Yoluna Yönelme, çev. Hanefi Özcan, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1993.
- _____ es-Siyâsetü'l-Medeniyye, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, KB.Yayınları, İstanbul 1980.

- Ferruh, Ömer. Abkariyyetü'l-Arab fi'l-İlm ve'l-Felsefe, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1989.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin F. Ahlâk Tarihi, İkinci Kitap, Gençlik Kitabevi Neşriyatı, İstanbul 1944.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. İhya-u Ulumi'd-Din, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975.
- _____. Mizanu'l-Amel, Daru'l-Kitabi'l-Arabiyye, Beyrut 1983.
- Goodman, Lenn Evan. Jewish and Islamic Philosophy, Cospollinations in the Classical Age, Edinburgh University Press, 1999.
- _____. "Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", History of Islamic Philosophy, ed. S. H. Nasr and Oliver Leaman, Routledge, London 1996, I, 188-215.
- _____. "Al-Râzî", The Encyclopaedia of Islam (New Edition), E.J.Brill, Leiden 1994, VIII, 474-477.
- _____. "The Epicurean Ethic of Muhammad Ibn Zakariyya al-Râzî", Studia Islamica, Paris 1971, c. 34, p. 5-26.
- Gökberk, Macit. Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.
- Gürkan, Ahmet. İslâm Kültürünün Garbı Medenileştirmesi, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1965.
- Heimsoeth, H. Ahlâk Denen Bilmece, çev. Nermi Uygur, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1987.
- Hamarneh, Saleh K. "Notes on Al-Bîrûnî's Views of Al-Râzî's Works", Al-Bîrûnî Commemorative Volume, ed. Hakim Mohammed Said, Karachi 1979, p. 474-478.
- Hamevi, Yakut b. Abdullah. Mu'cemu'l-Buldan, thk. Ferid Abdülaziz el-Cundi, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Haçerlioğlu, Orhan. Felsefe Ansiklopedisi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1981.
- Haşimi, Muhammed Yahya. "et-Tıbbu'r-Rûhânî inde'r-Râzî", Ahmet Yusuf Hasan, Ebhasû'l-Mu'temeru's-Seneviyyi's-Sani li'l-Cemiiyyeti Suriyyeti li-Tarihi'l-Ulûm, Halep 1979, s. 299-307.

- Hourani, George F. Reason and Tradition in Islamic Ethics, Cabridge University Press, Cambridge 1985.
- Hunke, Sigrid. Avrupanın Üzerine Doğan İslâm Güneşi. çev. Servet Sezgin, Bedir Yayınevi, İstanbul 1972.
- Hüsrev, Nasır. Zadu'l-Musafirin, çev. Paul Kraus, Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, Darü'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s.148-164, 219-240, 252-265, 266-271, 282-287.
- Isfahani, Ragıb. el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an, Daru'l-Maarife, Beyrut, ts.
- Iskandar, Albert Zeki. "Al-Râzî", The Cambridge History of Arabic Literature, ed. M. J. L. Young, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 370-377.
- İbn Cülcül, Ebi Davud Süleyman b. Hasan el-Endelûsî. Tabakatu'l Etibba ve'l-Hukema, thk. Fuad Seyyid, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1985.
- İbn Ebi Useybia, Ebu'l-Abbas Ahmet. Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba, Daru Mektebetü'l-Hayat, Beyrut, ts.
- İbn Hallikan, Ahmet b Muhammed b. İbrahim Ebi Bekir. Vefayatu'l-A'yan, Daru's-Sadîr, Beyrut 1977.
- İbn Hazm. el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal, Daru'l-Maarife, Beyrut 1986.
- _____ Meratibu'l-Ulum, Resailu İbn Hazm el-Endelûsî (içinde), thk. İhsan Abbas, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1983, IV, 59-90.
- _____ "Risale fi Müdaveti'n-Nüfus", Resailu İbn Hazm el-Endelûsî (içinde), thk. İhsan Abbas, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1983, I, 321-415.
- İbn Mansur, Celaluddin Muhammed İbn Mukerrem el-Ensari. Lisanu'l-Arab, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1995.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmet b. Muhammed b. Yakup. Ahlâkı Olgunlaştırma, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- _____ Fevzu'l-Asgar, Matbaatü's-Saade, Mısır 1325.
- İbn Nedim. Fihrist, Daru'l-Maarif, Beyrut 1994.

İbn Sina. Ölüm Korkusundan Kurtuluş, çev. M. Hazmi Tura, Orhan Mete ve Ortağı Kollektif Şirketi Matbaası, İstanbul 1959.

İbnu'l-Cevzi. et-Tıbbu'r-Rûhânî, nşr. Muhammed Cemal, Matbaatü't-Terakki, Dımaşk 1348.

_____. Zemmü'l-Hevâ, nşr. Mustafa Abdülvahid, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

İbnu'l-Kıfî, Ebu'l-Hasen Ali b. Yusuf b. İbrahim. İhbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema, thk. Julius Lippert, Dieterichsche Verlagsbuchland, Leipzig 1903.

İhvanu's-Safa. Resailü İhvanı's-Safa ve Hullanu'l-Vefa, nşr. Butrus el-Bustani, Daru Sadır, Beyrut, ts.,

İnam, Ahmet. "Halsiz Kalmış Bir Ahlâkın Cehenneminde", Doğu Batı, sy. 4, Ağustos 1998, s. 67-80.

İsmail Paşa, Bağdatlı. Hediye'tü'l-Arifin, MEB. Yayınları, İstanbul 1951.

İzmirli, İsmail Hakkı. İslâm'da Felsefe Akımları, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1995.

_____. Şeyhu'l-Etibba Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriya Râzî, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul 1341.

İzzet, Abdülaziz. İbn Miskeveyh Felsefetü'l-Ahlâkiyyetü ve Mesadiruha, Birinci Baskı, Mısır 1946.

Jonathan Harrison. "Ethical Naturalism", md., The Encyclopedia of Philosophy (içinde), ed. Paul Edwards, Macmillan Publications, New York 1972, III, 69-71

_____. "Ethical Objektivism", md., The Encyclopedia of Philosophy (içinde), ed. Paul Edwards, Macmillan Publications, New York 1972, III, 71-75.

_____. "Ethical Subjektivism", md., The Encyclopedia of Philosophy (içinde), ed. Paul Edwards, Macmillan Publications, New York 1972, III, 78-81.

Kahya, Esin. "Studies of Rhazes Medical Heritage", DTCF Atatürk'ün Ölümünün 100. Doğum Yılına Armağan Dergisi, AÜDTCF Yayınları, Ankara 1982, s. 415-420.

- _____ "Hipokrat" md., DİA, İstanbul 1989, XVIII, s.119-121.
- Kant, İmmanuel. Pratik Aklın Eleştirisi, çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1994.
- Karaca, Faruk. Ölüm Psikolojisi, Beyan Yayınları, İstanbul 2000.
- Karaman, Hüseyin. Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi, Dergah Yayınları, İstanbul 2000.
- Katibi, Necmuddin Ali b. Ömer el-Kazvini. Kitabu'l-Mufasssal fi Şerhi'l-Muhassal, nşr. Paul Kraus, Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 202-217.
- Kaya, Mahmut. İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, Ekin Yayınları İstanbul 1983.
- _____ "Ünlü Hekîm-Filozof Ebû Bekir er-Râzî ve Hekimlik Ahlâkı ile İlgili Risalesi", Felsefe Arkivi, sy. 26'dan ayrı basım, İÜEF Basımevi, İstanbul 1987, s. 227-246.
- Kehhale, Ömer Rıza. Mucemü'l-Müellifin, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1957.
- Keklik, Nihat. Felsefenin İlkeleri, İÜEF Yayınları, Ankara 1996.
- Kenan, Seyfi. "Ebû Bekr Zekeriya er-Râzî'nin et-Tıbbu'r-Rûhânisinde Davranış Bozuklukları ve Islahı", Tıb Tarihi Araştırmaları, sy. 9, İstanbul 1999, s. 73-184.
- Kılıç, Recep. Ahlâkın Dînî Temeli, TDV Yayınları, Ankara 1992.
- Kindî, Ebû Yusuf Yakup b. İshak. "Nefis Üzerine", Felsefi Risaleler (içinde), çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 131-136.
- _____ "Tarifler Üzerine", Felsefi Risaleler (içinde), çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 57-76.
- _____ Üzüntüden Kurtulma Yolları, çev. Mustafa Çağrı, İFAV, İstanbul 1998.
- Kirmanî, Hamiduddin. el-Akvalu'z-Zehbiyye, thk. Salah es-Savi, Encümen-i Felsefe-i İran, Şevval 1397h.
- Koç, Ahmet. İhvan-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi, İFAV, İstanbul 1999.

Koslovski, Peter. "Etik ve Hekimlik Sanatı", Etik ve Meslek Etikleri (içinde), haz. Harun Tepe, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2000, s. 35-51.

Köker, Ahmet Hulusi. "Hekimlik Ahlâkı Risaleleri", Ebubekir Râzî (içinde), Erciyes Üniversitesi Cevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Kayseri 1988, s. 96-100.

Kraus, Paul. "El-Kavl fi'l-Kudemai'l-Hamse'ye Yazdığı Giriş", Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 191-194.

_____ "Makale fi Emareti'l-İkbal ve'd-Devle'ye Yazdığı Giriş", Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 135.

_____ "Min Kitabı'l-Lezze'ye Yazdığı Giriş", Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 139-141.

_____ "el-Münazarat Beyne Ebi Hatim er-Râzî ve Ebi Bekir er-Râzî'ye Yazdığı Giriş", Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 291-294.

_____ "Tevdie", Resailu Felsefiyye (Opera Philosophica) içinde, nşr. Paul Kraus, Daru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1982, s. 1-13.

Kraus, Paul ve Pines, Shlomo. "Râzî" md., İslâm Ansiklopedisi, MEB Yayınları, İstanbul 1993, IX, 642-645.

Kuçuradi, İonna. "Felsefi Etik ve "Meslek Etikleri", Etik ve Meslek Etikleri (içinde), haz. Harun Tepe, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2000, s. 17-32.

Kuşcu, Ali b. Muhammed. Şerh ala Tecridi'l-Kelam, Daru't-Tıbaati'l-Amire, İstanbul 1311.

Kuşeyri, Abdülkerim. Kuşeyri Risalesi, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1991.

Kutluer, İlhan. Akıl ve İtikat, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

_____ İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1989.

- Lange, Friedrich Albert. Materyalizmin Tarihi I, çev. Ahmet Arslan, Gündoğan Yayınları, Ankara 1990.
- Levey, Martin. "Medical Ethics of Medieval Islam", Transactions of the American Philosophical Society, Philadelphia 1967, vol.57, part 3, s. 5-7.
- Mehdi, Muhsin. "Remarks on al-Râzî's Principles", Bulletin D'études Orientales, Damas 1996, tome XLVIII, p. 145-153.
- Mayerhof, Max. "Mine'l-İskenderiyye ila Bağdat", Abdurrahman Bedevi, et-Turasi'l-Yunaniyye fi'l-Hadarati'l-İslâmiyye (içinde), Daru'l-Kalem, Kahire 1946, s. 37-100.
- _____. "The Philosophy of the Physician, ar-Râzî", Islamic Medicine, ed. Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic Islamic Science, Frankfurt 1996, vol 26, 53-66.
- Medkur, İbrahim. fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Daru'l-Maarif, Kahire 1983.
- Mengüşoğlu, Takiyeddin. Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.
- Merzûkî, Ahmet b. Muhammet b. Hasan. Kitabu'l-Ezmine ve'l-Emkine, Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.
- Mohaghegh, Mehdi. Filsuf-i Rayy Muhammed İbn Zekeriyya-i Râzî, Müessesesi-i Mütâlaâtı İslâmî-yi Dânişkâh-ı McGill, Tahran 1352/1974.
- _____. "Kitabu's-Şukuk ala Calinus li Muhammed b. Zekeriya er-Râzî", Ebû Bekir er-Râzî, Kitabu's-Şukuk ala Calinus (içinde), thk. Mehdi Mohaghegh, el-Ma'hedi'l-Ali'l-Alemi li'l-Fikri ve'l-Hazreti'l-İslâmiyye, Tahran 1993, p. 5-15.
- _____. "Notes on the "Spiritual Physic" of Al-Râzî", Studia Islamica, Paris, XXVI (1967), p. 5-22.
- _____. "Râzî der Tıbb-ı Rûhânî I", Mecelle-i Danişgede-i Edebiyat, Tahran 1966, sy. 2, vol.14, s. 113-129.
- _____. "Râzî der Tıbb-ı Rûhânî II", Mecelle-i Danişgede-i Edebiyat, Tahran 1967, sy. 3, vol.14, s. 391-399.
- _____. "Râzî's Kitab al-İlm al-İlahi and the Five Eternals", Abr-Nahran, Leiden 1972-1973, c.13, p.16-23.

- Morgan, Clifford T. Psikolojiye Giriş, çev. Hüsnü Arıcı ve arkadaşları, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1988.
- Muğniyye, Abdullah Ni'meh. Felasifetü's-Şia, Daru'l-Fikri'l-Lübnaniyye, Beyrut 1993.
- Muhasibi, Haris. er-Riaye, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- Musa b. Meymun. Delaletü'l-Hairin, thk. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1974.
- Müslim b.Haccac. el-Camiu's-Sahih, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. İslâm'da Bilim ve Medeniyet, çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan ve Ahmet Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.
- _____ Üç Müslüman Bilge, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.
- Neccar, Amir. Fi Tarihi't-Tıp fi't-Devleti'l-İslâmiyye, Daru'l-Maarif, Kahire 1994.
- Necmabâdî, Mahmud. Şerhu Hallü ve Makamı Muhammed Zekeriya Râzî, Tahran 1318.
- Neşşar, Ali Sami. İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- Nuttal, Jon. Ahlâk Üzerine Tartışmalar, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997.
- Olguner, Fahrettin. Batı ve İslâm Dünyasında Eflatun'un Timaios'u, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1990.
- Özden, H. Ömer. İbn Sina-Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma, Dergah Yayınları, İstanbul 1996.
- Pieper, Annemaria. Etiğe Giriş, çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.
- Pines, Shlomo. "Philosophy", The Cambridge History of Islam, P.M.Holt, Ann K.S. Lambton, ed. Bernard Lewis, Cambridge University Press, Cambridge 1970, vol. II, p. 780-824.

- _____. "Al-Râzî, Abu Bakr Muhammad Ibn Zakariya", Dictionary of Scientific Biography, ed. Charles C. Gillispie, Charles Scribner's Sons, New York 1981, XI, 323-326.
- _____. Studies in Islamic Atomism, trc. M. Schwartz, ed. T. Langermann, The Magnes Press, Jerusalem 1997.
- Platon. Cumhuriyet, çev. Saffet Ergin, Türk kültür Yayınevi, İstanbul 1950.
- _____. Devlet, çev. Selahattin Eyüboğlu ve M.Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.
- _____. Fedon, çev. Aziz Yardımlı-Deniz Canefe, İdea Yayınevi, İstanbul 1997.
- _____. Gorgias, çev. Reyhan Erben, MEB Yayınları, İstanbul 1997.
- _____. Phaidon, çev. Suut Kemal Yetkin ve Hamdi Ragıp Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1997.
- _____. Phaidros, çev. Hamdi Akverdi, MEB Yayınları, İstanbul 1997.
- _____. Philebos, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, MEB Yayınları, İstanbul 1997.
- _____. Protagoras, çev. N. Şazi Kösemihal, MEB Yayınları, İstanbul 1997.
- _____. Sokrates'in Savunması, çev. Teoman Aktürel, Diyaloglar I (içinde), Remzi Kitabevi, İstanbul 1996, s. 11-39.
- _____. Theaitetos, çev. Macit Gökberk, MEB Yayınları, İstanbul 1997.
- _____. Timaios, çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, MEB Yayınları, İstanbul 1997.
- Quadir, C.A. Philosophy and Science in the Islamic World, Routledge, London 1990.
- Quasem, Muhammed Abdul. "Psychology in Islamic Ethics", The Muslim World, c. 71 (3-4), 1981, p. 213-227.
- Rahman, Fazlur. "Aklaq", md. Eyclopaedia Iranica, Routledge and Kegan Paul, nşr.Ehsan Yshater, London 1984, I, 719-723.
- Ranking, George Spriens A. "The Life and Works of Rhazes", Proceeding of the Svententh International Congress of Medicine, Islamic Medicine, ed. Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt 1996, p. 73-105.
- Râzî, Ebû Hatim. A'lamu'n-Nübüvve, thk. Salah es-Savi ve Gulam Rıza A'vani, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahran 1977.

- Râzî, Fahrettin Muhammed b. Ömer. Kelam'a Giriş (el-Muhassal), çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1978.
- Raziel Abelson-Kai Nielsen. "Ethics, History of", The Encyclopedia of Philosophy (içinde), ed. Paul Edwards, Macmillan Publications, New York 1972, III, 81-117.
- Richard B. Brandt, "Emotive Theory of Ethics", md., The Encyclopedia of Philosophy (içinde), ed. Paul Edwards, Macmillan Publications, New York 1972, II, 493-496.
- _____. "Ethical Relativism", md., The Encyclopedia of Philosophy (içinde), ed. Paul Edwards, Macmillan Publications, New York 1972, III, 75-78.
- Robert G. Olson. "Deontological Ethics" md., The Encyclopedia of Philosophy (içinde), ed. Paul Edwards, Macmillan Publications, New York 1972, II, 343.
- Sa'di, Lütfi M. "The Millennium of ar-Râzî", Islamic Medicine, ed. Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic Islamic Science, vol. 25, Frankfurt 1996, p. 252-263.
- Sakal, Ahmet M. "Müellefatü'r-Râzî ve Tealimi'l-Felsefiyye", Mecelletü't-Turasi'l-Arabi, Dimeşk 1983, sy. 10, yıl.3, s. 113-126.
- Salihyye, Muhammet İsa. el-Mu'cemu's-Şamil li't-Turasi'l-Arabi, el-Münazzamatü'l-Arabiyye, Kahire 1993.
- Samiri, Kemal. Muhtasar Tarihi Tıbbu'l-Arabi, Daru'l-Hürriyye, Bağdad 1984.
- Sezgin, Fuat. GAS, E. J. Brill, Leiden 1970.
- Sheikh, M.Saeed. Islamic Philosophy and Theology, The Octagon Press, London 1982.
- Stroumsa, Sarah. Freethinkers of Medieval Islam: Ibn Al-Rawandi, Abu Bakr Al-Râzî and Their Impact on Islamic Thought, Brill Academic Publishers, June 1999.
- Sunar, Cavit. İbn Miskeveyh Yunan'da ve İslâm'da Ahlâk Görüşleri, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1980.

- Şehsuvaroğlu, Bedi N. Ayşegül Erdemir Demirhan ve Gönül Cantay Güressever, *Türk Tıp Tarihi, Taş Kitapçılık, Bursa 1984.*
- Şirâzî, Sadruddin Muhammed b. İbrahim. *el-Hikmetü'l-Mütealiye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa, Menşuratu Mustafevi, Kum, ts.*
- Tai, Fazıl. "Mea'r-Râzî fi Kimyahi", *Mecelletü Mecmai'l-İlmiyyi'l-Iraki, Bağdat 1968, sy. 16, s. 99-125.*
- Takış, Taşkın. "Etik", *Doğu Batı, Ağustos 1998, sy. 4, s. 7-8.*
- Tepe, Harun. *Etik ve Metaetik, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1992.*
- Therese, Anne Druart. "Al-Râzî's Conception of the Soul", *Medieval Philosophy and Theology, volume 5, number 2, September 1996, p. 245-265.*
- _____. "The Ethics of al-Râzî (865-925?)", *Medieval Philosophy and Theology, volume 6, number 1, March 1997, p. 47-73.*
- Thilly, Frank. *Felsefenin Öyküsü, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2000.*
- Tirmizi, Hakim. "Kitabu'l-Akl ve'l-Hevâ", nşr. Ahmet Suphi Fırat, "Al-Hakim al-Tirmidi ve Kitab al-Aql wa'l-Hawa Risalesi" (içinde), *Şarkiyat Mecmuası, V, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1963, s. 119-133.*
- Tusi, Nasiruddin. *Telhisu'l-Muhassal, Matbaatü'l-Hüseyniyye, Mısır 1323.*
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, Marifet Yayınları, İstanbul 1991.*
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri, Cem Yayınevi, İstanbul 1993.*
- _____. *İslâm Felsefesi Tarihi, İÜEF Yayınları, İstanbul 1957.*
- Walker, Paul E. "The Political Implications of al-Râzî's Philosophy", *The Political Aspects of Islamic Philosophy (içinde), ed. Charles E. Butterworth, Harvard University Press, Cambridge 1992, p. 61-94.*
- Walzer, Richard. "Akhlak" md. *The Encyclopaedia of Islam (New Edition), E. J. Brill, Leiden 1960, I, 325-329.*
- _____. *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy, Bruno Cassirer, Oxford, London 1962.*

- Watt, W. Montgomery. Müslüman Aydın, çev. Hanefi Özcan, DEÜ Yayınları, İzmir 1989.
- Weber, Alfred. Felsefe Tarihi, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1993.
- Windelband, Wilhelm. A History of Philosophy, Harber ve Brothers Publishers, New York 1958.
- Yakıt, İsmail. Batı Düşüncesi ve Mevlana, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993.
- Yar, Erkan. Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- Yavuz, Salih Sabri. İslâm Düşüncesinde Nübüvvet, İnsan Yayınları, İstanbul, ts.
- Zeydan, Corci. "Et-Tıbb ve'l-Etıbbā fi Esna'it-Temeddüni'l-İslâmî", el-Hilal, Mısır 1910, sy. 7, sene 18, s. 397-400.
- Zirikli, Hayreddin. A'lām: Kamusu Teracimi li Eşheri'r-Rical, Matbaatu Kustasus, Kahire 1954.

ÖZGEÇMİŞ

07.01.1972 Tarihinde Trabzon ili Şalpazarı ilçesinin Dorukkiriş köyünde doğdu. İlkokulu kendi köyünde okuduktan sonra 1989 yılında liseyi, 1994 yılında da Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi.

Erzurum'da bir yıl öğretmenlik yaptıktan sonra 1995 yılında KTÜ. Rize İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalına Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1996 Yılında "Nurettin Topçu'da Ahlâkî Düşünce" isimli tezle Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalında Yüksek Lisansını tamamladı.

Evli ve iki çocuk babasıdır.

Hüseyin KARAMAN