

EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ'YE GÖRE YARATMA

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KARAMAN *

ÖZET

Bu makalede, İslâm Felsefesi Tarihi'nin önemli filozoflarından olan Ebû Bekir er-Râzî'nin yaratma ile ilgili görüşlerini incelemeye çalıştık. Râzî, yaratma konusunu "beş ezeli varlık" anlayışından hareketle açıklamaktadır. Yaratma problemiyle ilgili olarak hem "halk", hem de "ibdâ" kelimelerini kullanmaktadır. Ancak her iki kelimeye de "var olan bir şeyden başka bir şey meydana getirme" anlamı vermektedir. Çünkü ona göre mutlak yokluktan yaratma imkânsız olduğu için, Tanrı, evren ve evrendeki varlıkları heyulâdan, yani şekilsiz maddeden varlığa getirmiştir. Fakat Tanrı, başlangıçta âlemi meydana getirmeye istekli değilken daha sonra nefse yardım etmek için âlemi varlığa getirmiştir. Bununla birlikte varoluş tamamen Tanrı'nın iradesine ve hikmetine uygun olarak gerçekleşmiştir

Anahtar Kelimeler: Ebû Bekir er-Râzî, yoktan yaratma, varoluş, metafizik.

ABSTRACT

The Creation According to Abu Bakr al-Rhazes

In this article, we deals with Abu Bakr al-Rhazes' ideas about the existence, who is one of the outstanding philosophers of history of Islamic philosophy. Rhazes takes up the creation, from the point of "the Five Eternal Elements" understanding. He uses for this matter both "khalq" (creation) and "ibda" (ex nihilo) terms. However, he embedded in these two terms the meaning of "making creation of another thing

* KTÜ Rize İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi (hkaraman@ktu.edu.tr).

from the thing, which has already been". For he thinks that, because of the very concept of creation *ex nihilo* is logically untenable, God created the cosmos and the beings in this cosmos formless matter (*hayula*), which has preceded it since all time. The Creator decided to create this world, after having at first no will to occur it, in order to aid the soul. Nevertheless, the existence was made out in accordance with God's will and wisdom.

Key Words: Abu Bakr al-Rhazes, creation *ex nihilo*, existence, metaphysics.

1. Giriş

İslam Felsefesi'nin temel problemlerinden birisi de, her bakımdan bir olan Tanrı'dan çokluğun nasıl meydana geldiği, bir başka ifadeyle mümkün veya olurlu varlıklar olarak ifade edilen varlıkların nasıl var oldukları sorusudur. Bu konuda ileri sürülen görüşleri temelde iki grupta ele almak mümkündür: Birisi daha ziyade kelimacılar tarafından savunulan kelimâ görüşüdür. Buna göre Tanrı, evren ve evrendeki varlıkları yoktan, yani öncesinde herhangi bir varlık olmaksızın, hiçten yaratmıştır.¹ Diğer de, yoktan yaratmayı kabul etmeyen ve Tanrı'nın varlık veren fiilini ezeli olarak hazır bulunan bir maddenin işlenmesine hasreden felsefî görüşdür.²

Ebû Bekir er-Râzî (251/865-313/925), yoktan var etmenin, yani öncesinde herhangi bir şey olmaksızın meydana getirmenin mümkün olmadığını ifade ederek, evren ve evrendeki varlıkların varoluşlarını, "beş ezeli varlık" (Barî/Yaratıcı, halâ/mutlak mekan, müddet/mutlak zaman, külli nef ve heyûlâ/mutlak madde)den biri olan ve aynı zamanda da bölünemeyen sonsuz sayıdaki atomlardan meydana gelmiş, basit ve şekilsiz bir madde olarak kabul ettiği "heyûlâ"dan hareketle açıklamak suretiyle felsefî görüşü tercih etmiştir.³

¹ Geniş bilgi için bk. Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed el-Nesefî, *Tebisiretu'l-edille fi Usuli'd-din*, Tahkik ve ta'lik, Hüseyin Atay, Ankara 1993, s. 62-82; İmam-ı Azam, *Fıkh-ı Ekber, Aliyyü'l-Kari Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 110; H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 271, 274-275.

² Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 50.

³ Bk. Nâsır-ı Hüsrev, *Zadu'l-musafirin*, çev. Paul Kraus, Resailu Felsefiyye (içinde), Darü'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 220-221, 227; Ahmet b. Muhammed b. Hasan el-Merzûkî, *Kitabu'l-ezmine ve'l-emkine*, Haydarabad 1332, I, 144. Bu noktada Râzî'nin 'beş ezeli varlık' içinde ele aldığı külli nef, heyulâ, halâ ve müddetin ezellilikleri ile Allah'ın ezelliliğini aynileştirmedigiğine, yani Allah ile ezeli

Filozof, Tanrı'nın dışındaki varlıkların varlık kazanmalarını veya yaratma konusunu, günümüze ulaşan eserlerinden sadece *el-Medhalu's-sağîr ilâ ilmi't-tıp* isimli eserinde ayrıntılı olarak ele almıştır. Dolayısıyla onun bu konudaki görüşlerini söz konusu eseri ile Ebû Hâtim er-Râzî, Fahrettin er-Râzî, Necmuddin Ali b. Ömer el-Kazvîni el-Kâtîbî ve Nâsır-ı Hüsrev gibi düşünürlerin filozofun günümüze ulaşmamış olan daha başka eserlerinden yapmış oldukları alıntılardan hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

Ebû Bekir er-Râzî, mümkün varlığın meydana gelişini açıklarken hem “halk” hem de “ibda” kelimelerini kullanmıştır. Dolayısıyla onun bu konudaki görüşünü tam olarak ifade edebilmek için, öncelikle “halk” ve “ibdâ” kavramlarının sözlüklerdeki anlamları ile filozofun onlara verdiği anlamlar üzerinde durmak gerekmektedir.

Yaratma olarak tercüme edilen “halk” (hık) kelimesi sözlükte; “meydana getirmek, ortaya çıkarmak, imal etmek, sebep olmak, ölçüp biçmek, tahmin etmek, takdir etmek, bir nesneyi bir nesneye ölçerek kesip dikmek, ayarlayıp yapmak, örneksiz olarak meydana getirmek ve bir örneğe benzeterek yapmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Felsefi bir kavram olarak ise yaratma (halk); “herhangi bir hammadde kullanmadan veya bir şeyin aracılığına başvurmadan mutlak anlamda yoktan var etmek, bir nesneyi örneksiz, asıl ve emsalsiz olarak var etmek; var olan malzemeyi kullanarak veya birtakım araçlardan yararlanarak yeni bir şey ortaya çıkarmak, bir esere yeni bir şekil vermek, ya da bir nesneden bir nesneyi meydana getirmek” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵

“Yaratma” (halk) kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de de farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu anlamda “Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri altı günde

olarak kabul ettiği diğer dört varlığı eşit derecede ezeli kabul etmediğine dikkat edilmelidir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Ebû Bekir er-Râzî, Makale fi mâ Ba'de't-tabia, *Resailu Felsefiye* (içinde), nşr. Paul Kraus, Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 120; T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, AÜİF Yayınları, Ankara 1960, s. 57; Hüseyin Karaman, “Ebû Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?”, *EKEV Akademi Dergisi*, sy. 11 (Bahar 2002), s. 119-120.

⁴ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, Dar-u İhyai't-türasi'l-arabî, Beyrut 1995, IV, 193; Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, Daru'l-ma'rife, Beyrut, ts., s. 157-158; William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, Humanities Pres Inc., New York 1980, s. 111.

⁵ Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul 1954, I, 512; Antony Flew (ed.), *A Dictionary of Philosophy*, Gramercy Books, New York 1999, s. 80; Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 379-380.

yaratan... Allah'tır."⁶ ayetinde, "O gökleri ve yeri (yoktan) yaratandır."⁷ ayetinin delaletiyle; "Siz Allah'ı bırakıp putlara tapıyor ve yalan uyduruyorsunuz"⁸ ayetinde de, yalanın olmayan bir şeyi olmuş gibi ifade etme, bir başka ifadeyle, öncesinde bir şey olmaksızın meydana getirme olması dolayısıyla, yaratma kelimesi, "ana madde olmadan, yoktan yaratma veya yokluktan varlık alanına çıkarma" anlamında kullanılmıştır. Yine "Allah insanı, pişmiş

çamura benzeyen bir balçıktan yarattı."⁹, "O, insanı bir kan pıhtısından yarattı"¹⁰ ayetlerinde "var olan bir şeyden veya bir ana maddeden başka bir şey meydana getirme anlamında"; "Yaratana en güzeli olan Allah pek yücedir"¹¹ ayetinde de "ölçüp biçmek, şekillendirmek ve takdir etmek" anlamlarında kullanılmıştır.¹²

Görüldüğü üzere yaratma (halk) kelimesi, gerek sözlüklerde, gerekse Kur'an-ı Kerim'de, tek bir anlamda değil, "bir şeyi güzelce ölçüp biçmek, takdir etmek, daha önce var olan bir şeyden yeni bir şey meydana getirmek ve öncesinde herhangi bir madde, örnek, asıl olmaksızın yoktan var etmek" gibi farklı anlamlarda kullanılmıştır.

Ebû Bekir er-Râzî'nin varoluşu açıklarken kullanmış olduğu bir diğer kavram olan "İbdâ" kelimesi ise sözlükte, "ilk olarak ihdas etmek, meydana getirmek, öncesinde bir şey olmaksızın bir şeyi icat etmek ve örneksiz olarak meydana getirmek" gibi anlamlara gelmektedir.¹³ Felsefî bir kavram olarak ise "İbdâ", "şey olmayandan bir şeyin vasıta olmaksızın te'sisi, numune ve emsalsiz bir nesne ihtira' eylemek, zaman, hareket ve madde açısından bir ara güç, ya da varlık olmadan mutlak hiçlikten veya yokluktan yaratma eylemi" olarak tanımlanmaktadır.¹⁴

⁶ Secde, 32/4.

⁷ Bakara, 2/117. Ayetteki "bedî" kelimesini Taberî ve Kadı Beydavî hiçten, yoktan yaratma olarak açıklamışlardır. Taberî, *Camiu'l-beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Daru'l-fikr, Beyrut 1988, I, 508-509; Kadı Beydavî, *Tefsiru'l-Beydavî*, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1988, I, 83.

⁸ Ankebut, 29/17.

⁹ Rahman, 55/14.

¹⁰ Alak, 96/2.

¹¹ Mü'minun, 23/14.

¹² İsfahânî, el-Müfredât, s. 157-158; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 120; Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim'de Yaratma Kavramı*, Bayrak Yayınevi, İstanbul 1987, s. 19-24; Bekir Topaloğlu, "Halik" md., *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, XV, 303.

¹³ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, I, 342.

¹⁴ Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, I, 512, 513; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 435.

Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda orada "ibda" kelimesinin kullanılmamış olduğunu, ancak aynı kökten gelen "bedi" kelimesinin iki ayette¹⁵ "göklerin ve yerin yaratıcısı (bedi)" anlamında Allah'a isnat edilmiş olduğunu görüyoruz. Söz konusu ayetlerdeki "bedi" kelimesi, tefsirlerde, hem kendinden önce örnek olacak ve benzerlik ifade edecek kanun, şekil, numune denecek hiçbir şey yokken, eşsiz ve benzersiz olarak meydana getiren, hem de öncesinde herhangi bir madde olmadan maddesiz olarak yoktan yaratan anlamında açıklanmıştır.¹⁶ Bu durumda Kur'an-ı Kerim'de "bedi" kelimesi, birisi herhangi bir örneği, modeli, eşi ve benzeri olmaksızın var eden, diğeri ise, hiçten, hiçbir şaysız veya yoktan yaratan anlamında olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmıştır.

Ebû Bekir er-Râzî, *el-Medhalu's-sağîr ilâ İlmi't-tıp* isimli eserinde bu kavramların (halk, ibdâ) her ikisini de kullanmıştır. Ancak o bu konuda herhangi bir tanımlamada bulunmamıştır. Bununla birlikte, Tanrı'nın dört basit tabiattan insanı meydana getirdiğini söylerken "halk" kelimesini; basit nurdan natık nefsin, natık nefsten hayvani nefsin, hayvani nefsten de tabîi nefsin meydana geldiğini belirtmek için "ibdâ" kelimesini kullanmış olması, her iki kelimeyi de, hammaddesiz, mutlak yokluktan yaratma anlamında değil de, daha önce var olan bir şeyden yeni, örneksiz bir şey meydana getirme anlamında kullanmış olduğunu göstermektedir. Hatta Ebû Bekir er-Râzî, aynı eserde, zaman zaman "ibdâ" ve "terkip" kelimelerini eş anlamlı olarak bile kullanmıştır.¹⁷ Bu durumda filozofun "halk" kelimesine vermiş olduğu anlam, kelimenin sözlüklerdeki anlamı ile Kur'an-ı Kerim'deki kullanımına uygun olurken, "ibda" kelimesine yüklemiş olduğu anlam, kelimenin sözlüklerdeki anlamına uygun olmazken, Kur'an'daki kullanımlarından biriyle uyuşmaktadır.

2. Yoktan Yaratmanın İmkânsızlığı

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre Tanrı ezeli olup kendi kendine kaimdir, diğer varlıklar ise kendi kendilerine kaim olmadıkları için varlıkları Tanrı'dandır.¹⁸ Ancak o,

¹⁵ Bakara, 2/117; En'am, 6/101.

¹⁶ Taberî, *Camiu'l-beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, I, 508-509, V, 298; Kadı Beydavî, *Tefsiru'l-Beydavî*, I, 83, 314; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. İsmail Karaçam ve diğerleri, Azim Dağıtım, İstanbul ts., I, 396-397, III, 481-483.

¹⁷ Ebû Bekir er-Râzî, *el-Medhalü's-sağîr ilâ ilmi't-tıp*, *Sittu Resail min Turasi'l-arabi el-İslâmî* (içinde), Mektebetü'n-nahzati'l-mısıriyye, Kahire 1981, s. 110-117.

¹⁸ Ebû Bekir er-Râzî, *Makale fî mâ Ba'de't-tabia*, s. 120.

yoktan yaratmayı kabul etmediği için, varlıkları Tanrı'dan olan evren ve evrendeki varlıkların varoluşlarını, bir takım ezeli ilkelerden hareketle açıklamaktadır.

Ebû Bekir er-Râzî'nin, yoktan yaratmanın veya öncesinde bir şey olmaksızın varlığa getirmenin imkânsız olduğu yönündeki görüşünü ortaya koymadan önce, yokluğun ne olduğu üzerinde durmak gerekir. Yokluğun mahiyetini belirlemeye yönelik görüşleri iki grupta ele almak mümkündür: 1- Varlık bakımından yokluk, 2- Mantık bakımından yokluk. Varlık bakımından yokluğu da, a) üzerinden varlık geçmemiş ve geçmeyecek olan mutlak yokluk, b) geçmişte var olmuş, gelecekte de var olması düşünülen, fakat şu anda herhangi bir sebepten dolayı varlığını yitirmiş olan görelî (nisbî) yokluk şeklinde ikiye ayırabiliriz. İnsan mutlak anlamda yok denince, varlık kavramı gibi bir kavram tasarlayamamaktadır. Bunu ancak mutlak varlık sözünden anladığı kavramın karşıtı olarak anlayıp, varlık kavramının işgal ettiği zihni veya dış sahaların dışında, demesi doğru olmaktadır. Bu anlamda mutlak yokluk ancak mutlak varlıkla anlaşılabilir. Görelî yokluk ise, bir şeyin var olması olurlu iken var olmaması diye tanımlanmaktadır. Mantık bakımından yokluk ise, zihnî bir kavram olması bakımından söz konusu olan yokluktur. Burada sadece görelî bir yokluktan söz edilebilir.¹⁹

Nâsır-ı Hüsrev'in belirttiğine göre, Ebû Bekir er-Râzî, yoktan yaratmayı ifade etmek için "min lâ şey" (bir şey değılden, hiçbir şeyden, şey olmayandan) ifadesini kullanmıştır.²⁰ Ancak bu bilgi iki nedenden dolayı doğru gözükmemektedir. Birincisi, Ebû Bekir er-Râzî, *el-Medhalu's-sağîr ilâ ilmi't-ııp* isimli eserinde, "Barî'nin meçhulden ma'lumu, yokluktan (adem) varlığı (mevcudu) ve "min lâ şey" (bir şey değıl)' den bir şeyi meydana getirdiğini belirtmektedir.²¹

İkincisi, "la şey" ifadesi Türkçe'ye "bir şey değıl" olarak tercüme edildiği için, "min lâ şey" tabiri hiçbir, tam ve mutlak yokluktan yaratılmayı ifade etmemektedir. "Min lâ şey" (bir şey değılden, şey olmayandan) demek, bir şeydendir, fakat o şey belli, belirli, önemli, anılmaya değıer ve sınırlı bir şey değıldir, demektir. Zaten gerek felsefede, gerekse kelimada somut, mutlak yokluktan yaratmayı (ex nihilo) ifade

¹⁹ Geniş bilgi için bk. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 133-135.

²⁰ Nâsır-ı Hüsrev, *Zadu'l-musafirin*, s. 221, 224.

²¹ Ebû Bekir er-Râzî, *el-Medhalu's-sağîr*, s. 109.

etmek için “min lâ şey” ifadesi değil de, genellikle “lâ min şey” ve “mâ min şey” (bir şeyden değil, hiçten) tabirleri kullanılmaktadır.²²

İşte bu iki nedenden dolayı, Ebû Bekir er-Râzî'nin, ya yoktan yaratmayı kabul ettiğini, ya da yoktan yaratmayı ifade etmek için, Nâsır-ı Hüsrev'in söylediğinin aksine, “min lâ şey” ifadesini kullanmamış olduğunu kabul etmemiz gerekir. Filozof, açıklayacağımız üzere, yoktan yaratmayı kabul etmeyerek yaratılışı heyuladan hareketle açıkladığı, *el-Medhalu's-sağîr ilâ ilmi't-ıf* isimli eserinde Tanrı'nın “min lâ şey”den bir şeyi meydana getirdiğini belirttiği ve bir de felsefe ile kelimada yoktan yaratma karşılığında “min lâ şey” değil de, “lâ min şey” ve “mâ min şey” tabirleri kullanıldığı için Nâsır-ı Hüsrev'in verdiği bilgi doğru gözükmemektedir.

Nâsır-ı Hüsrev'in belirttiğine göre, Ebû Bekir er-Râzî, ibdânın, yani mutlak yokluktan varlığa gelmenin abes ve imkânsız olduğu sonucuna iki öncülden hareketle ulaşmaktadır. Birinci öncül: Yaratıcının nazarında ibdâ, teşekkül ettirmekten daha kolaydır. Dolayısıyla Tanrı'nın insanları bir anda yaratması, onları kırk yıl boyunca yavaş yavaş birleştirip oluşturmasından kolay olmaktadır. İkinci öncül: Hakim olan yaratıcı en kolay ve amacı için en uygun olanı ancak bunu yapmaya güç yetiremediğinde bırakır ve hem gayesine uzak, hem de zor olanı tercih eder. Bu iki öncüle göre bütün varlıkların terkip yoluyla değil de ibdâ yoluyla meydana getirilmiş olmaları gerekirdi. Fakat mevcut durum bunun tam tersi olduğuna, yani varlıklar terkip yoluyla meydana geldiğine ve somut yokluktan meydana gelmiş bir varlık da olmadığına göre, yoktan yaratma mantiken imkânsızdır.²³

Görüldüğü üzere filozof, ibdânın terkip ettirmekten daha kolay olmasından ve bu dünyadaki var oluşların hep bir şeyden başka bir şeyin meydana gelmesi şeklinde gerçekleşmesinden hareketle mutlak yokluktan yaratmanın mümkün olmadığı sonucuna varmakta ve evrenin kendisinden meydana geldiği heyulânın ezeli olduğu görüşünü temellendirmektedir. Böylece filozof, dünyadaki var oluşlardan hareketle yaratıcının evren ve evrendeki varlıkları nasıl meydana getirdiği hakkında konuşmuş olmaktadır.

²² Bk. Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, s. 136-137; Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 280-284.

²³ Nâsır-ı Hüsrev, *Zadu'l-musafirin*, s. 224-225.

3. Yaratmanın Başlangıcı

Alemin kâdim olmayıp meydana gelmiş olduğunu kabul eden ve kelamcıların aksine yoktan yaratmayı da reddeden Ebû Bekir er-Râzî, yaratılışın başlangıcını “beş ezeli varlık” çerçevesinde açıklayarak şu şekilde ifade etmektedir: “*Bu âlemle ilişki kurmak için nefiste büyük bir arzu ve istek uyanmış ve şehvet duygusu da bu yönde nefsi tahrik etmişti. Fakat bu ilişki sonucunda başına geleceklerden nefsin haberi yoktu. Âlemi meydana getirmek üzere heyulâyı harekete geçirmeğe çalıştı. Fakat bunu başaramayınca kainatta bir düzensizlik ve bir kaos ortaya çıktı. Şanı yüce Yaratıcı (Tanrı) nefsin bu zavallı haline acıdı ve âlemi meydana getirmek üzere ona yardım etti. Böylece kâinat kaostan kurtulup kozmosa kavuşmuş oldu. Tanrı nefse acıdı, çünkü biliyordu ki, yaptığı bu işin acısını tadınca nefis tekrar kendi âlemine dönecek, sıkıntı ve huzursuzluğu dönecek, şehvet duygusundan kurtulup huzura kavuşacaktır. İşte nefis, Tanrı'nın yardımıyla âlemi böyle meydana getirmiştir. Eğer Tanrı yardım etmemiş olmasaydı nefis bunu başaramazdı. Nefiste de bu arzu ve istek olmasaydı âlem meydana gelmezdi.*”²⁴

Burada görüldüğü üzere filozof, yaratmayı şekilsiz olan maddeye (heyulâ) şekil verme işi olarak kabul etmekte ve yaratılışın başlangıcını, küllî nefsin maddeye olan tutkusu ile Tanrı'nın hikmeti ve rahmeti gereği ona yardım etmesine bağlamakta olup mitolojik bir tarzda açıklamaktadır. Ancak ona göre küllî nefsin, Tanrı'nın âlemi yaratmama noktasındaki iradesini yaratma şeklinde değiştirmesi Tanrı'nın iradesine herhangi bir eksiklik vermeyecek şekilde gerçekleşmiştir. Çünkü Tanrı, ezeli ilmi ile küllî nefsin maddeye tutkun olup onunla birleşmek ve cismanî lezzetlerden pay alabilmek için onu şekillendirmeye çalışacağını ve maddenin de şekil almayı kabul etmeyeceğini bildiği halde bunu engellememiştir. Ancak isteseydi küllî nefsin heyulâ ile ilişki kurmasını engelleyebilirdi. Dolayısıyla bu ilişkiyi engellememiş olması yaratıcının iradesinde herhangi bir eksiklik meydana getirmez.

Yine küllî nefsin Tanrı'yı ezelde taşıdığı âlemi yaratmama iradesinden âlemi yaratma iradesine sevk etmesi, O'nun iradesinin yönlendirilmesi, zorlanması ve

²⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, thk. Salah es-Savi ve Gulam Rıza A'vanî, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Tahran 1977, s. 21 (Bu eserden yaptığım alıntıların Türkçe çevirisi için bk. Mahmut Kaya (çev.), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik, İstanbul 2003, s. 83-99); Nâsır-ı Hüsrev, *Zadu'l-musafirin*, s. 284-285.

sınırlandırılması anlamında değil, belki Tanrı'nın kendi dışındaki varlıklara verdiği bir seçme hakkının icrası anlamında anlaşılmalıdır.²⁵ Bu konudaki görüşlerini bir örnekle şu şekilde açıklamaktadır: “Bu tıpkı, küçük bir çocuğu olan adamın durumuna benzer. Babasının sevip üzerine titrediği ve tehlikelere karşı kol kanat gerdiği bu çocuk, bir gün bir bahçe görür. Bu bahçede, çiçeklerin yanı sıra birçok diken ve zehirli böcekler de bulunmaktadır. Fakat çocuk bu tehlikelerden habersizdir, o sadece bahçedeki çiçekleri görüyor ve oraya girmek için adeta can atıyor. Ama babası bahçedeki tehlikeleri bildiği için oğlunun girmesine engel oluyor. Çocuk ise diken ve zehirli böceklerle karşılaştığı zaman başına gelecek felaketlerden habersiz, illa da gireceğim diye ağlayıp duruyor. Böylece o oğlunu engellemeye gücü yettiği halde onun bu haline acıyor. Zira baba, oğlunun ayağına diken batmadıkça veya akrep sokmadıkça onun bu isteğinden vazgeçmeyeceğini biliyor. İşte bu yüzden onu serbest bırakıyor, o da bahçeye giriyor. Giriyor ama akrep de sokuyor. Bahçedeki her şeyi görüp tanıdığı için nefsi doyum noktasına varıyor ve çocuk bir daha o bahçeye girmemek üzere oradan çıkıyor ve huzura kavuşuyor.

İşte şanı yüce Yaratıcı ile nefis arasındaki ilişki buna benzer. Dolayısıyla benim “engel olamadı” deyişim bu anlama gelir. Yoksa Allah'a acizlik isnat ediyor değilim.”²⁶

Ebû Bekir er-Râzî, âlemin ve âlemdeki varlıkların meydana gelişinin başlangıcının bu şekilde “Barî”nin iradesiyle olduğunu açıkladıktan sonra, âlemin yaratılışı hakkında iki noktayı araştırmaktadır: Birincisi, âlemin bir zaman diliminde yaratılıp yaratılmadığı, ikincisi, âlemin tabî zorunluluğun bir sonucu olup olmadığıdır. Zaten onun esas problemi, âlemin yaratılmış olup olmadığından ziyade, Tanrı'nın âlemi tabî bir zaruretle mi, yoksa hür bir irade ile mi yarattığı meselesidir. Ona göre âlemin bir zorunluluk eseri olarak yaratıldığı kabul edilirse o zaman yaratıcının dünyayı yaratmaya zorlandığı şeklindeki görüşün de kabul edilmesi gerekir. Yok, eğer âlem bir zaman diliminde yaratıldı ise, o zaman yaratıcı yaratma faaliyeti gibi zamana bağlı olmalıdır, yani zamanda olmalıdır. Bütün bunların aksine biz âlemin hür bir irade tarafından özgürce yaratıldığını söylersek o zaman da niçin yaratıcı

²⁵ İbrahim Hakkı Aydın, “Ebû Bekir Râzî’de Beş Ezeli İlke”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 15 (2001), s. 124-125.

²⁶ Hâtîm er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, s. 22-23.

dünyayı yarattığı andan daha önce veya daha sonra yaratmadı sorusuna cevap vermek zorunda kalırız. Bu konudaki görüşlerini şu şekilde açıklamaktadır.

Âlem hâkim olan yaratıcıdan ya zorunlu olarak, ya da irade ile meydana gelir. Dolayısıyla âlemin var olmasının iki farklı şekli vardır: Eğer âlem yaratıcıdan zorunlu (tabii) olarak meydana gelirse o zaman Tanrı irade sahibi olmaz, âlem de zorunlu ve sonradan yaratılmış olur. Bu durumda zorunluluk fiilin dışında olmadığı için yaratıcının da yaratılmış olması gerekir. Eğer âlem yaratıcıdan yaratıcının yaratma yönündeki zorunluluğu ile meydana gelmişse, o zaman âlemin yaratıcısı ile ondan zorunlu olarak meydana gelmesi arasında, âlemin meydana geldiği şeyden meydana gelmesinin mümkün olduğu sonlu, belirli bir zaman diliminin olması gerekir. Aynen balığın denizden çıkması ile denizde iken kapladığı yere suyun dolması arasındaki zaman gibi. Bu durum da, âlemin yaratıcının varlığından belli bir “müddet” sonra meydana gelmesini gerektirir. Yaratılmış olan bir şeyden belli bir zaman dilimi önce olan da, aynen yaratılmış olan gibi yaratılmış olur. İşte bundan dolayı âlemin kendisinden zorunlu olarak meydana geldiği yaratıcının da yaratılmış olması gerekir.²⁷ Görülüyor ki Ebû Bekir er-Râzî, hem âlemin yaratılışında Tanrı'nın iradesini saf dışı eden anlayışı, hem de Tanrı'nın, kadim değil hâdis olduğu sonucunu ortaya çıkaracağı için, âlemde sonsuz bir zaman dilimi önce olduğu şeklindeki görüşü kabul etmemektedir.

Aksine eğer âlem yaratıcıdan irade ile meydana geldiyse ve ezelde bu yaratıcının yanında, ezelde taşıdığı âlemi yaratmama iradesinden âlemi yaratma iradesine onu sevk eden başka bir şey de yok idiye, o zaman neden Tanrı âlemi yarattığı anda yarattı da ondan daha önce veya daha sonra yaratmadı? Bu noktada Ebû Bekir er-Râzî, Tanrı'nın âlemi yaratmama noktasındaki iradesi yaratma şeklinde değiştiği için Tanrı ile beraber O'nu bu işe teşvik eden başka bir kadimin bulunmasının gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu ezeli varlık canlı ve cahil olan nefstir (külli nefis).²⁸

Ebû Bekir er-Râzî, âlemin Tanrı'dan meydana gelmesinin irade ile olduğunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra, âlemi ezeli olarak kabul edenlerin kendisine ve kendisi gibi düşünenlere yönelttikleri iki soruyu ele alıp cevaplandırmaktadır. Bu

²⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Zadu'l-musafirîn*, s. 282-283.

²⁸ Nâsır-ı Hüsrev, *Zadu'l-musafirîn*, s. 283-284.

soruların birincisi; zamandaki bütün anlar birbirinin aynı olduğu halde neden âlem yaratıldığı anda yaratıldı da ondan daha önce veya daha sonra yaratılmadı? Fahrettin er-Râzî'nin belirttiğine göre, Ebû Bekir er-Râzî bu soruya şu şekilde cevap vermiştir: “*Nefs (külli nefis) heyûlâ ile bu vakitte ilişki kurduğu için âlem, daha önce veya daha sonra değil de bu vakitte meydana geldi...*”²⁹

Ebû Bekir er-Râzî gibi Tanrı'nın hikmet sahibi olduğunu söyleyenlere yöneltilen ikinci soru ise şudur: Tanrı hikmet sahibi ise, neden dünyada kötülük ve felaketler bulunmaktadır? Filozof mevcut dünyadaki kötülüklerden hareketle Tanrı'nın hikmet sahibi olmadığı sonucuna varılamayacağı görüşündedir. Çünkü ona göre insan bu âlemde Tanrı'nın hikmetinin sonuçlarını açık bir şekilde görmektedir. Bizim bu dünyada gözlemlediğimiz birçok eylemin hikmet sahibi, kâdir, düzenleyen bir fail olmaksızın meydana gelmesi mümkün değildir. Ayrıca nasıl ki ateş ve demirin sadece faydalanılacak bir şekilde meydana getirilmeleri mümkün değilse, aynen onun gibi dünyanın da söz konusu bu kötülüklerden soyutlanarak sadece iyiliklerle dolu olması da mümkün değildir. Zira ateş bir fakirin bile elbisesine dokunduğunda yakacak ve demir de suçsuz birinin bile parmağını kesecek şekilde yaratılmışlardır. Ancak bütün bunlara rağmen, Tanrı âlemi mümkün olan en üst kemale yönelik olarak meydana getirmiştir ve âlemde hem iyinin, hem de kötünün bulunması yaratıcının hikmet ve ilim sahibi olmasına herhangi bir zarar vermez.³⁰

Daha önce belirtildiği üzere Ebû Bekir er-Râzî, âlemin yaratılmasını küllî nefsin heyulâ ile ilişki kurmasına bağlamaktadır. “külli nefis” ile heyulâ arasındaki ilişki konusunda ona iki soru yöneltilmektedir: Birincisi; niçin küllî nefis daha önceden böyle bir ilişkisi olmadığı halde heyulâ ile ilişki kurdu ve ona tutkun oldu? Eğer bu ilişkinin herhangi bir sebebi yoktur denirse, o zaman tercih eden olmaksızın mümkünün meydana gelmesi gerekir ki, bu, zaruri olarak yanlıştır. Yine bu durumda âlemin bir sebep olmaksızın meydana gelmesinin de caiz olması gerekir. O zaman da bir yaratıcının olduğu anlayışının terk edilmesi gündeme gelir ki, Ebû Bekir er-Râzî bu görüşü kabul etmemektedir. Bütün bunlardan farklı olarak küllî nefsin heyulâ ile ilişki kurması bir sebepten dolayı ise, o zaman da ya sebeplerde teselsül olur, ya

²⁹ Fahrettin er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 111; Necmuddin Ali b. Ömer el-Kazvîni el-Kâtibî, *Kitabu'l-mufassal fi Şerhi'l-muhassal*, nşr. Paul Kraus, Resailu Felsefiyye (çinde), Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 208.

³⁰ Fahrettin er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, s. 111; Kâtibî, *Kitabu'l-mufassal*, s. 208-209.

da sebeplerin tercih eden olmaksızın bir tercihte sona ermeleri gerekir. Bunların her ikisi de muhal bir durumdur.³¹

Fahrettin er-Râzî'nin belirttiğine göre, Ebû Bekir er-Râzî, söz konusu soruya şu şekilde cevap vermektedir: Nefis seçici olduğu için herhangi bir tercih eden olmaksızın heyulâ ile ilişki kuracağı vakti kendisi belirlemiştir. Çünkü muhtar olanın tercih eden olmaksızın tercihte bulunması caizdir. Ona göre bu aynen kelamcıların âlemin daha önce veya daha sonra değil de, muhtar olan Tanrı'nın belirlediği bir vakitte yaratıldığını söylemeleri gibidir.³²

İkinci soru ise şudur: Tanrı niçin nefsin heyulâ ile ilişki kurmasının bir takım kötülüklerin ortaya çıkmasına neden olacağını bildiği halde bu ilişkiye engel olmadı? Eğer engellemek istedi de engelleyemediyse, o zaman O'nun nefse yenilmiş olması gerekir ki, bu, Tanrı için uygun bir durum değildir. Yok, eğer Tanrı engelleyebileceği halde engellemediyse o zaman da bu durum, O'nun hikmeti ve yüceliğiyle bağdaşmaz. Çünkü böyle olduğu zaman Tanrı, mülkünde fayda ve iyiyeye yönelik şeyler meydana gelmediği için, tam bir ilim ve hikmet sahibi olmamış olur.³³

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre Tanrı'nın, nefsin heyulâ ile ilişkisinin bir takım kötülüklerin ortaya çıkmasına neden olacağını bildiği halde bu ilişkiyi engellememiş olması O'nun hikmetine, yüceliğine ve rahmetine aykırı bir durum değildir. Çünkü eğer Tanrı, söz konusu ilişkiyi engellemesi hikmetinin gereği olduğu halde engellemeseydi, işte o zaman hikmetine uygun olmayan bir iş yapmış olurdu. Hâlbuki burada böyle bir durum söz konusu değildir. Aksine Tanrı'nın bu ilişkiyi engellememesinde büyük hikmetler vardır. Öncelikle cahil olan küllî nefis, heyulâ ile ilişki kurup bu ilişkinin zararlarını öğrenince maddî âlemlerle ilişki kurmaktan kaçınır ve bunun sonucunda da birçok faydalar elde eder. Ayrıca eşyanın hakikatini, mahiyetini bilmeyen ve aklî, amelî faziletler yönünden eksik olan küllî nefis, söz konusu ilişki sayesinde bu faziletleri ve ilimleri elde etmiştir. İşte Tanrı bu iki nedenden dolayı küllî nefsin heyulâ ile ilişki kurmasını engellemiştir.³⁴

³¹ Fahrettin er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, s. 112; Kâtibî, *Kitabu'l-mufassal*, s. 209-210.

³² Fahrettin er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, s. 112; Kâtibî, *Kitabu'l-mufassal*, s. 210.

³³ Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, s. 22; Fahrettin er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, s. 112; Kâtibî, *Kitabu'l-mufassal*, s. 210.

³⁴ Fahrettin er-Râzî, *Kelam'a Giriş*, s. 112; Kâtibî, *Kitabu'l-mufassal*, s. 211-212.

4. Yaratmanın Nasıllığı

Yaratma bir iş olduğu için bu işin nasıl meydana geldiği sorusu ortaya çıkmaktadır. Ebû Bekir er-Râzî eserlerinde “Yaratan ve Yaratıcı” anlamına gelen “el-Barî” sıfatını Tanrı hakkında kullanmakla birlikte³⁵ varoluşun nasıllığını Yeniplatonicu “taşma (sudûr, feyezân)”³⁶ nazariyesine benzer bir şekilde açıklamaktadır. Bu düşüncesini, her şeyin Tanrı'nın bilgisi dâhilinde meydana geldiğini, hikmeti mükemmel olan Tanrı'nın, yaptığı her şeyi bir hikmetten dolayı yaptığını ve güneşten ışığın çıkması gibi hayatın O'ndan taşıdığını belirtmek³⁷ suretiyle açıkça ortaya koymaktadır. Buradaki güneş ve ışık örneği ile hayatın Tanrı'dan taşmış olduğu şeklindeki ifadenin sudur nazariyesini hatırlatmakta olduğu ortadadır.

Ebû Bekir er-Râzî, yaratılışın seyrini şu şekilde açıklamaktadır: Varlıkları yok iken var eden, anlaşılmaz halden anlaşılır hali, sükûndan hareketi ve meçhulden ma'lumu meydana getiren “Barî”nin yarattığı ilk varlık aydınlatıcı nurlardır (el-envaru'l-muzie). Bütün yaratılmışların ilki olan aydınlatıcı nur, saf, basit ve rûhânî bir cevherdir. Aynı zamanda ilk hareket ve kâinatın unsuru da olan aydınlatıcı nurlar basit ve mürekkep nur diye iki kısma ayrılır. Mürekkep nur âlemin en aşağısında bulunur ve hissedilir. Basit nur ise, âlemin en üst kısmında bulunur ve hissedilmez. Bu nur, kendisinden Tanrı'nın nurlarından bir nur olan beşerî aklın meydana geldiği rûhânî nefsin maddesidir. “Barî” basit nurdan nefs-i nâtıkayı, ondan nefs-i hayvaniyeyi ve ondan da hareketsiz tabîî nefsi (en-nefsü't-tabiiyeti'l-hamide) meydana getirdi.³⁸ Sonra “Barî”, tabîî nefsten cismanî varlıkların unsurları olan dört basit tabiatı yarattı. Bunlar; sıcaklık soğukluk, yaşlık ve kuruluktur. Sıcak ile soğuk aktif ve fail, kuruluk ile yaşlık ise pasif ve mefuldür.³⁹

³⁵ Ebû Bekir er-Râzî, es-Sretü'l-felsefiyye, nşr. Paul Kraus, *Resailü Felsefiyye (Opera Philosophica)* içinde, Darü'l-afaki'l-cedide, Beyrut 1982, s. 101, 102, 108; amlf., *el-Medhalü's-sağır*, s. 109-112.

³⁶ Sözlükte feyz/sudûr; artmak, çoğalmak, yayılmak ve dolup taşmak gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzur, *Lisanu'l-Arap*, X, 366). Felsefi bir terim olarak sudûr/türüm; Tüm gerçekliğin, varlığın bir ve ezelf-ebedî olan yetkin ve aşkın bir varlıktan, yani Tanrı'dan, ışığın güneşten çıkıp yayılması gibi, zorunlulukla çıktığını, sudûr ettiğini öne süren metafizik öğreti olarak tanımlanmaktadır. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkilap Kitabevi, İstanbul 1995, s. 182; Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 872.

³⁷ Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, s. 22-23; Merzûkî, *Kitabu'l-ezmine ve'l-emkine*, I, 144.

³⁸ Basit ve mürekkep nur gibi kavramlar Razi'deki Farisi etkiyi göstermesi açısından önemlidir. Çünkü bunlar İşrak Felsefesi'ne ait kavramlardır. Krş. Abdullatif Muhammed el-Abd, *Usûlu'l-fikri'l-felsefi inde Ebî Bekir er-Râzî*, Mektebetu'l-ancole el-Mısıriyye, Mısır 1977, s. 82.

³⁹ Ebû Bekir er-Râzî, *el-Medhalü's-sağır*, s. 110.

Daha sonra Tanrı dört basit tabiatı mürekkep tabiatları, onlardan da yer ve gökteki bütün varlıkları meydana getirdi. Dolayısıyla yer ve gök cisimlerinin hepsi bu dört tabiatı meydana gelmiştir. Bu doğrultuda soğuklukla yaşığın bileşiminden yer maddelerinin ve cismanî varlıkların ilki olan su, sıcaklıkla kuruluğun bileşiminden de ateş meydana geldi. Tanrı her tabiat için bir merkez ve her unsur için de ayrı bir mekân belirledi. Su ile ateş meydana gelince aralarında zıtlık oldu. Ateş hafif olduğu için yükselirken, su ağır olduğu için alçaldı. Bu iki unsur arasındaki zıtlık ve birbirlerinden uzaklaşma dolayısıyla âlemdeki unsurların üçüncüsü olan hava meydana geldi. Hava su ile ateşin arasında bulunduğu için her ikisinin tabiatında var olan özelliklerden de almıştır. “Barî”nin kudreti ile havayı hareket ettirmesi sonucunda rüzgar, rüzgarın suyu hareket ettirmesi sonucunda dalgalar ve dalgaların birbirine çarpması sonucunda da üst üste tabakalar halinde köpük oluştu. Yine “Barî”nin kudreti ile köpüğü katılaştırması neticesinde ise hissedilen âlemdeki dördüncü unsur olan toprak meydana geldi. Bu dört unsurdan toprağın tabiatı soğuk, kuru ve ağır olmak; ateşin tabiatı sıcak, kuru ve hafif olmak; havanın tabiatı sıcak, yağ/ıslak ve latif olmak; suyun tabiatı da soğuk, yağ/ıslak, ağır ve akıcı olmaktır. Böylece toprak, su, hava ve ateşten oluşan dört unsurun meydana gelmesi tamamlanmış oldu.⁴⁰ Filozofun burada ifade ettiğimiz yaratılışın seyri ile ilgili görüşlerini şematik olarak gösterdiğimiz takdirde, konunun daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. Bk. Şekil I.

Hikmetlinin hikmetine hikmetin delalet ettiğini, yaratıkların da kendisinden başka Tanrı olmayan yaratıcısına delalet ettiğini ifade eden Ebû Bekir er-Râzî'ye göre, Tanrı'nın hikmeti büyük ve küçük diye iki âlem olmasını gerektirmiştir. Dünya büyük âlem, insan da küçük âlemdir. Küçük âlem büyük âlemden türemiştir. “Barî”, küçük âlem olan insanı birbirine zıt tabiatları kan, balgam, sarı safra ve siyah safradan yaratmıştır. İnsan ve melekler canlı, ölü ve konuşandır. Fakat dünyadaki diğer varlıklar ise, canlılık ve ölümlük özellikleriyle sınırlandırılmışlardır. Yani bir zaman diliminde canlı, başka bir zaman diliminde ise ölüdürler.⁴¹ Filozof, belki de aynı zamanda bir tabip olmasından dolayı, insanın yapısını kemik sayısından damar sayısına, iç organlarından tabii kuvvetlerine varıncaya kadar ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.⁴²

⁴⁰ Ebû Bekir er-Râzî, *el-Medhalû's-sağîr*, s. 111-112.

⁴¹ Ebû Bekir er-Râzî, *el-Medhalû's-sağîr*, s. 112-113.

⁴² Geniş bilgi için bk. Râzî, *el-Medhalû's-sağîr*, s. 113-118.

5. Eleştiriler

Ebû Bekir er-Râzî'nin âlemin yaratılışı ile ilgili görüşleri çağdaşı Şii-İsmailî kelamcı Ebû Hâtim er-Râzî tarafından çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Ebû Hâtim'e göre, Ebû Bekir er-Râzî'nin âlemin meydana gelmesinin başlangıcı ile ilgili olarak söyledikleri tutarsız ve çelişkilidir. Tanrı'nın, heyulâ ile ilişki kurarak maddî hazlar elde etmek isteyen nefse yardım etmek için bu âlemi yaratmasından, yardım etmeyerek yaratmaması daha iyidir. Çünkü eğer Tanrı nefse yardım etmemiş olsaydı, o zaman nefsin bir takım sıkıntı, meşakkat ve kötülüklerle karşılaşmasını da engellemiş olurdu.⁴³

Yine Ebû Hâtim, Tanrı'nın, heyulâya şekil vermek isteyen "külli nefis"e bu isteğinin sonucunda ortaya çıkabilecek sıkıntıları haber vermesinin, haber vermeyerek çeşitli istenmeyen durumlara katlanmasına müsaade etmesinden daha fazla rahmetine ve hikmetine uygun olduğunu belirtmektedir. Böyle olmasına rağmen, ne Tanrı'nın nefse, henüz daha heyulâ ile ilişkiye geçmeden önce, bu ilişki dolayısıyla ilerde başına gelebilecek sıkıntıları hatırlatamayacak olduğu, ne de bunun tam tersi olarak hatırlatabileceği, bu güç ve kudretin Tanrı'da olduğu, ama hatırlatmadığı söylenebilir. Çünkü bunlardan birincisi söylendiğinde Tanrı aciz kabul edilmiş ve yaratıcı ile yaratılanın güç ve kudreti eşitlenmiş olur. Ebû Bekir er-Râzî'nin vermiş olduğu baba ile çocuk örneğini dikkate aldığımızda, herhangi bir insan da çocuğa bahçeye girdiği zaman karşılaşabileceği olumsuzlukları haber verebilir. Yukarıdaki sözlerin ikincisi söylendiğinde ise, Tanrı'nın hikmet ve merhametinde bir takım eksikliklerin olması gündeme gelir ki, bu Tanrı için muhal bir durumdur.⁴⁴

Bunlara ilaveten Ebû Hâtim, Ebû Bekir er-Râzî'nin nefisle (külli nefis) âlem arasındaki ilişkiyi çocukla bahçe arasındaki ilişkiye benzetmesinin de doğru olmadığını belirtmektedir. Çünkü söz konusu ömekte bahçe çocukla beraber var olduğu için çocuk bahçeyi görüyor, beğeniyor ve oraya girmek istiyor. Hâlbuki Ebû Bekir er-Râzî, daha önce belirtildiği üzere, nefsin ezeli, âlemin ise yaratılmış olduğu anlayışındadır. Dolayısıyla âlem nefisle birlikte var olmadığı için nefsin bu âlemi görmesi ve onunla ilişki kurmayı istemesi mümkün değildir. Buna ilaveten Ebû Hâtim, Ebû Bekir er-Râzî'nin "âlem yoktu, fakat nefis gelecekte böyle bir âlemin meydana

⁴³ Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, s. 21-22.

⁴⁴ Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, s. 23.

geleceğini bilerek âlemle ilişki kurmuştur” da diyemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü kendi geleceğini bilmeyen nefsin, ilerde meydana gelecek olan âlemi bilmesi nasıl beklenebilir? Yine ona göre “âlemin yaratıldığı ve nefsin sonradan onun varlığından haberdar olduğu” da söylenemez. Zira bu durumda Ebû Bekir er-Râzî, nefisle âlem arasındaki ilişki dolayısıyla âlemin var olduğunu söylediği için, kendi kendisiyle gelişkiye düşmüş olur.⁴⁵

Görüldüğü üzere, Ebû Hâtîm er-Râzî'nin eleştirileri temelde iki noktada yoğunlaşmaktadır. Birincisi, Tanrı'nın, içinde kötülüklerin bulunduğu bu dünyayı yaratmamasının yaratmasından hem daha iyi, hem de rahmet ve hikmetine daha uygun olduğuna yöneliktir. Halbuki Ebû Bekir er-Râzî'ye göre, Tanrı'nın, “külli nefis” ile “heyûlâ” arasındaki ilişkinin sonuçlarını önceden bildiği halde bu ilişkiyi engellemeyerek âlemi yaratmasında, Ebû Hâtîm'in iddia ettiğinin aksine, büyük hikmetler vardır. Zira eğer Tanrı, söz konusu ilişkiyi engelleseydi, cahil olan “külli nefis” devamlı surette madde ile birleşmeyi isteyecek ve eşyanın hakikati ile mahiyetini bilemeyecekti.

Ebû Hâtîm er-Râzî'nin ikinci eleştirisi “külli nefis” ile âlem arasındaki ilişkinin çocukla bahçe arasındaki ilişkiye benzetilmesi hakkındadır. Çünkü Ebû Hâtîm'e göre çocukla bahçe aynı anda var olduğu için çocuk bahçeyi görerek beğeniyor ve oraya girmek istiyor. Ancak “külli nefis” için aynı durum söz konusu değildir. Zira “külli nefis” varken âlem yoktu ki “külli nefis” onu görerek onunla ilişki kurmak istesin.

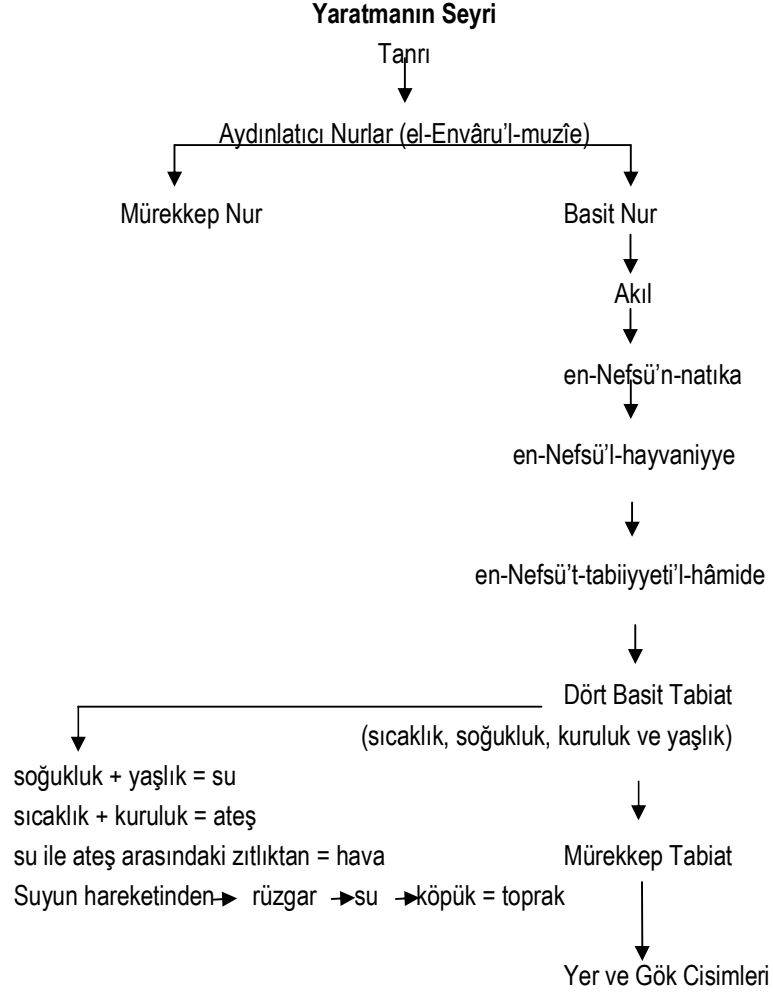
6. Sonuç

Tabip-filozof Ebû Bekir er-Râzî, Tanrı'nın varlığının kendinden, O'nun dışındaki varlıkların varlıklarının ise Tanrı'dan olduğunu belirtmekte olup, yaratma ile ilgili olarak hem “halk” hem de “ibdâ” kelimelerini kullanmıştır. Ancak o, her iki kelimeyi de yoktan yaratma anlamında değil de “bir şeyden başka bir şey meydana getirme” anlamında kullanmıştır. Zaten Ebû Bekir er-Râzî, yokluğun varlığa engel olduğunu düşünmekte ve dolayısıyla da mutlak yokluktan yaratmayı imkânsız görmektedir. Filozofun “ibda” kelimesini bu şekilde kullanması, kelimenin sözlüklerdeki anlamına ters düşerken Kur'an-ı Kerim'deki kullanımlarından birine uygun düşmektedir.

⁴⁵ Hâtîm er-Râzî, *A'lâmu'n-nübüvve*, s. 24.

Evren ve evrendeki varlıkların varlık kazanmalarını metafizik düşüncesinin temelini oluşturan “beş ezeli varlık”tan hareketle açıklamaktadır. Küllî nefsin heyulâyı şekillendirmek istemesi ve heyulânın şekil almayı kabul etmemesi üzerine Tanrı'nın nefse yardım etmesiyle başlayan yaratılışın seyrini, İslam Felsefesi Tarihi'nde sudûr nazariyesi olarak ifade edilen anlayışa benzer bir şekilde açıklamaktadır. Böylece o, Meşşai ekole mensup olmamakla birlikte yaratılışın seyri konusunda onlara yaklaşmış olmaktadır. Ayrıca burada İşrak felsefesindeki basit ve mürekkep nur gibi kavramlara da yer vermektedir.

Ebû Bekir er-Râzî'ye göre, ne varoluşun başlangıcında, ne de sonraki aşamalarında Tanrı'nın iradesine, hikmetine, yüceliğine ve rahmetine uygun olmayan herhangi bir durum olmuştur. Yaratıcı, âlemi zorunlu olarak değil, iradesiyle mümkün olan en üst kemale yönelik olarak varlığa getirmiş olmakla birlikte, âlemde hem iyi, hem de kötü bulunmaktadır. Dolayısıyla âlem sonradandır ve geçicidir. Böylece o, âlemin kadim değil, hâdis olduğunu ve varoluşun “Bâî”nin iradesiyle meydana geldiğini ortaya koymuştur.



Şekil I.⁴⁶

⁴⁶ Bu şekil Abdullatif Muhammed el-Abd, "Mukaddime", Ebû Bekir er-Râzî, *el-Medhalü's-sağîr ilâ ilmi't-ııp* (içinde), s. 106'dan alınmıştır.